

# Economische gelijkheid en het goede leven

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar  
in de Politieke Filosofie, i.h.b. de humanistische bezinning  
op politieke vraagstukken  
aan de Universiteit Twente,  
op 22 oktober 1992,  
door  
dr. J.W. de Beus

*'Een sterk egalitaristische samenleving die bevolkt wordt door redelijk normale mensen is moeilijk voor te stellen en in elk geval psychologisch en politiek buiten bereik...'*

Thomas Nagel *Equality and Partiality* (1991), p.128

Mijnheer de rector magnificus, geachte dames en heren,

*De libertaristische tijdgeest*

Gelijkheid is *uit de mode*.<sup>\*</sup> Regeringsleiders praten niet meer over de oorlog tegen de armoede of de spreiding van kennis, macht en inkomen. De generatie na Johnson, Palme, Den Uyl en Brandt heeft de mond vol van het landelijk concurrentievermogen, de stabilisatie van de markteconomie als primaire staatstaak, en de eigen verantwoordelijkheid van de individuele burger. Kiezers in de grote steden en de voorsteden winden zich meer op over de leefbaarheid dan over de juiste verdeling van nationale of internationale welstand. Ze maken zich zorgen over vergif onder de grond en verstopte wegen, misdadigers, illegalen, uitvreeters en agressieve medeburgers erboven.

Intellectuelen krijgen het einde van het gelijkheidstreven in het vizier. Sommigen van hen stellen dat de kansengelijkheid weliswaar als algemeen belang is aanvaard, maar dat hiervan weinig terecht komt doordat overheden geen middelen meer weten te mobiliseren. In het hele gebied van de OESO (de Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling) zijn de verdelers - politici, belangengroepen en uitvoerende instanties - verstrikt geraakt in kwesties rondom machtsdeling en in budgettaire, juridische en organisatorische problemen. Waar moet men tegenwoordig de toegezegde medewerking, het belastinggeld, de uitvoerbare wet, en de bestuurlijke competentie vandaan halen? Andere intellectuelen zeggen dat het gelijkheidstreven niet meer dringend is, maar

ondergeschikt aan nieuwe algemene belangen. Prompt noemen ze de duurzaamheid van de planeet, de betrokkenheid van burgers bij de politieke democratie en de persoonlijke zelfontplooiing buiten stoffelijke goederen om. De socioloog Giddens pleit in dit verband voor een overgang van "emancipatiepolitiek" naar "levenspolitiek". Hij gelooft dat de feministische beweging rondom ecologie, abortus, genetische technologie, geweld en lichamelijke hiervan de voorbode is. <sup>(1)</sup>

De gelijkheid is dus uit de tijd, maar de politieke hartstocht allerminst. Want die geldt vandaag de *vrijheid*. Men eist of pakt de vrijheden van de markt, van collectieve afscheiding en migratie, van individuele rechten op eigendom of uitkering, van de persoonlijke keuze, van de onderlinge schikking en van de private sfeer. De ordeningsproblemen die deze ruige bevrijding opwekt, zijn voor velen een spookachtige werkelijkheid geworden en voor de rest het verwarrende nieuws van de dag. De monetaire schokken, panische beurzen en milieurampen op de markt; de conflicten tussen soevereine staten en etnische minderheden die economisch op elkaar zijn aangewezen; de schraapzucht van de geldmakers of het (even rationele) parasitair gedrag van mensen die zich blijvend afhankelijk maken van de overheid; de relativering van gemeenschappelijke normen tot aan het punt van morele leegte; de zachtheid van het algehele staatsgezag en de daardoor stijgende kosten van regulering, en het gebrek aan actief burgerschap. Maar het is tekenend voor de tijdgeest dat zulke ordeningsproblemen het streven naar vrijheid niet aantoonbaar hebben verzwakt, en evenmin duidelijk bijdragen tot versterking van het streven naar gelijkheid.

Mijn onderwerp vanmiddag is niet de verklaring van de libertaristische tijdgeest. En ik waag me al helemaal niet aan een voorspelling over het vermogen van egalitaristische instellingen als de sociaal-democratie, de vakbondscentrale, de collectieve arbeidsovereenkomst en de nationale verzorgingsstaat om deze tijdgeest te verdrijven of te overleven. Ik vraag aandacht voor wat ik zie als de filosofische kern van de zaak, namelijk de *verstoorde* verhouding tussen de gelijkheid en het goede leven.

Het leven van de mensen om wie het allemaal primair te doen is (armen, werklozen, chronische zieken, enzovoort) wordt slechter. Ondanks alle tegemoetkoming, of zelfs daardoor, komen ze vaak terecht in een neerwaartse spiraal van afhankelijkheid van bureaucraten, terugkerend besef van overbodigheid, sociale uitsluiting, en een gestadig toenemend verlies van zelfrespect. En degenen die beter af zijn belanden in een andere ellendige kringloop. Een toenemende verplichting tot solidariteit (lastendruk en dergelijke), terugkerend besef van machteloosheid, ruimtelijke afscheiding of sociale onderscheiding en groeiende onvrede, een explosief mengsel van gesust geweten, enger wordende belangen of sympathieën, en een verlangen naar tucht. Ondanks

alle absolute of relatieve voorsprong, wordt de kwaliteit van het bestaan er ook voor de bevoorrechte burgers niet beter op.

### *Een vertelsel over verdeling*

De verstoorde verhouding tussen de gelijkheid en het goede leven is een bijna tastbaar fenomeen. Dat is althans wat ik wil aantonen met het volgende vertelsel over verdeling, dat zich afspeelt in een hedendaagse dienstverleningseconomie.

Simon is organisatieadviseur. Hij zit in een winstgevende maatschap. In een gemiddelde werkweek van tachtig uren luistert hij naar cliënten, praat op ze in, of doet iets daartussen dat in zijn kring "hardop denken" heet. Simon moet institutionele problemen van bedrijven in moeilijkheden oplossen, Hij verdient zijn topsalaris met analyse en manipulatie van symbolen ten behoeve van opdrachtgevers. Simon is, wat Robert Reich noemt, een *symbool-analist*.<sup>(2)</sup> Zo'n analist heeft een universitaire graad, een sterke onderhandelingspositie op de internationale arbeidsmarkt, en een functie met veel eigen initiatief en afwisseling. Hij woont in een chique buurt, halfstedelijk en halflandelijk tegelijk.

Roeland werkt bij een luchtvaartmaatschappij. Tussen negen en vijf wordt hij geacht bepaalde gegevens over reizigers op te slaan, door te geven of te wijzigen. Het komt erop neer dat hij zijn modale loon krijgt door steeds hetzelfde te doen met een toetsenbord. Roeland is een *routineuze producent*. Die heeft een standaard beroepsopleiding, staat onder nogal hiërarchisch toezicht, en bevindt zich in een netelige onderhandelingspositie, niet zozeer door de dalende organisatiegraad van arbeid als wel door de kans op verdwijning van zijn baan via reorganisatie of verplaatsing ervan naar het buitenland. Daar staan talloze arbeidskrachten klaar om identiek werk te doen tegen een lagere vergoeding. Een routineuze producent woont in de betere arbeidersbuurt en is genoodzaakt daar te blijven, want uitzicht op vlotte promotie of fatsoenlijke loonstijging is er niet.

Dina, ten slotte, werkt voor halve tijd in een hotel. Zij serveert, neemt af en toe de receptie waar, en wordt geacht altijd voorkomend te zijn tegenover de gasten. Haar minimale loon is de tegenprestatie voor werk dat even eenvoudig en repeterend is als dat van een routineuze producent. Het verschil zit in het onmiddellijke contact met de uiteindelijke begunstigde. Dina is een *persoonlijke dienstverlener*. Deze heeft geen diploma's, wordt in de gaten gehouden tijdens het werk en desnoods op staande voet ontslagen, en kan weinig eisen stellen omtrent arbeidsvoorwaarden. Dat laatste komt door de invoering van arbeidsbesparende machinerie en, vooral, de scherpe binnenlandse concurrentie van ongeschoolde arbeidskrachten, meestal immigranten. Een persoonlijke dienstverlener met een wegwerpbaan (junk job) woont in een achterbuurt of een stadswijk die steeds meer daarop begint te lijken.

Simon, Roeland en Dina zijn vijfendertig jaar, ze zijn rationeel ingesteld en hebben dezelfde nationaliteit. Maar hun wensen en mogelijkheden zijn zeer verschillend. Ik stip alleen de huishoudelijke staat aan. Simon leeft samen en discussieert met zijn vriendin, die ook al symbool-analist is, over hun kindervens. Roeland is getrouwd. Zijn vrouw heeft een deeltijdbaan genomen omdat Roelands inkomen niet toereikend is voor de bestrijding van de kosten van hun twee kinderen. Dina is gescheiden en voedt een kind op. Zij kampt met een tekort aan geld, tijd en rust maar heeft ten opzichte van de anderen het dubieuze voordeel dat zij over de verdeling van vuil en stom werk met niemand hoeft ruzie te maken.

Tussen deze leden van een en dezelfde politieke gemeenschap bestaan in het oog springende economische *ongelijkheden*. Ze betreffen het onderwijs, de arbeidsplaats, de organisatorische macht, het inkomen, het vermogen (waaronder het eigen huis), de samenstelling van het consumptiepakket en de lokale gemeenschap en haar voorzieningen. Ze strekken zich vermoedelijk ook uit tot dingen die ik niet uitdrukkelijk vermeldde, zoals zelfrespect, maatschappelijk aanzien, de sociale zekerheid, de scholing van de kinderen en de mate van behoeftebevrediging en succes. De genoemde Reich schetst een beeld van denivellering, met de symbool-analisten als toplaag, de persoonlijke dienstverleners als de onderlaag, en de routineuze producenten daartussenin, doch geleidelijk afzakkend naar beneden.

Wat denken de drie nu van deze denivellering? Simon wenst zich van anderen te *onderscheiden*. Dat is het hele idee achter zijn loopbaan en zijn beslissing om zich te vestigen in de voorstad. Hij is trots op zijn prestaties, al is hij soms jaloers op jongere collega's die beter voorbereid lijken op het harde mondiale bedrijfsleven. Hij denkt zelden aan Roeland en Dina. Op televisie verschijnen mensen in moeilijkheden, maar dit gaat langs Simon heen, want hij wordt geheel in beslag genomen door bedrijven in moeilijkheden. Hij denkt ook niet over de levens van Roeland en Dina na, laat staan over de invloed van hemzelf en zijn standgenoten op hun bestaan. Simon zegt dat ie daar niet mee zit omdat hij zich een rechtschapen burger voelt. Hij heeft nooit eigenhandig iemands vitale eigendomsrechten aangetast, hij draagt meer dan voldoende belasting af, hij heeft oog voor de klachten van het personeel van de maatschap en hij doneert. Simons verheffing is zo vanzelfsprekend geworden, zijn particuliere verzekering zo verstandig en zijn superioriteitsgevoel zo diep ingezonken, dat een toestand van economische ongelijkheid of onbillijkheid in zijn ogen eigenlijk helemaal niet bestaat. Die is respectievelijk een statistische truc of een lege partijpolitieke term.

Maar hoe zit het met Roeland en Dina? Die zijn toch niet zo blind als Simon? Zullen ze niet van alles ondernemen om gelijkheid te krijgen? Roeland wil vooral twee dingen. Hij wil houden wat hij met veel moeite en doorzetting heeft bereikt: zijn functie, rang, salaris, huis en buurt. Het zou vreselijk zijn als hij zou afzakken naar de positie van verliezer. Die associeert hij met Dina: economisch in de

reserve, politiek in de verdrukking en sociaal in de marge. Bovendien wil Roeland dat hijzelf hogerop komt en dat zijn kroost het verder schopt dan hijzelf. Daarom volgt hij een cursus, bezoekt ouderavonden en probeert te sparen. Hij is wel eens afgunstig op Simon: dat is pas een winnaar, beetje een bal maar wel handig! Hij wil echter liever tot een hogere inkomensgroep doordringen dan de hoogste inkomensgroep zomaar aan banden leggen.

Het is duidelijk dat Roeland, naarmate zijn status omhoog gaat in de onderneming, en vervolgens in de gemeenschap, de kosten van verdelingspolitiek als drukkender ervaart en ook anderszins naar het libertaire maatschappijbeeld van Simon neigt. Maar ik heb eerder aangenomen dat een routineuze producent stil staat of achteruit gaat. Wat gebeurt er dan? Roeland is bereid lid te worden van een vakbond en te stemmen op een progressieve partij als die hem kunnen beschermen tegen verdere onzekerheid, sociale degradatie en armoede. Daaruit spreekt geen noeste voorkeur voor gelijkheid maar een aarzelende erkenning van groepsbelang. Roeland wenst *protectie*. Hij moet niets hebben van linkse rakkers die de deur wijd openzetten voor buitenstaanders zoals jongeren, hoger opgeleiden en vreemdelingen. Hij plukt onverschillig, zonder dankbaarheid of nostalgie, de vruchten van verplichte inkomensoverdrachten en uniforme lonen, of wat daarvan over is. Daar komt nog bij dat hij teleurgesteld is in wat de "welzijnsrevolutie" of "rechtenrevolutie" wordt genoemd: De nieuwe rechten voor criminele verdachten, gevangenen, vrouwen, armen, etnische minderheden, studenten, homoseksuelen, gehandicapten, geestelijk gestoorden en zelfs dieren. Het aanvankelijke begrip is omgeslagen in weerzin. Roeland begint zich een kleine man te voelen, gepasseerd door slimmeren op het werk en in de steek gelaten door volkspartijen die het politieke midden verloochenen.

Dina vindt dat zij pech heeft. Want zij is afkomstig uit een familie zonder vermogen, beschikt niet over rendabele talenten en heeft vaker een strop dan een meevaller. Neen, dan mag zij nog van geluk spreken dat zij van kindsbeen af een sterke wil heeft en tomeloos energiek is! Zij voelt zich eerder uitgebuit dan persoonlijk gediscrimineerd. Het kostte haar overigens jaren om te snappen hoe zulke verdelingsmechanismen werken. Dina is feminist omdat zij gelooft in seksuele gelijkheid. Het punt is echter dat Dina zich bijzonder kwetsbaar weet, ook in verhouding tot bepaalde categorieën vrouwen. Zij moppert en klaagt maar houdt zich afzijdig van de politiek. Het rondkomen van dag tot dag gaat voor. Dina raakt er zelfs een beetje aan gewend. Zij wil absoluut niet terug naar haar ex (en zou daarvan trouwens financieel niet veel wijzer worden). Maar zij zou wel willen dat haar zogenaamde zaakwaarnemers, de politici die opkomen voor bijstandsmoeders en alleenstaande werkende moeders, om te beginnen eens iets concreets doen voor de meest kwetsbaren. Hogere bijstand, gratis gezinshulp en crèche, kwijtschelding van schulden, zulke dingen. Dina wil, kortom, dat er voorrang wordt gegeven aan de meest kwetsbaren.

Kennelijk loopt Dina warmer voor een bestrijding van de denivellering dan Simon en Roeland. Maar het verschil is bij nader inzien gering. Want voorrang voor de meest kwetsbaren (ook wel humanitarisme genoemd of solidarisme) is op zichzelf iets heel anders dan streven naar gelijkheid. In het eerste geval wordt een groter gewicht toegekend aan de baten van die mensen die tekort komen. Het is verkeerdt dat er tekorten zijn. Dit tekort wordt bepaald met een maatstaf, bijvoorbeeld absolute bevrediging van basisbehoeften. In het tweede geval wordt een groter gewicht toegekend aan gelijke baten. Het is verkeerdt dat bepaalde mensen minder hebben of zijn dan andere mensen.<sup>(3)</sup> Deze ongelijkheid wordt bepaald met een maatstaf, bijvoorbeeld relatieve bescherming van burgerlijke rechten. Dina's egalitarisme is dus niet alleen zwak omdat zij geen middelen heeft haar politieke eisen kracht bij te zetten, maar ook omdat zij bewust een beperking oplegt aan die eisen.

Uit de verhalen die Simon, Roeland en Dina over zichzelf en elkaar vertellen komt naar voren dat ze de economische gelijkheid niet of nauwelijks als een aantrekkelijk ideaal opvatten. Dat komt omdat ze niet, of niet langer, geloven dat deze gelijkheid goed is voor henzelf, voor de groepen waarvan ze lid zijn en voor de samenleving als geheel. Ik constateer dat hier sprake is van een paradoxale combinatie van *feitelijke ongelijkheid en ongewenste gelijkheid*. Simon, Roeland en Dina zijn zeer ongelijk aan elkaar, en toch streven ze niet naar opheffing van de belangrijkste ongelijkheden. Ze zijn allen rationeel maar ze zien gelijkheid niet als een dwingend individueel of collectief doel. Dit is geen fabel maar een feitelijke tendentie, ook in Nederland. Het Sociaal Cultureel Planbureau signaleert dat de inkomensgelijkheid sinds de tweede helft van de jaren tachtig licht is afgenomen. Dit is een breuk in de Nederlandse trend van 1959 tot 1983. In de jaren tachtig tekende zich ook een grotere acceptatie van inkomens-, bezit- en standsverschillen af. Want tussen 1985 en 1991 is het aantal mensen dat verkleining van deze verschillen wil alsmede een ingrijpend nivelleringsbeleid van de overheid gedaald of door alle schommeling heen constant gebleven.<sup>(4)</sup>

Het gaat me hier niet om de nadere onderbouwing van dit gestileerde feit of de verklaring ervan. Ik beperk me tot een bepaalde uitleg. Een *egalitarist* ziet de inhoudelijke gelijkheid in het economisch leven als een afzonderlijke doelstelling van de rechtvaardige politieke gemeenschap, naast zulke doelstellingen als veiligheid en persoonlijke vrijheid. Hij verdedigt de opvatting dat gelijkheid voor de wet en politieke gelijkheid in de democratie niet *genoeg* zijn. Uit een algemener idee over het goede vloeit ook een bepaalde specificatie van de formele gelijkheid (gelijke behandeling van gelijke gevallen) voort. Een voorbeeld hiervan is het beginsel van *gelijke kansen*. Allen met een gelijk talent of gelijke bereidheid dit talent te gebruiken, behoren gelijke toegang te krijgen tot de mededinging om economische posities, ongeacht persoonlijke karakteristieken die niet ter zake doen: klasse of vermogen, regio, sekse, seksuele voorkeur, ras, etnische achtergrond of godsdienst. De werkingssfeer van zo'n beginsel van

economische gelijkheid is niet plaatselijk maar algemeen, want omvat het hele economische stelsel van een rechtvaardige politieke gemeenschap. Economische gelijkheid maakt hoe dan ook verschil voor de wenselijke inrichting van de samenleving, in het bijzonder voor de verdelende functie van de overheid.

In de ogen van de *anti-egalitarist* is het goede leven helemaal niet gediend met economische gelijkheid. Zulke gelijkheid heeft geen intrinsieke waarde, kan niet gefundeerd worden op de wilsovereenstemming tussen rationele en redelijke mensen (zeker niet als die mensen verteerd worden door haat en opportunisme), is onvermijdelijk verbonden met teveel onvrijheid, verlies van totale baten en gewelddadige strijd, en is uiteindelijk overbodig als meer bescheiden idealen omtrent burgerlijke gelijkheid ten volle worden gerealiseerd.

Als mijn geval van Simon, Roeland en Dina representatief is (wat ik verder aanneem), dan houdt het in dat de bestaande herverdeling niet gedragen wordt door positieve overtuigingen die in brede kring worden gedeeld en die wortelen in levensbeschouwingen: concepties van het goede leven. Dit is het gelijk van de anti-egalitaristen, met of zonder triomfalisme. En dit is tevens een tendens met op termijn een *verwoestende* werking op het egalitarisme als vooruitgangsgeloof, deel van de individualistische cultuur, economische wetmatigheid en fundamentele kracht in de democratie.

### *Het verdelingsprobleem in termen van het humanisme*

Zelf ben ik egalitarist. Ik tel dus mijn bange dagen sinds 1975, het meest genoemde omslagpunt in de expansie van de verzorgingsstaat en uiterekend het jaar waarin ik toetrad tot de sociaal-democratie. Maar op mijn beste momenten, als ik lekker heb geslapen, helder denk en de hele wereld aankan met mijn gevoel, geloof ik dat de mensen een bepaalde economische gelijkheid behoren te willen scheppen en handhaven. Nu is het *gegeven* dat Simon, Roeland en Dina liever wat anders willen. Hoe kan ik hen overreden, zonder zelf te beschikken over het natuurlijke economische inzicht van Jan Pen uit Groningen? <sup>(5)</sup>

Het antwoord op deze vraag hangt maar ten dele af van bijscholing in de economische theorie. Het volgt vooral uit de rol die men geeft aan de politieke filosofie, de humanistische regels voor argumentatie die men zichzelf oplegt en de conceptie van het goede leven die men propageert. Om het verdelingsprobleem in humanistische termen te kunnen stellen en zichtbaar te maken, is het nodig om elke van deze voorwaarden te formuleren en te verdedigen.

In de eerste plaats ga ik ervan uit dat vrijwel alle politieke filosofie een kritische uitleg geeft. Steeds wordt een onderscheid gemaakt tussen de *gegeven* voorkeuren van mensen en hun tegenfeitelijke voorkeuren. Dat zijn de voorkeuren die men zou hebben als men bepaalde moreel geldige eigenschappen ten volle zou gebruiken, zoals consistentie, geïnformeerdheid, toekomstgerichtheid, zuiver

egoïsme, inlevingsvermogen, onpartijdigheid, besef van wederkerigheid, traditionalisme, historisch besef, gezond verstand, autonomie, gezamenlijk besef of besef van persoonlijke integriteit. Zelfs deze lijst is nog niet uitputtend, en de mensbeelden, de modellen voor ethische argumentatie en de meningen over de precieze inhoud van morele gedragsregels lopen uiteen. Maar de inzet is steeds dezelfde: De *tegenfeitelijke* voorkeuren zijn een hulpmiddel om, via een confrontatie met de gegeven voorkeuren, op het spoor te komen van de *weloverwogen overtuigingen* hun publieke en politieke overtuigingen. <sup>(6)</sup>

Het komt er dus op neer dat ik vanuit een of ander ethisch gezichtspunt mag proberen om Simon en de anderen de spiegel van hun hypothetische morele verdelingsvoorkeuren voor te houden, hun eigenlijke verdelingsproblemen vast te stellen en voorstellen te doen over de mogelijke oplossing van die problemen die het beste aansluit bij hun weloverwogen overtuigingen. Hoe voorstelbaar de verlangens naar onderscheid (Simon), protectie (Roeland) en *voorrang voor de meest kwetsbaren* (Dina) ook zijn, ze zijn niet heilig. Want dat zou de ethische goedkeuring impliceren van Simon hardvochtige terugtrekking, Roelands groepsegoïsme met xenofobe trekjes en Dina's teruggang van politieke zwijgzaamheid naar lijdelijkheid. Ik houd het erop dat mijn gerichtheid op de weloverwogen overtuigingen van Simon en de anderen bij hen wel door de beugel kan, zolang ik hen als *gesprekspartners* beschouw en ook bereid ben om in een conversatie mijn eigen egalitarisme ter discussie te stellen en eventueel *op te geven*.

In de tweede plaats ga ik uit van de politieke filosofie van het *humanisme*. Deze filosofie is bijzonder omdat ze twee veronderstellingen maakt en oplegt aan haar eigen kritische redenering. De veronderstellingen appelleren enerzijds aan de fundamentele overtuigingen van beschaafde mensen in de politiek en houden anderzijds de filosofen zelf zuiver en beschermen hen tegen gebreken die ze delen met gewone mensen: betweterigheid, schijnheiligheid, snobisme, oplichterij of erger: verraad, censuur, onderdrukking en totalitaire verleiding. <sup>(7)</sup>

De eerste veronderstelling is het *ethisch-individualisme*. Dit individualisme houdt in dat elk geloofwaardige doelstelling van een politieke gemeenschap behoort te steunen op de geopenbaarde waarderingsoordelen van *soevereine* individuen en, indien mogelijk, hun gemeenschappelijke waardering. Het ethisch-individualisme zegt dat al het goede uiteindelijk teruggaat tot afzonderlijke personen, dat de mensen vanaf de jaren des ondersheids een morele persoonlijkheid ontwikkelen (hetgeen met zich brengt dat ze leren de ontwikkeling van elkaars morele persoonlijkheid te respecteren), en dat elke sterke evidentie ten aanzien van het goede van een persoon gebaseerd is op uitdrukkelijke voorkeuren: elke echte persoonlijke expressie van welke soort van voorkeur dan ook geeft meer betrouwbare evidentie over iemands idee van het goede dan de voorkeur van iemand anders. Het ethisch-individualisme ontleent zijn kracht aan het centraal



stellen van de mens als persoon en het afwijzen van het organische groepsbeeld (de samenleving als één grote persoon en de geschiedenis als de realisering van diens wil) en van alle vormen en gradaties van bemoeizucht. De tweede veronderstelling is de *gelijkwaardigheid* tussen alle leden van de menselijke soort in de ruimste betekenis. Dit houdt in dat in gelijke mate wordt rekening gehouden met elk relevant aspect van elk mens in relatie tot haar- of hemzelf en andere mensen, met name met de vitale belangen van eenieder. Gelijkwaardigheid is een oud humanistisch beginsel. Er zijn thans vele formuleringen van het principe in omloop die een algemeen recht op gelijkheid invoeren. Dit is een moreel recht dat niet voortkomt uit bijzondere verhoudingen of interacties tussen mensen maar volgt uit een algemene trek van de menselijke natuur, zoals doelgerichtheid, handelingsbekwaamheid of het vermogen om gevoelens te hebben, zoals plezier en pijn. De meest gangbare formulering is thans Dworkins beginsel van gelijke betrokkenheid en respect.<sup>(8)</sup>

Ik vermoed dat Simon, Roeland en Dina het verwelkomen dat ik hun opvattingen over het goede leven serieus neem door ze als soevereine individuen te zien die tenminste zoveel waard zijn als andere individuen. Maar pal aan het begin van de eerste discussieronde tussen mij en het trio wordt meteen al *ontkend* dat individuele soevereiniteit en gelijkwaardigheid mogelijk en wenselijk zijn. Dit argument komt van Simon, die ook dreigt de discussie te verlaten. Zijn argument getuigt ofwel van een *eilandmentaliteit* ("ik en mensen zoals ik hebben de rest niet nodig") ofwel van een *meerderwaardigheidscomplex* ("ik en mensen zoals ik zijn superieur aan de rest"). Het wordt eventueel versterkt door een bepaalde geuzenmentaliteit of minderwaardigheidscomplex bij de rest.

Zulke argumenten zijn bekend uit de literatuur over de invoering van het algemeen kiesrecht. Daaraan kunnen ook bepaalde tegenargumenten worden ontleend. Ik informeer Simon over de wederzijdse afhankelijkheid in een moderne dienstverleningseconomie, ja over draagvlakken, kringlopen en kurken waarop we drijven (waar zou het steenrijke Californië blijven zonder de tienduizenden illegale Mexicanen?).<sup>(9)</sup> Over de menselijke vermogens en noden van de rest, in het bijzonder de minst bevoorrechten.<sup>(10)</sup> Over de illusie van totale afscheiding en de gezuiverde, ongelaagde gemeenschap van degenen die het best af menen te zijn (met Kroatië, Servië, Soedan en Somalië als recentste voorbeelden). Over de strijdigheid tussen elitisme en profijt van de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid. En over de schijnheiligheid van een elitistische grondhouding: wie zijn onafhankelijkheid of superioriteit niet publiekelijk wenst aan te tonen, is kennelijk niet zeker van zijn zaak; wie het tracht aan te tonen erkent impliciet dat hij in redelijkheid niet zonder zijn gehoor kan en dat dit gehoor redelijk is. Kortom, ik doe mijn best om degene die behept is met een eilandmentaliteit of meerderwaardigheidscomplex te laten inzien dat hij theoretisch of praktisch inconsistent is.

Dat neemt allemaal niet weg dat hier in tweede instantie een *anti-humanistische* overtuiging aan het licht kan komen die weloverwogen is. Ik sluit niet uit dat er weloverwogen en ook rivaliserende houdingen van klassenbewustzijn kunnen zijn. In dat geval wordt zelfs een pleidooi voor minimale gelijkheid (waarover aanstonds meer) aan het wankelen gebracht. Ik moet dan concluderen dat Simon en ik uitgepraat zijn. Wat er dan verder gebeurt tussen ons is irrelevant voor de conclusie dat mijn filosofische onderneming heeft *gefaald*. Dit kan scherper worden gesteld. Het beslissende punt in de maatschappelijke discussie over de toekomst van de verzorgingsstaat is niet zozeer de precieze inhoud van het streven naar herverdeling maar de keuze van elke burger tussen humanisme (de politieke eenheid van de menselijke soort) of separatisme: de politieke afscheiding van soorten van burgers.

In de laatste plaats ga ik uit van een algemene conceptie van het *goede leven*. Men dient de mens niet kleiner voor te stellen dan zij of hij al is. Dat gebeurt in eenzijdige concepties zoals de *Homo Ludens* (het zoeken van plezier), de *Homo Benevolens* (naleving van de categorische imperatief) en de *Homo Economicus* (maximalisatie van welstand). Maar ik moet ergens beginnen en de grandeur van het goede leven zo simpel mogelijk voorstellen. Daarom neem ik aan dat het goede leven het zelf-gewilde leven is, met inbegrip van het zelf-onderzochte leven. Dit leven kent de volgende componenten.

Simon, Roeland en Dina moeten, net als iedereen, reageren op hun *grenzen in het universum*. Die grenzen betreffen niet alleen hun tijd, in het bijzonder de sterfelijkheid, maar ook hun kennis, hulpbronnen, macht over zichzelf, invloed op externe aangelegenheden en vermogen tot genot.<sup>(11)</sup> Mensen willen hun grenzen vinden of ontwijken, aanvaarden of verleggen. Ik specificeer dit verder niet, want het kernpunt is dat alle reacties op grenzen pogingen zijn om een *zinvol leven* te leiden. De belangen in dit zinvolle leven worden primair bepaald vanuit een *absoluut* gezichtspunt. De bron van waarden is iemands beeld van de werkelijkheid, bijvoorbeeld een religieus beeld. Het absolute gezichtspunt werpt licht op intrinsieke waarden en hun enorme (en toch moeilijk traceerbare) invloed op menselijk handelen.<sup>(12)</sup>

Simon, Roeland en Dina moeten voorts *samenleven met vreemden*, met elkaar maar ook met ontelbare anderen. Ze vormen samenlevingen, culturen en staten. Mensen willen toenadering tot elkaar of verwijdering, samenwerking of strijd. Opnieuw is hier geen specificatie nodig om te wijzen op het springende punt dat alle gemeenschapsvorming en omgang binnen gemeenschappen pogingen zijn om een *deugdzzaam of beschaafd leven* te leiden. De belangen in dit deugdzame leven worden primair bepaald vanuit een *onpersoonlijk* gezichtspunt, een positie waarin het leven van iedereen ertoe doet. De bron van waarden is iemands maatschappijbeeld. De meeste anderen in een grote groep zijn geen persoonlijke vrienden of vijanden, maar mensen die vreemd zijn aan het zelf (dit geldt ook

voor anderen die deel uitmaken van een en dezelfde natiestaat of configuratie van ruil of samenwerking). Het onpersoonlijke gezichtspunt werpt licht op de gezamenlijk gedeelde waarden en doelen alsmede de handelingen, regels en toestanden die voor de gehele samenleving goed zijn.

Ten slotte moeten Simon, Roeland en Dina hun eigen leven leiden, een leven *voor zichzelf* en niet voor derden. Ze handelen vanwege hun eigen verlangens, projecten, betrokkenheden en banden, vanwege sociale normen over wat men behoort te doen of te laten (ongeacht de gevolgen), vanwege innerlijke deugden of vanwege bijzondere verplichtingen ten aanzien van een groep van naasten, een referentiegroep zoals ouders, kinderen, echtgenoten, vrienden, partners en landgenoten. Het is niet nodig om al deze gedragsmotieven hier in verband te brengen met het streven naar persoonlijke identiteit, bijvoorbeeld een meer of minder uitgewerkt levensplan.<sup>(13)</sup> Als ze maar enigszins door de persoon worden geïntegreerd, passen ze alle in het streven een *waardevol eigenleven* te leiden. Dit is een best eigenleven, als er geen grotere waarde mogelijk is, dat wil zeggen, als de notie van maximalisatie onder randvoorwaarden van toepassing is op het betrokken individu. Het is een strikt persoonlijk eigenleven, als de desbetreffende waarden verwijzen naar het individu zelf. De invloed van altruïstische, morele en sociale waarden op de kwaliteit van het bestaan wordt hier totaal buiten beschouwing gelaten, teneinde willekeur (dubbeltelling) in de beoordeling van iemands eigenleven te vermijden. De belangen in het eigenleven van individuen, met inbegrip van uitersten als de geldwolf, de kluizenaar, en de allemansvriend, worden primair bepaald vanuit een persoonlijk *gezichtspunt*. De bron van waarden is ditmaal het zelfbeeld. Dit werpt licht op persoonlijke waarden, eigen doelen, en handelingen, regels en toestanden die goed zijn voor de betrokken persoon.

Ik definieer het goede leven dus als het gewilde leven, en wel een groot complex van het zinvolle leven, het deugdzaam leven en het waardevolle leven. Ik definieer de vitale menselijke belangen als een ruim complex van absolute, algemene en (strikt) persoonlijke belangen. Een wetenschapsbeoefenaar ziet bijvoorbeeld drie kennisbelangen: hij wil bezig zijn met wetenschap om de waarheid te vinden (zinvolle wetenschap), om bij te dragen aan de oriëntatie van zijn medeburgers (deugdzaam wetenschap) en/of om aan zijn roeping te beantwoorden (waardevolle wetenschap).

Hopelijk zullen Simon, Roeland en Dina mij dit flauwe voorbeeldje vergeven. Ik denk ook dat ze het als goed nieuws beschouwen dat ik een *ruime en heterogene* conceptie van hun belangen pik. Dat scheidt de mogelijkheid om hun schade niet alleen af te meten aan een verlies van inkomen of andere zaken in hun beste eigenleven, maar ook aan het verlies van gemeenschappelijke waarde, zoals groei van politiek egoïsme (dictatuur, uitvretergedrag, eigen richting) en aan het verlies van betekenis, zoals het verlies van de vrije overtuiging dat God bestaat, dat er een Onzichtbare Hand is in het ruilverkeer en dat de automobiel een zegen voor de mensheid is.<sup>(14)</sup>

Maar ik teken hierbij wel aan dat mijn conceptie humanistisch is, in de zin dat het onpersoonlijke het *architectonische middelpunt* is. Vanuit het onpersoonlijke gezichtspunt wordt van de personen gevraagd om de ruimste vitale belangen van iedereen te verdisconteren. Daar wordt immers bepaald welke van alle mogelijke individuele doelen legitiem zijn, welke van deze legitieme doelen ofwel belangen vitaal zijn en welke vitale belangen een algemene status hebben of urgent zijn. We hebben al gezien dat het humanisme hier verzoekt om soevereiniteit en gelijkwaardigheid.

Het *filosofische probleem* van het hedendaagse egalitarisme kan nu concreet worden gesteld. Hoe kan ik aannemelijk maken tegenover Nederlanders als Simon, Roeland en Dina, die geen gelijkheid zeggen te willen terwijl de ongelijkheden tussen en om hen toenemen, dat er een ideaal van economische gelijkheid is dat bijdraagt tot de kwaliteit van hun leven, als ik vasthoud aan ethisch individualisme (in het bijzonder respect voor weloverwogen overtuigingen van soevereine mensen), gelijkwaardigheid en de centrale plaats van vitale belangen van ruime en heterogene aard?

#### *Politieke economie als toetssteen*

Er bestaat, al zult u het nog niet willen geloven, een aannemelijke en interessante oplossing voor dit probleem. Ik zal die dadelijk behandelen. Maar helaas heb ik nog een omweg af te leggen. De inhoud van economische gelijkheid is namelijk niet te verdedigen zonder een ontleding van het goede leven in termen van de *politieke economie*. Ik schets in het onderstaande een aspectbenadering die misschien niet op alle onderdelen wordt begrepen door mensen als Simon, Roeland en Dina maar die wel de gelijkheid van hun economische conditie in het volle licht zet. [De lezer die gepresseerd is vanwege een jachtige levenswijze en dat nog fijn vindt ook, verwijs ik meteen door naar de volgende paragraaf.]

#### *Toets I*

Allereerst kom ik terug op de notie van grenzen. Zoals gezegd, bepalen deze grenzen mede het zinvolle leven en passen ze bij het absolute gezichtspunt. Maar je bent humanist of je bent het niet. Ik stel dan ook voor de grenzen te ontdoen van een metafysische of religieuze inhoud en vervolgens in te vullen op een manier die recht doet aan het menselijk vermogen tot kennen en de geschiedenis van menselijke soorten en culturen. Allereerst is er dan de relatieve *schaarste*, de beperkte aanwezigheid van alternatief bruikbare middelen voor de realisering van veelvoudige en betrekkelijk dringende doelen van individuen.

Er zijn echter nog meer grenzen die in alle samenlevingen vragen om een institutionele respons en die voortdurend inwerken op het leven dat mensen leiden, kunnen leiden en willen leiden. Al de volgende grenzen zijn kenbaar en historisch situeerbaar:

- de menselijke *coëxistentie*, dat wil zeggen de kringen van samenleven waarin wederzijdse invloed, bijvoorbeeld externe effecten, onvermijdelijk zijn (met inbegrip van de aarde als de grootste kring);
- de *natuurlijke gelijkheid* tussen mensen, dat wil zeggen een bij benadering zodanig grote verscheidenheid en spreiding van menselijke karakteristieken (lichamelijke en geestelijke vermogens en daaruit voortkomende behoeften), dat een stabiele dominantie van de kant van bepaalde mensen, zoals lange mensen, uitgesloten is zonder de ondersteuning van bepaalde instituties;
- de *kwetsbaarheid* van mensen, bijvoorbeeld hun behoefte aan slaap;
- de *bepierking aan omvattende solidariteit* (alias de afwijking ten gunste van de eigen persoon), dat wil zeggen een menging van plaatselijk egoïsme en altruïsme;
- de *bepierking aan begrip en wilskracht van mensen*, dat wil zeggen een menging van gebonden rationaliteit en irrationaliteit, met inbegrip van de rationaliteit en irrationaliteit der gevoelens.

Hume noemde zulke factoren de "omstandigheden voor de rechtvaardigheid". De zin van het economisch leven is mijns inziens niets anders dan de aanpassing aan deze omstandigheden.

De toetsing van een conceptie van gelijkheid aan het *zinnvolle economische leven* verloopt dan ongeveer als volgt. Eerst moet worden uitgezocht hoe de feitelijke omstandigheden worden getaxeerd (veranderlijk of constant? Als levensvorm of levensbedreiging? Als graad van vrijheid of van druk?) en wat aanpassing precies is: berusting of strijdbaarheid? Eigen initiatief of conformisme? Er moet een beroep worden gedaan op weloverwogen overtuigingen over inschatting en aanpassing om een praktisch onderscheid te kunnen maken tussen gemeenschappelijk en publiek te bestrijden menselijke beperking en individueel en collectief zinnvolle vormen van ondervinding en bestrijding van kosten, dat wil zeggen van achterstand, frustratie, moeilijkheid, nadeel, ramp, tekort, tegenspoed en verlies. <sup>(15)</sup>

Pas daarna kan worden bepaald of de realisering van een bepaald gelijkheidsideaal voert naar de aanpassing aan omstandigheden die op langere termijn en per saldo als *negatief* worden ervaren. Leidt de gelijkheid tot overvloed of allocatieve doelmatigheid, sociale homogeniteit en nabijheid, natuurlijke variëteit, onkwetsbaarheid ofwel beheersing, versterking van de gemeenschapszin of rationalisatie van besluitvorming, allemaal zaken die er anders helemaal niet zouden zijn? Maar er is ook een tweede geval. Daarin voert zulke werkelijke gelijkheid naar de opheffing van omstandigheden die op langere termijn en per saldo als *positief* worden ervaren. Dan wordt de vraag: leidt de gelijkheid tot grotere of nodelozere tekorten, meer sociale desintegratie, meer natuurlijke dominantie, fataler lotgeval, zwakkere gemeenschapszin of dommere

besluitvorming, bijvoorbeeld meer inconsistente planning van investeringen, dan er al is? <sup>(16)</sup>

Ik kan me indenken dat de vraag rijst of deze gecompliceerde toets wel zo nodig is. Het antwoord kan kort zijn. Naoorlogse egalitaristen als Tawney, Tinbergen, Den Uyl en Crosland droomden van het eerste geval. Vandaag moeten egalitaristen echter de geschiedenis schrijven van het meest perverse schijnegalitarisme tot nu toe (het communisme) en het hoofd bieden aan nare bijverschijnselen van de sociale politiek, zoals de verstoorde arbeidsmarkt (de armoedeval, de wig tussen loonkosten en netto loon, frictiewerkloosheid) en het extra profijt van de middenklasse. Vandaar dat ook het tweede geval dient te worden bestudeerd.

### *Toets II*

Ook de notie van menselijk samenleven moet wat worden verfijnd. Het deugdzame leven is het tweede element van het goede leven en past bij het onpersoonlijke gezichtspunt.

Ik beklemtoon nogmaals dat het onpersoonlijke gezichtspunt architectonisch is. Van daaruit zijn individuele soevereiniteit en gelijkwaardigheid noodzakelijk en kunnen alle algemene belangen worden bepaald, waaronder de economisch gelijkheid. Maar aan welk samenleven, welk geheel van algemene belangen en publieke deugden (de gedragsregels wier naleving dienstig is voor de behartiging van algemene belangen), moeten wij denken? Ik stel voor om ons hier te beperken tot de *burgerlijke samenleving*. Dat is een sociale orde en politieke gemeenschap met een traditie van verbinding van twee op het eerste gezicht tegengestelde waarden: pluralisme en gelijkheid. Met het *levensbeschouwelijk pluralisme* doel ik op het veelvoud van omvattende concepties van het goede met een collectieve (metafysische, religieuze, filosofische, ideologische) of idiosyncratische inslag. Ze hebben betrekking op individuele, collectieve en algemene belangen. Ze kunnen een private of publieke status hebben. Ze zijn divers en vaak conflicterend en onderling onvergelijkbaar. In de burgerlijke samenleving wordt de bescherming en bevordering van het pluralisme als een algemeen belang gezien, zij het dat het wordt getemperd door andere algemene belangen, met name het streven naar burgerlijke en politieke gelijkheid. De burgerlijke samenleving wordt namelijk getypeerd door de volgende kenmerken.

Het eerste kenmerk is de wettelijke orde die voorziet in de bescherming van burgerlijke vrijheden. Dit omvat persoonlijke veiligheid (vrijheid van geweld, vrijheid van willekeurige beslaglegging op persoonlijke eigendom), vrijheden van geweten, denken, meningsuiting en godsdienst, wettelijke rechten zoals eigendomsrechten en het recht om een proces aan te spannen voor de rechter op gelijke voorwaarden met ieder ander - gelijkheid voor de wet - en economische vrijheid: De vrijheden van beweging, beroepskeuze en contractsluiting. Dit eerste

kenmerk wordt wel aangeduid als de heerschappij van het recht alias de *burgerlijke rechtsgelijkheid*.

Het tweede kenmerk is recenter. Dat betreft de politieke vrijheden die samengaan met een democratische grondwet, representatieve democratie en politiek via facties en partijen. Te denken valt aan de vrijheden van vergadering, demonstratie en vereniging alsmede het algemene kiesrecht en andere rechten die verband houden met gelijke deelname aan het openbaar bestuur. Hier horen ook de vrijheden van organisatie en staking, die te maken hebben met de politiek binnen de kapitalistische ondernemingen en arbeidsverhoudingen van de burgerlijke samenleving. Het tweede kenmerk kan worden aangeduid als de *burgerlijke politieke gelijkheid*.

Het laatste kenmerk is het samenstel van *gescheiden praktijken*. Dat zijn institutionele interactiepatronen met eigen regels, waaronder conventies, tradities, normen, morele stelregels en organisatorische voorschriften. Samen resulteren die in een heterogene verdeling van verantwoordelijkheden, gedragsprikkel, doelen en bezigheden. Deze verdeling in de burgerlijke samenleving kan versimpeld worden weergegeven met een dualistisch beeld van systematische scheiding tussen:

- de staat (het regeringsapparaat) en de samenleving;
- de markteconomie en de verenigingsdemocratie;
- de publieke sfeer en de private sfeer;
- de huishoudingen (bedrijven, gezinnen) en de natuurlijke personen;
- elke andere combinatie van de bovenstaande praktijken, zoals de scheiding tussen staat en markt.

De praktische scheiding manifesteert zich in specifiek gedrag, namelijk de periodieke wisseling van sferen, de overstap van praktijk A (zeg de huiselijke kring) naar praktijk B (zeg de werkkring) en weer terug. Dit gaat steeds met verschuiving van betrokkenheid gepaard: Men gedraagt zich in de sfeer van de staat anders dan in de sfeer van de burgerlijke samenleving (zoals de vrije markt), in organisaties zoals de onderneming weer anders dan in het gezin, en in het gezin weer anders dan in de gedeelde intimiteit en daar weer anders dan in de afzondering.<sup>(17)</sup>

Aangezien niet alleen de motieven van de mensen in de diverse praktijken verschillen maar ook de regels voor juist handelen in elke praktijk, is het goede samenleven in de burgerlijke samenleving hoe dan ook onoverzichtelijk en verbrossend. Er worden, kortom, hoge eisen gesteld aan de *burgerlijke persoonlijkheid alias het "zelf" van de burger*. Dit is mijn reden voor een tweede toets in de normatieve gelijkheidstheorie. Is de economische gelijkheid verenigbaar met de *burgerlijke opvatting over deugdzame of beschaafde deelname aan het economische stelsel*? Mag, om een voorbeeld te geven, een

progressieve arts die bereid is zijn fiscale bijdrage te leveren aan een sociale politiek daarnaast het onderste uit de kant halen in zijn praktijk, ten koste van onverzekerde of duur verzekerde arme patiënten? Mag hij zijn kinderen naar speciale particuliere scholen sturen, teneinde zijn concurrentievoorsprong op een zinniger manier over te dragen dan via belastbare en verkwistbare nalatenschap, onbeheersbare overdracht van rendabele genen, tijdsintensief en amateuristisch eigen onderricht, en goede maar voor alle jongeren toegankelijke en niet excellerende openbare scholen? <sup>(18)</sup>

### *Toets III*

Rest nog de verfijning van de notie van het waardevolle eigenleven en het persoonlijke gezichtspunt. Deze notie kan eveneens op de economie worden toegespitst, maar hoe? Ik heb hierboven aangenomen dat de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid thans tot het algemeen belang behoren, zodat de analyse kan worden gericht op de rechtvaardiging van economische gelijkheid en sociale rechten alias verzorgingsrechten (bijstand, medische zorg, huisvesting, vervoer, enzovoort). Analoog hieraan, veronderstel ik dat de *persoonlijke vrijheid* onomstreden is, in de zin dat ze tot ieders conceptie van het (strikt) persoonlijke waardevolle eigenleven behoort. In navolging van Will Kymlicka, zie ik het persoonlijke belang bij deze vrijheid als de mogelijkheid om van binnenuit te leven, dat wil zeggen in overeenstemming met een authentiek geloof over al het waardevolle in het leven, en als de mogelijkheid om dit geloof te onderzoeken en te herzien in het licht van welke culturele informatie, voorbeelden en argumenten dan ook. <sup>(19)</sup>

Ik haast me hieraan toe te voegen dat deze veronderstelling ook de mogelijkheid behelst van nadelige vrijheid (hoe te kiezen uit twintig soorten bier met ongeveer dezelfde smaak?) en vrijwillige rationele onderwerping. Mijn derde en laatste toets eist nochtans dat de economische gelijkheid op een of andere manier wordt gerechtvaardigd in termen van *de waarde van een vrij economisch eigenleven voor het individu*. Het egalitarisme behoort, anders gezegd, een nadere uitleg van het *liberalisme* zijn. Het behoort uit te gaan van een voor de goede democratische staat representatieve specificatie van de vrijheid als bron van het waardevolle leven.

Er rijst hier een probleem, dat technisch bekend staat als het neutraliteitsprobleem. Betekent de officiële aanvaarding van de vrije schepping van persoonlijke waarde door de staat (een orgaan dat de dwang als uiterste ratio heeft), dat het pluralisme wordt belemmerd, in het bijzonder niet-liberale levensovertuigingen in de samenleving? Dat vraagstuk staat momenteel op scherp in de getroebleerde verhoudingen tussen de liberale rechtsstaat en het Islamitische volksdeel in Westerse landen. Vanuit de hoek van het liberalisme kan het slechts worden opgelost met een expliciet mensbeeld dat geschraagd wordt door algemeen gedeelde weloverwogen overtuigingen. Bij de verdediging van



andere liberale doelen zoals pluralisme en niet-economische gelijkheid is het nooit anders geweest.

Vrijwel alle hoofdvragen zijn hier nog open. Bij wijze van aanloop naar mijn conclusie, stipuleer ik de belangrijkste. *Wat* dient er nu precies op een zo hoog mogelijk niveau te worden genivelleerd? De negatieve vrijheid in combinatie met economisch welzijn, bijvoorbeeld materiële zekerheid, de bevrediging van basisbehoeften, eerlijke beloning in de beroepssfeer of de beschikking over een substantieel basisinkomen? De negatieve vrijheid in combinatie met levenskansen, waaronder faire kansen op de arbeidsmarkt? De positieve vrijheid als het vermogen om volwaardig te functioneren (de levensstandaard), als de gelegenheid om volmaakt rationele en strikt persoonlijke behoeften te bevredigen, of als de vrije keuze in een economische context met zo min mogelijk maatschappelijk onbeheerste, arbitrair verdeelde of anderszins ongerechtvaardigde restricties? Er is behoefte aan een scherpe afbakening van het algemene belang bij de *economische vrijheid*, opgevat als aanvulling op de gevestigde negatieve vrijheid van burgers (niet als vervanging daarvan). Vooralsnog staat deze vrijheid beter maar ook vager bekend als de reële, materiële, waardevolle negatieve, positieve of echte vrijheid.

### *Humanistisch liberalisme als dynamische oplossing*

Simon, Roeland en Dina worden ongeduldig. Tot nu toe liep het gesprek verbazend gesmeerd. Simon heeft zijn kritiek op het humanisme gematigd. De anderen hebben mijn profiel van hun levensloop nog wat bijgesteld en ze hebben in een ingelaste informatieve discussieronde allemaal de moeite genomen zich een beetje te verdiepen in de politieke economie. "Wel, wel,... eens even narekenen: Dus we hebben allemaal 6 omstandigheden, 3 kenmerken van burgerlijkheid en maar 1 leven in de economie?" Maar de onwelwillende vragen blijven niet uit. Is er wel een conceptie van economische gelijkheid die voldoet aan dat humanisme van jou en die economisch haalbaar is als we die lastige economische toetsing uitvoeren? En is dat liberale egalitarisme van jou, die nieuwe synthese van vrijheid en gelijkheid, niet per definitie vaag? Kortom, is de economische gelijkheid niet *onbepaald of leeg*?

Mijn antwoord is de volgende demonstratie van de inhoudelijke onderscheidingskracht van humanisme en (liberale) politieke economie. Om te beginnen, wil ik laten zien dat Simon, Roeland en Dina gelijk hebben als ze *afscheid* willen nemen van de onverkorte gelijkheid van inkomen en vermogen en de onverkorte gelijke bevrediging van subjectieve voorkeuren, twee nog altijd populaire opvattingen ter linkerzijde. Daarna presenteer ik mijn eigen beeld van historische *ontwikkeling* van het egalitarisme. Dat is af en toe wat dromerig (esthetisch zou Pen zeggen). Maar het komt er wel op neer dat ik Simon, Roeland en Dina confronteer met de reële keuze tussen drie beginselen: een

gelijkheidsminimum (procedurele gelijkheid), dit minimum plus hulpbrongelijkheid, en een gelijkheidsmaximum dat vriendelijke gelijkheid heet.

Eerst de *onverkorte gelijkheid van welstand*. Met een beetje economische kennis kan men begrijpen dat het bereiken en vasthouden van een door en door gelijke verdeling van welstand tussen personen of huishoudens, dat wil zeggen van alle hoofdbestanddelen van inkomen en vermogen, een reusachtige samentrekking van macht bij de overheid impliceert. Dit leidt weer tot een aanzienlijke vermindering van de negatieve vrijheid van de burgers. Ze worden sterk gehinderd om te werken, een beroep uit te oefenen, zich te verplaatsen, te ondernemen, handel te drijven, contracten af te sluiten, te concurreren en te consumeren. Het economische motief, de neiging van burgers om hun eigen economische omstandigheden zelf te verbeteren, wordt onderdrukt. Voorts is een uniforme welstand is niet alleen in strijd met de negatieve vrijheid in het economische leven maar ook met de positieve. In een economie met gelijke economische vrijheid, zeg een economie met een reëel basisinkomen dat de elementaire kosten van bestaan vergoedt, zal vroeg of laat een ongelijke verdeling van inkomen en vermogen ontstaan die verband houdt met aanvaardbare voorkeurs- en keuzeverschillen tussen soevereine en gelijkwaardige mensen. Degene die in de optimale economische orde voor rust en zekerheid kiest, wacht bijvoorbeeld een lager welstandspeil dan het peil van degene die voor avontuur en risico kiest en daarbij succes boekt. <sup>(20)</sup>

Ook de *onverkorte gelijkheid van economisch geluk* valt af, met een redenering die verwant is aan de voorgaande kritiek op welstandsegalarisme. Stel dat elk welvaartsverschil tussen de leden van elk paar van burgers kan en moet worden opgeheven, hoe futiel dit verschil ook is. Wat is dan nog de zin van persoonlijk initiatief, de zelfbeheerste aanpassing aan de omstandigheden der rechtvaardigheid? Vergt zo'n radicaal geluksbeleid niet een overheidsmacht over de private sfeer die in een burgerlijke samenleving onmogelijk en onwenselijk is? Wordt de waarde van het vrije economische eigenleven van eenieder niet uitgehold? <sup>(21)</sup>

Veel beter verdedigbaar dan onverkorte gelijkheid van welstand of welvaart is het idee van geleidelijke *morele ontwikkeling* van mensen en hun samenlevingen van procedurele gelijkheid via hulpbrongelijkheid naar vriendelijke gelijkheid. Het startpunt van deze ontwikkeling van de moraal is de *procedurele* gelijkheid. Men aanvaardt dan dat in de burgerlijke samenleving zowel de wens als de mogelijkheid aanwezig zijn om aan elke deelnemer aan het economisch leven het respect te geven dat haar of hem toekomt op grond van de reeds verworven status van rechtspersoon en kiezer. De procedurele gelijkheid kan kort worden omschreven als een zodanige samenstel van procedures voor de toedeling van economische middelen, dat iedereen in de economie de status van *burger* behoudt.

Het economisch leven van een burgerlijke samenleving wordt geordend door mechanismen als de markt, de overheidsbegroting, de onderhandeling en het hulpbetoon. Maar hoe geordend dit leven ook is, het blijft altijd dynamisch, spontaan (of wild), onzeker en hard. Er zullen altijd *verliezers* zijn. De procedurele gelijkheid zorgt er dan voor dat deze verliezers hun status als burger (welke hun al toekomt op grond van de burgerlijke rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid) daadwerkelijk houden. Ze wordt belichaamd door bijzondere procedures met betrekking tot concurrentie tussen ondernemingen (eerlijke concurrentie bijvoorbeeld), contractuele onderhandelingen (arbitrage door een onpartijdige derde), ruil op de arbeidsmarkt (procedures voor sollicitatie, staking en ontslag), management (medezeggenschap bij reorganisatie en bedrijfssluiting), agressief gedrag of dreiging daarmee (geregelde echtscheiding) en bestaanszekerheid (algemene bijstand, verzekeringsplicht), en zo voort.

Procedurele gelijkheid levert een *minimale* bijdrage aan het goede leven. Als het humanisme in de economie serieus genomen moet worden, dan dwingt dit tot het doortrekken van de rechtsgelijkheid en politieke gelijkheid naar de regels voor conflictbeslechting in het economisch leven. Dat is genoeg.

Deze filosofie wordt thans uitgedragen door Michael Walzer, Stuart Hampshire en David Miller. In Nederland wordt het ministelsel (een basisverzekering voor ziekte, werkloosheid en arbeidsongeschiktheid op het niveau van de bijstand) met een soortgelijke redenering gemotiveerd. Uit het werk van de genoemde auteurs blijkt evenwel dat de procedurele gelijkheid veel *rekbaarder* is dan men op het eerste gezicht zou denken. Hampshire verstaat eronder de afwezigheid van moord en het vernietigen van leven; gevangen houden, aan slavernij onderwerpen; hongersnood; armoede; lichamelijke pijn en marteling; dakloos zijn en het zonder vrienden zijn. Hij neemt echter waar dat het gelijkheidsminimum thans is uitgebreid met de afwezigheid van absolute monarchie, onbepaalde werkdagen onder vernederende omstandigheden, beloningsdiscriminatie van vrouwen en plutocratie (politieke macht van superrijken). In de hand van Miller wordt de procedurele gelijkheid van Walzer een pleidooi voor oude burgerlijke rechten en universele welzijnsrechten.<sup>(22)</sup> Met de pen van de Amerikaanse publicist Mickey Kaus wordt ze eerder een aanval op de strategie van gelijkheid door herverdeling en onderwijsbeleid (nieuwe meritocratie). Hij bepleit een sociale gelijkheid in een publieke sector die op zichzelf al kwalitatief is verbeterd: de democratisering van het leger, de openbare school en de openbare ruimte (bibliotheek, park, openbare weg, en dergelijke).<sup>(23)</sup>

Hier is de Achilleshiel van de procedurele gelijkheid al te zien. De procedurele egalitaristen kunnen niet goed uitleggen waarom procedures als het gewaarborgde bestaansminimum de *uiterste consequentie* zijn van het humanisme. De procedurele egalitarist beweert dat het maatschappelijk debat over de bestaande bezitsverhoudingen om de wenselijke bevrediging van

economische basisbehoeften draait en het daarmee samenhangende evenwichtige patroon van eisen en offers. Men mag, zo luidt de redenering, niet teveel vragen van degenen die beter en best af zijn (Roeland en Simon dus) als de bezitsverhoudingen voor de rest rechtvaardig zijn. En dat zijn ze, door toedoen van de hierboven genoemde procedures. Stel nu dat er mensen zijn, met name mensen die het slechtst af zijn (Dina dus), die meer gelijkheid wensen dan alleen de gelijkheid die ontstaat door de procedurele bescherming tegen elementaire onvrijheid, onzekerheid en frustratie. Dan heeft de procedurele egalitarist niet meer te bieden dan de constatering dat er een conflict is en dat bij de beslechting daarvan bepaalde spelregels in acht moeten worden genomen: de vreedzame coëxistentie, de unanimiteitsregel, het compromis, de wederzijdse aanpassing, en zo meer. Dat is een mager en hoogstens indirect antwoord op de inzet van het conflict, namelijk de wenselijkheid van hervorming van eigendomsverhoudingen.

Zo heb ik mezelf ineens getrokken in het vaarwater van het radicale egalitarisme. Dat beweert van oudsher dat elementaire achterstelling niet de enige conditie is waaronder de bestaande bezitsverhoudingen te weinig gelijk zijn. Ik sta stil bij de radicale conceptie van gelijkheid van de moraalfilosoof Martha Nussbaum. Wanneer de burgerlijke samenleving op een bepaalde tijd en plaats een ideale toestand nadert, dan blijkt het zowel politiek wenselijk als mogelijk te zijn om de stap te zetten naar *vriendelijke* gelijkheid. Dit is een zodanige omvattende en gedetailleerde toedeling van economische middelen, dat elke burger in staat is te kiezen voor een volwaardig menselijk functioneren (in een precieze publieke betekenis hiervan) en vervolgens (op) te bloeien in de zelf gekozen richting. De vriendelijke gelijkheid levert een *maximale* bijdrage aan het goede leven. Als het humanisme serieus moet worden genomen in de economie, dan dwingt dit tot de transformatie van het gehele economische leven tot een egalitaristisch rijk van het welzijn. En minder niet.

Nussbaum heeft in een serie artikelen aangegeven wat de vriendelijke gelijkheid inhoudt. Zij noemt tien menselijke vermogens, waaronder de vermogens om een goede gezondheid te hebben, om te leven met betrokkenheid bij dieren, planten en de natuur als geheel, en om te lachen, te spelen en te genieten van ontspannende bezigheden. De overheid dient zulke vermogens met universalistische programma's te bevorderen. Ik weet niet zeker of calvinisten in Nussbaumland zouden kunnen leven, een land waarin de overheid de dolle pret subsidieert. Mijn kritiek luidt dat calvinisten hier ten onrechte niet als gelijkwaardige burgers worden gezien. Maar laat ik een ander kritiekpunt uitwerken dat minstens zo belangrijk is.

Nussbaum noemt als voorbeeld de bestrijding van *analfabetisme* onder vrouwen in een dorp in Bangladesh. Hier traden beleidsonderzoekers op, en wel academisch gevormde vrouwen uit het buitenland. Die verdiepten zich intens in het leven van de vrouwen, onderhielden een dialoog met hen waarin existentiële

ervaringen werden uitgewisseld, en brachten een omwenteling van de man-vrouwrelaties op gang. Zo'n neo-aristotelische aanpak wordt vervolgens algemeen aanbevolen als een "uitnodiging tot deelname aan een avontuur in bezinning".<sup>(24)</sup>

Het voorbeeld laat zien dat Nussbaums egalitarisme een wereld vooronderstelt waarin de koude solidariteit wordt aangevuld door de *warme solidariteit*. Het is niet genoeg om de procedurele gelijkheid van een liberale waarborgstaat te verbeteren, via de rechten op welzijnsmogelijkheden, dwangmatige regelingen, universele overdrachten, publieke verstrekkingen, en dergelijke. Voor de soepele werking van dit grotere maar nog altijd "koude" bestuurlijke systeem is ook een grote mate van "warme" solidariteit nodig. Dat is een combinatie van alomtegenwoordig inlevingsvermogen, zorgzaamheid op het niveau van de burgerlijke samenleving en dat van de staat, bereidheid tot verschaffing van strikt persoonlijke gegevens bij de burgers, inzet van betrokken overheidsfunctionarissen, en edelmoedigheid aan de zijde van de gevers plus dankbaarheid aan de zijde van de ontvangers. In Nussbaums voorbeeld gaat het om de warme solidariteit tussen vrouwen en tussen geëmancipeerde mannen en vrouwen.

Maar wat gebeurt er als deze warme solidariteit tekort schiet en Nussbaums oproep tot psychische en institutionele omwenteling op de korte termijn niets uithaalt of aanslaat maar op de lange termijn, als de euforie gezakt is, niet doorwerkt? Zij moet dan, om de stabiliteit van haar universalistische beleid veilig te stellen, terugvallen op de methode van politieke regulering, met alle nadelige gevolgen van dien voor de *privacy* van de burgers. Uiteraard wenst Nussbaum deze consequentie te vermijden, maar dan heeft zij een nadere analyse nodig van het voortbestaan van haar egalitaristische stelsel in de werkelijke burgerlijke samenleving onder de werkelijke omstandigheden voor de rechtvaardigheid met de zich werkelijk ontwikkelende persoonlijkheden, zeg de mensen die in de OESO-landen wonen. Ziehier een grote ongeregelde kwestie, die overigens ook het pleidooi voor warme solidariteit van sociaal-democraten als Pierre Rosanvallon en christen-democraten als Anton Zijderveld ondergraaft.

Het moge duidelijk zijn dat vriendelijke gelijkheid de realisering van enige *utopische* condities vergt. Deze condities betreffen niet alleen de warme solidariteit maar ook het niveau van de technisch-economische ontwikkeling en de consensus over een unieke, door de meeste mensen onderschreven conceptie van welzijn in ruime zin. In Nussbaums geërotiseerde visie op de politieke gemeenschap (met de Oudgriekse stadstaat en het filosofisch symposium als rolmodel) worden anonieme medeburgers en vredelievende buitenlanders behandeld als vrienden. Als Simon en de anderen niet genoeg hebben aan procedurele gelijkheid (het gewaarborgde bestaansminimum) maar die vriendelijke gelijkheid een tikje te idealistisch vinden in de era van Le Pen, de

Rushdie-affaire en Rostock, dan houden ze nog maar één conceptie van gelijkheid over.

Immers, in een tussenfase van morele ontwikkeling kan de procedurele gelijkheid worden verrijkt en de vriendelijke gelijkheid worden voorbereid. Dit gebeurt met *hulpbrongelijkheid*, een zodanig algemene en elementaire toedeling van economische middelen, dat iedereen de burgerlijke status behoudt en bovendien een redelijke mate van positieve vrijheid uitoefent. De filosofen John Rawls, Ronald Dworkin en Amartya Sen gebruiken verschillende ethische begrippen, mikpunten en indices. Maar ze hebben gemeen dat ze die variabelen gelijk willen verdelen, die de aanvoer vormen naar de positieve vrijheid van burgers in de publieke en de private sfeer. Hulpbrongelijkheid levert een *voorwaardenscheppende* bijdrage aan het goede leven. <sup>(25)</sup> Ze mikt op hulpbronnen die nodig zijn voor de economische vrijheid in verschillende of alle levensfasen. Als het humanisme serieus wordt genomen in de economie, dan dwingt dit tot het dienstbaar maken van de economie aan het streven van soevereine en gelijkwaardige mensen naar een deugdzaam samenleven en waardevol eigenleven. Meer niet.

Er is een debat gaande tussen Rawls, Dworkin en Sen over de afbakening van de hulpbronnen en de regimes voor de juiste toedeling ervan. De eerste heeft het over de *rol van de burger in een constitutionele democratie*. Rawls beweert dat zo'n burger over vijf primaire goederen moet beschikken: elementaire vrijheden en rechten; de vrijheden van beweging en beroepskeuze; de bevoegdheden en vermogens om iets tot stand te brengen die horen bij de met gezag en verantwoordelijkheid beklede ambten en posities; inkomen alsmede vermogen; en de sociale grondslagen van zelfrespect, dat wil zeggen gelijke basisrechten en publieke erkenning daarvan en van verdelende rechtvaardigheid in het algemeen. Rawls bepleit de omvorming van de kapitalistische verzorgingsstaat tot een *eigendomsdemocratie* (property-owning democracy), waarin de genoemde hulpbronnen zijn gespreid en iedereen zowel arbeider als eigenaar is en beschikt over diverse, complementaire bronnen van inkomsten. <sup>(26)</sup>

Dworkin heeft het over het *uitdagende leven* als de riskante uitoefening van eigen vaardigheden en het daaruit volgend zelfstandig presteren, als persoon en als burger, naar de eigen rationele overtuiging en onder de zachte voorwaarde van de rechtvaardigheid. Deze rechtvaardigheid bestaat in een legitieme toedeling van hulpbronnen voor de economische vrijheid in abstracte zin. Dworkin denkt aan een verdeling die gevoelig is voor aspecten van de persoonlijkheid, met name de unieke ambities van elk individu, maar ongevoelig is voor de buiten de persoonlijkheid gelegen omstandigheden: Onpersoonlijke factoren als de grond, maar ook schijnpersoonlijke factoren als handicaps, op psychische deformatie gebaseerde smaakoordelen en talenten die een surplusinkomen genereren in een markteconomie. Ongelijke ambities mogen zich mededelen aan ongelijke baten

(de een wil baden in weelde, de ander een onsterfelijke reputatie in de wiskunde), maar omstandigheden moeten voor eenieder worden uitgeschakeld of gelijkgeschakeld. Dworkin verdedigt de *uitgebreide waarborgstaat*, die niet alleen het bestaansminimum waarborgt maar ook de verzekering tegen ziekte (inkomensderving) en ziektekosten, en de verzekeringen tegen werkloosheid en arbeidsongeschiktheid. De hulpbrongelijkheid dicteert dat zulks niet aan het georganiseerde bedrijfsleven of de commercie wordt overgelaten.<sup>(27)</sup>

Sen heeft het over de *welzijnsvrijheid*, ieders vermogen om waardevol te functioneren en goede functies te hebben die tezamen het welzijn vormen, en algemener, de vrijheid om doelen te bevorderen om welke goede reden dan ook. Sens functies zijn de dingen die iemand weet te doen of te zijn tijdens het eigenleven. Sommige functies zijn heel simpel, zoals adequaat gevoed zijn, en een goede gezondheid hebben. Andere zijn ingewikkelder, zoals het bereiken van zelfrespect en het sociaal geïntegreerd zijn. Sen stelt voor om de levensstandaard te omschrijven in termen van iemands werkelijke gelegenheid om te kunnen kiezen uit bundels van welzijn. Het gaat hier om elementaire goede functies (niet ziekelijk zijn of voortijdig sterven), die wegvallen als men arm is. Een liberale egalitarist kan zich richten op deze levensstandaard. Maar hij kan ook uitgaan van een rijkere conceptie van welzijnsvrijheid, met inbegrip van het vermogen om veilig over straat te gaan, zelfstandige arbeid te verrichten of ongemanipuleerd (niet-verslavend) te kennen. In beide gevallen moet hij trachten een lijst met een open einde te maken van de diverse functies. Sen legt het accent op de *integrale economische politiek* van de rechtvaardige overheid met betrekking tot de spreiding van hulpbronnen en de bevordering van de gebruikswaarde ervan (waaronder milieubeleid). Die politiek dient de gelijke verdeling van de maximale welzijnsvrijheid, of het nu gaat om basisvrijheden (Derde Wereld, voormalige Tweede Wereld) of om een rijker samenstel van vrijheden (Eerste Wereld). Tot nu toe heeft Sen vooral studie gemaakt van de sociale politiek als ontwikkelingsstrategie in de Derde Wereld.<sup>(28)</sup>

Ik geloof dat deze gevarieerde filosofie van de hulpbrongelijkheid zal uitgroeien tot een samenhangend egalitarisme dat bijdraagt tot ieders zinvolle economische leven (aanpassing), deugdzaam samenleven (deelname aan het gemengde economische stelsel van de burgerlijke samenleving) en waardevolle economische eigenleven (vrije schepping van persoonlijke waarde). Maar er is geen ruimte meer om deze aanspraak hier gedetailleerd te onderbouwen. Ik volsta, in plaats daarvan, met mijn eigen, betrekkelijk vriendelijke inhoud van de hulpbrongelijkheid. Simon, Dina en Roeland zijn economisch gelijk aan elkaar als ze allen toegang krijgen en houden tot de volgende lijst van hulpbronnen: voedsel en water; kleding; de mogelijkheid tot rust; onderdak; geneesmiddelen en medische verzorging; vervoers- en communicatiemiddelen; de mogelijkheid tot bescherming van de jeugd, algemene vorming; beroepsvaardigheden en andere vaardigheden ten behoeve van economische zelfstandigheid en transactie (zoals

onderhandelingsvaardigheden); een klimaat van veiligheid (zoals een bepaalde werk- en woonomgeving); macht met betrekking tot de constitutionele besluitvorming over de economie; mogelijkheden tot deelname aan het economisch proces (arbeid, gezinsvorming, ondernemerschap, deelname aan maatschappelijke organisaties, concurrentie, ruil en andere typen van vreedzame interactie); privacy; eigen inkomsten en vrije tijd.

### *Een speculatie*

Er zijn stapels empirische studies waaruit blijkt dat Nederland zowel in het perspectief van haar eigen geschiedenis als in dat van de vergelijking met andere rijke landen, een *zeer sterk* gelijkheidsethos in de maatschappelijke omgang kent, een *zeer gelijke* verdeling van inkomens alsmede een zeer hoge objectieve kwaliteit van het bestaan. Verder zijn er ook stapels waaruit blijkt dat de overheid bij ons een sterke prestatie levert op het punt van de bestrijding van de armoede. Het blijkt dat Nederland, door de bank genomen, alleen maar bepaalde landen in Scandinavië moet laten voorgaan op het pad van egalitaristische beschaving. Maar het heeft weinig zin al deze spijkerharde bevindingen te melden en te inspecteren, zolang ze wegsmelten in het huidige politieke en intellectuele klimaat.

Want hoe komt het dat deze fraaie resultaten zo weinig reden geven voor intelligente behoudzucht, gezamenlijke trots en bereidheid van beleidsmakers, journalisten en academici tot promotie van het eigen model in het buitenland, eigenschappen die allemaal courant zijn in die andere ontwikkelde verzorgingsstaat, Zweden?

Wat nu al meer dan tien jaar domineert is gejammer over betaalbaarheid, roep om een nieuw stelsel van uitkeringen en subsidies, zorg over de nationale identiteit, kritiek op leiders en instellingen van de consensusdemocratie, en zelfs vrees voor getto's. Waarom is er deze sfeer van onbehagen, die doet denken aan de huidige malaise in de meest achterlijke verzorgingsstaat, de Verenigde Staten?

Mijn speculatieve antwoord zoekt het in een wijziging *binnen* de Nederlandse egalitaristische gezindheid. Daarmee neem ik afstand van de stelling dat deze gezindheid zelve aan kracht heeft ingeboet. Ik ontwaar geen anti-egalitarisme in de vorm van een opkomende conservatieve beweging of een ideologie als het sociaaldarwinisme. Zoals bekend, is het conservatisme in Nederland na de Franse bezetting altijd zwak of tamelijk sociaal voelend geweest. Evenmin bestaat er een fundamenteel antihumanisme van enige betekenis. Daarbij kan men denken aan een extreem nationalisme, een wassende racistische onderstroom in de jonge generatie (werkzoekende jongeren, studerende jongeren, werkende jongeren met een minimumloon en yuppies) of een overreactie op de problematiek rondom illegalen, opvang van migrantenstromen en allochtone misdaad en werkloosheid, en dit als opmaat tot een draconische coalitie tussen economisch bedreigde



Nederlanders en gevestigde doch geborneerde Nederlanders. De politieke weerman ziet wel een lichte toename van het besef van nationale identiteit en volkskarakter, een weerbarstig vandalisme en een zekere verharding en verzwakking van tolerantie. Maar dat telt bepaald niet op tot een tendens van breder en fundamentalistischer wordend antihumanisme.

Mijn eigen stelling luidt dat de egalitaristische gezindheid van *samenstelling is veranderd*. De welzijnsrevolutie beleefde bij ons een hoogtepunt tijdens het kabinet-Den Uyl (1973-1977). Dat was het hoogtij van de vriendelijke gelijkheid. De politieke steun voor deze gelijkheid is vanaf de tweede helft van de jaren zeventig afgekald. Egalisatie van welstand of economisch geluk wordt niet langer als serieus te nemen optie gezien. Erg dramatisch kan deze erosie echter niet geweest zijn. Het is wel waar dat het zeer daadkrachtige en neoliberaal bewogen kabinet-Lubbers (1982-1986) de koppelingen opheft en de inkomensverdeling overlaat aan het vrije spel van krachten in de markt en de overlegdemocratie. Maar daar staat tegenover dat het niet bij machte of bereid bleek om de instituties van de vriendelijke gelijkheid af te breken. Het beste bewijs is uiteraard de handhaving van de vriendelijke Wet op de Arbeidsongeschiktheid, waarmee pas in 1991 zou worden gestopt.

In de jaren tachtig groeit de onvrede hierover, zowel in de elite als in de publieke opinie. De massale inactiviteit wordt aanvankelijk primair als een economisch en financieel probleem gezien. Deze bezorgdheid wordt hoogstens getemperd door het inzicht dat hier wellicht sprake is van een onvermijdelijk nevengevolg van snelle en succesvolle vernieuwing van een economie die niet beschikt over collectieve arbeidstijdverkorting en arbeidsdeling als institutionele optie (de economische krachtcentrale Duitsland vertoont immers in de jaren zeventig/tachtig dezelfde mechanismen rondom de ontmoediging en uitstoot van arbeid).<sup>(29)</sup> Later verschuift de definitie van het probleem, want men ervaart de inactiviteit in toenemende mate als een politiek en moreel vraagstuk. Is het wel *rechtvaardig* dat zo velen die betaalde arbeid zouden kunnen verrichten dit niet doen, hetzij omdat ze hierin worden gerantsoeneerd aan de vraagzijde van de markt (waarom werk zoeken waar het niet is?), hetzij doordat ze vrijwillig de gelegenheid benutten om zich te onttrekken aan het arbeidsproces (waarom werk accepteren wanneer men allerlei rechten op overdrachten kwijt raakt?)<sup>(30)</sup>

Deze vraag raakt de kern van de crisis van ons arbeids- en zorgbestel. Is het een bevordering van het goede leven dat we de meest fitten selecteren en de rest met een uitkeringsrecht naar huis te sturen? Die crisis heeft de vriendelijke gelijkheid nagenoeg vernietigd, als men afgaat op de nieuwe politieke en maatschappelijke consensus over een kleinere rol van de staat met zijn omhulsel van belangengroepen en een grotere rol van actieve burgers, als dragers van een nieuwe publieke moraal in de marktsector en de politieke democratie.

Maar de afwijzing van vriendelijke gelijkheid bij meerderheid is de helft van het verhaal. De andere helft is de diepe en thans ook openlijke *verdeeldheid* over de keuze tussen procedurele gelijkheid en hulpbrongelijkheid. De aanhangers van de procedurele gelijkheid vinden dat er een minustelsel moet komen en een selectieve verzorgingsstaat. Waarom kinderbijslag voor rijke ouders of een algemene ouderdomsvoorziening voor rijke ouderen? Men ontwerpt een gemengd systeem: Een gewaarborgd bestaansminimum plus een publieke basisvoorziening voor sociale zekerheid plus een gereguleerde markt voor de verzekering van welzijnsrisico's. Men verwijst naar de Verenigde Staten en de vermeende steun voor dit beleid onder de bevolking.

De aanhangers van de hulpbrongelijkheid vinden dat er een stelsel moet komen van gelijke kansen op de arbeidsmarkt (waaronder opheffing van de discriminatie van allochtonen), gelijke kansen op scholing, een semi-publieke arbeidsvoorziening met plichten voor de werkgevers en een arbeids- en scholingsplicht. Men is verdeeld over de organisatie van de sociale zekerheid (voor werkloosheid en dergelijke), want een corporatistische organisatie leidt tot teveel misbruik, terwijl een étatistische organisatie teveel hoge aanspraken uitlokt. Maar men schermt met een afruil: hoe effectiever de arbeidsvoorziening, hoe minder het gebruik van de sociale zekerheid. Deze groep verwijst naar Zweden en maakt eveneens aanspraak op applaus van het brede electoraat, namelijk voor sociale vernieuwing of iets wat daarop lijkt maar met een mooier slagwoord wordt getooid.

Ik merk hierbij op dat er partiële overeenstemming kan bestaan tussen de aanhangers van een basisvoorzieningbeleid en die van een bronnenbeleid, bijvoorbeeld over de bevordering van de toetreding van studenten uit lagere milieus tot het hoger onderwijs (of een generieke beursverlaging daartoe leidt, is een andere zaak). Ik merk ook op dat de propaganda in beide kampen te wensen overlaat, als men kijkt naar de symptomen van stilstand en ontwrichting in de Verenigde Staten en Zweden en de wisselvalligheid en kneedbaarheid van de gepeilde opinies.

Maar de belangrijkste overeenkomst is dat beide stromingen zich onzeker voelen omdat er eigenlijk geen goed buitenlands voorbeeld is en omdat beide de aanspraak hebben dat ze het beste aansluiten bij de internationale tendentie van *ruige bevrijding*. Deze tendentie stipte ik al aan in mijn inleiding. In Nederland wordt deze bevrijding ontzuiling of individualisering genoemd. Het land was een verzuild terpdorp en is een lichtstad van vrijzinnigheid geworden. Dit kwam neer op de samenloop van toename van morele vrijzinnigheid in de consumptie alsmede in immateriële aangelegenheden, deregulering van markten en ondernemingen, en gebruik van de migratievrijheid. De traditie van emigratie heeft tijdens de naoorlogse modernisering langzaam maar zeker plaats gemaakt voor een traditie van immigratie. We werden eerst een voorspoedige en daarna,

zoals dat gaat, een plurale samenleving. De liberalisering wijkt bij ons op één punt af van andere liberaliserende landen. Terwijl elders nieuwe apartheid wortel schiet, leidt de afscheidingsvrijheid bij ons een slapend bestaan. Het is hier Joegoslavië niet! Tenzij men in de economische inactiviteit of de politieke lijdelijkheid een quasi-afscheiding ziet, een overdrijving die ik overlaat aan columnkeizers als H.J.A. Hofland.

Nu roepen zowel de procedurele egalitaristen als de hulpbron-egalitaristen dat hun plannen in de libertaristische tijdgeest passen en in het welbegrepen eigenbelang van de ondernemers zijn. Maar de eersten weten niet zeker of mondige mensen zich voldoende zullen bijverzekeren, en de laatsten weten niet zeker of diezelfde mondige mensen zich iets gelegen laten liggen aan arbeids- en scholingsplichten, en allebei beseffen ze dat als de andere stroming bij de tijd is, men dan zelf overbodig is geworden.

Het is, tot slot, dienstig om te onderstrepen dat de door mij geschetste verdeeldheid niet langs de splijtingslijnen van de politieke partijen loopt en zowel bij de elite als de massa vaak de gedaante aanneemt van desoriëntatie en verwarring, eerder dan van vertrouwen in de toekomst en een listige bestrijding van de andere stroming. Dit verklaart misschien ook iets van de lamheid van zowel het zittende kabinet-Lubbers/Kok (1989 tot heden) als de oppositie ertegen van de twee liberale partijen.

Ik heb niet onderzocht hoe de verdeeldheid binnen ons gelijkheidsstreven is ontstaan en hoe ze vandaag precies in elkaar steekt. Maar als politicoloog (niet als politiek filosoof natuurlijk), voorspel ik dat Nederland noch convergeert naar het federale marktmodel van de Amerikanen noch naar het communitaire staatsmodel van de Zweden, maar naar iets dat het midden houdt tussen procedurele gelijkheid (een sterk verhoogd en uitgebreid minimum) en hulpbrongelijkheid (een klein pakket van gelijk verdeelde hulpbronnen daarbovenop). Vervolgens, en ergens in de volgende eeuw, maken wij van de nood een deugd. Elke Europeaan wordt minzaam te verstaan gegeven dat dit nieuwe sociale compromis zich eigenlijk ook in hun land aftekent en dat de verbreiding van de Nederlandse oplossing de posthume ratificatie is van het verdrag van Maastricht.

### *Nog wat*

En dan is er nog wat. Een oceanisch gevoel van dankbaarheid. Ten eerste gaat mijn dank uit naar het College van Bestuur en al degenen die aan mijn benoeming hebben meegewerkt, in het bijzonder de curatoren en bestuurders van de Stichting Socrates en het bestuur van de faculteit Wijsbegeerte en Maatschappijwetenschappen. Ik noem speciaal Arie den Broeder, André Hielkema en Jacques Thomassen. Hier past ook mijn openbare waardering voor de inbreng

van de bestuurders van de Universiteit van Amsterdam, met name de Faculteit der Economische Wetenschappen en Econometrie.

Ten tweede apprecieer ik het bijzonder dat de Stichting Socrates, met name de voorzitter van haar curatorium Madzy Rood-de Boer, mij genereus de tijd en afstand heeft gegund die ik meende nodig te hebben om de toepassing van het humanisme op het streven naar gelijkheid beter te begrijpen.

Ten derde slaak ik een zucht ten overstaan van mijn leermeesters. Waarde Hans van den Doel, Jacques van Doorn en Pieter Hennipman, wat is het toch moeilijk iets op papier te krijgen dat strookt met jullie hoge standaard! Maar ik geef het niet op, want onverzettelijkheid is de eerste van de vele deugden die ik bij jullie heb gezien en die ik nog dagelijks naboots.

Ten vierde, de vakgroep Algemene Wijsbegeerte, die ik via haar voorzitter toespreek. Waarde Hans Achterhuis, ik ervaar de donderdag in Twente als mijn dagje uit. Dat komt niet alleen omdat ik dan even bevrijd ben van "dat stomme economenvolk" maar omdat ik het plezierig vind in jullie midden te zijn. Ik weet niets van hermeneutiek en jullie niets van rechtvaardigheidstheorie. Ziedaar, het begin van een lang meningsverschil tussen vriendelijke maar strenge denkers, het cement van elke echte wijsgerige gemeenschap.

\* De tekst van deze oratie is een sterk verkorte versie van Jos de Beus (1992) *Economische gelijkheid en het goede leven*. In dit spoedig te verschijnen boek vindt men een verdere uitwerking van de argumenten alsmede een uitvoeriger verantwoording in de vorm van een apparaat van voetnoten. Mijn onderzoek is mogelijk gemaakt door een stipendium van NWO. Ik dank Anton Hemerijck, Arjo Klamer en Marjon van der Velden voor retorische adviezen en excuseer me hier voor mijn hardleersheid.

#### Noten

- (1) Anthony Giddens (1991) *Modernity and Self-identity*. Stanford (CAL): University Press, pp.209-231.
- (2) Mijn vertelsel is gebaseerd op Robert B. Reich (1992) *The Work of Nations*. New York: Vintage Books.
- (3) Ook als de mensen die het slechtst af zijn meer hebben bij een ongelijke verdeling dan bij een gelijke, is de gelijke verdeling voor een strikte egalitarist beter. Hier wordt duidelijk dat humanitarisme (voorrang voor de zwaksten) en egalitarisme (gelijk delen) in de praktijk met elkaar kunnen botsen. Een zeer strikte egalitarist pleit ook voor overdrachten die de positie van degenen die het slechtst af zijn nauwelijks verbeteren maar de

- positie van de mensen die beter af zijn drastisch verslechteren. Ik dank dit inzicht aan de colleges van Derek Parfit.
- (4) Sociaal en Cultureel Planbureau (1992) *Sociaal en Cultureel Rapport 1992*. Rijswijk, pp.400, 449-450. Men stelt ook een wat sterkere nivelleringsvoorkeur vast onder vrouwen: Mijn Dina staat dus niet alleen (*aldaar*, pp.507-508).
  - (5) Jan Pen (1992) *Gelijkheid onder de mensen*. Den Haag: SDu.
  - (6) Dit gaat samen met bezinning op de evenwichtige morele orde, het geheel van instellingen in de samenleving dat het beste past bij de weloverwogen overtuigingen, en met advisering over de beste praktische methode om de bestaande orde om te zetten in een betere of best mogelijke orde.
  - (7) Vgl. Judith N. Shklar (1984) *Ordinary Vices* Cambridge: Harvard University Press.
  - (8) Ronald Dworkin (1978) *Taking Rights Seriously*. Londen: Duckworth, pp.180-183, 272-278, Idem (1983), "In Defense of Equality", *Social Philosophy and Policy*. 1, p.24 en Idem (1985), *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, p.190 e.v.,205 e.v.
  - (9) Ik ken geen rechtvaardigende kracht toe aan het voorstel van de econoom Robert Frank (1985) om degenen die beter af zijn te wijzen op de rol van degenen die slechter af zijn als de leveranciers van idolate bewondering, mythisch gezag, goddelijke almacht, enz.
  - (10) Frohlich en Oppenheimer schrijven een tekort aan steun voor herverdelingsbeleid niet alleen toe aan gebrek aan onpartijdigheid en betrokkenheid bij beleid, maar ook aan domheid: Mensen die beter af zijn weten niet welke noden er zijn en hoe mensen die slechter af zijn zich fatsoenlijk inspannen om hiervan iets te maken. Norman Frohlich en Joe A. Oppenheimer (1992) *Choosing Justice*. Berkeley: University of California Press, pp.180-182.
  - (11) Nicholas Rescher (1990) *Human Interests* Stanford (CAL), p.71.
  - (12) Ik baseer dit op Robert Nozick (1989) *The Examined Life*. New York: Simon & Schuster, p.151 e.v. De hele passage steunt echter vooral op Thomas Nagel (1970) *The Possibility of Altruism*. Princeton: University Press, p.100 e.v.
  - (13) Zie de definitie hiervan in Robert Nozick (1981), *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, p.578.
  - (14) De vormen van politiek egoïsme ontleen ik aan John Rawls (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, p. 136.
  - (15) Vgl. Martha C. Nussbaum (1986) *The Fragility of Goodness*. Cambridge: University Press en Judith N. Shklar (1990) *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.
  - (16) Ik laat een derde vraag achterwege die belangrijk is maar utopisch: onder welke omstandigheden (met veel meer solidariteit, onpartijdigheid, etc.) is het mogelijk te leven zoals wij behoren te leven?
  - (17) Albert O. Hirschman (1982) *Shifting Involvements*. Princeton (NJ):

University Press. Het verschijnsel van verschuiving van betrokkenheid is diepgaand bestudeerd door de sociologen James Coleman en Niklas Luhmann.

- (18) Rawls geeft een bevestigend antwoord zolang deze praktijken in het voordeel zijn van de minst bevoorrechten. Maar dit beginsel van compenserende ongelijkheden (hier tussen de artsenfamilie en minder gegoede families) wordt betwist door socialisten als Van den Doel, Garens en Cohen. De eerste stelt dat Tinbergens welvaartsgelijkheid, compleet met talentbelasting op basis van intelligentiemeting, de arts geen monopolie macht toestaat maar Rawls' beginsel wel. De tweede verkiest de publieke plicht tot maximalisatie van inkomen voor belastingen via uitbreiding van arbeidsuren boven de prikkel van marktconforme inkomensdifferentiatie via opdrijving van de relatieve beloning per uur. De arts is pas links genoeg als hij wat harder werkt voor hetzelfde of een lager netto inkomen. De derde is nog zoekende naar een theorie van radicale gelijkheid (gelijke toegang tot voordeel) als alternatief voor de theorie van Rawls. Misschien blijft de schoolkeuze vrij, zolang de yuppie-kinderen van de arts vanaf hun eerste baan onder hetzelfde regime vallen als hun vader. In een sterke vorm wordt de keuze van particuliere scholen aan banden gelegd totdat deze echt is gedemocratiseerd. De hamvraag is uiteraard of dit alles een civiel socialisme is, dat wil zeggen een egalitarisme dat correspondeert met het ideaal van de burgerlijke samenleving. Zie Hans van den Doel (1979) *Het biefstuksocialisme en de economie*, tweede druk. Utrecht: Het Spectrum, pp.154-161, Idem (1980) *De economie van de onbetaalde rekening*. Utrecht: Het Spectrum, pp.160-168, Joseph H. Garens (1981) *Equality. Moral Incentives and the Market*. Chicago: University Press, pp.208-210 en G.A. Cohen (1992), "Incentives, Inequality and Community", in S.M. McMurrin (red.) (1992) *The Tanner Lectures on Human Values*. XIII, Salt Lake City: University of Utah Press.
- (19) Will Kymlicka (1989) *Liberalism. Community and Culture*. Oxford Clarendon Press, pp.9-13. Met deze toelichting erbij, zie ik niet veel verschil tussen mijn vrijheid als de bron van het waardevolle leven en de individualiteit bij Stuart Hampshire (1989) *Innocence and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, p.136. Beide typeringen houden een verwerping in van Aristoteles' verheffing van het denken tot superwaarde.
- (20) Het argument laat open of men in het Jahr Null met een gelijke verdeling van welstand dient te beginnen en of een extreem ongelijke verdeling van welstand met vloeren (minima) en plafonds (maxima) dient te worden gecorrigeerd. Mijn punt is slechts dat men niet moet eisen dat een politieke gemeenschap bij onverkorte gelijkheid *eindigt*.
- (21) Nu wordt de kracht van deze retorische vragen erkend door de aanhangers van de welvaartsgelijkheid, zoals *Tinbergen*. Serge Kolm en Peter Hammond. De eerste, een humanistische socialist, stelde in 1946 dat in een ideale samenleving niemand zijn sociaal-economische positie met die van

een ander wenst te ruilen. In dit ruilevenwicht is elk verschil in welvaart of bron van welvaart verdwenen dat in de ogen van de betrokken individuen ongerechtvaardigd is. Dit verschil kan van alles zijn, zoals genetisch of regionaal bepaalde welstandsverschillen (de een is als man geboren in de Schilderswijk, de ander als vrouw in Wassenaar). Maar in later werk wordt de welvaartsgelijkheid een beginsel dat slechts de inkomensverhoudingen tussen beroepsgroepen reguleert. Onder bepaalde omstandigheden voert een vrije arbeidsmarkt in combinatie met een functieclassificatie door werkgevers tot opheffing van onverdiende inkomensverschillen vanwege traditie (onbewuste imitatie van de verdelingsconventies van de vorige generatie, economische macht (kunstmatige schaarste) en intelligentie (aangeboren talenten). De resterende inkomensverschillen zijn verdiend. Ze compenseren verschillen in inspanning (opleidingstijd, arbeidsduur, ongunstige werktijd, vuil werk, en dergelijke), spanning (vanwege de kloof tussen feitelijk en door de werkgever gevraagd scholingspeil) en zelfstandige werkzaamheid (functionele verantwoordelijkheid, risico-aanvaarding). In feite erkent Tinbergen hier dat de gelijkheid van economisch geluk een beperkte werkingsfeer heeft en een zodanig algemene gelijkschakeling of uitschakeling van verdelingsdeterminanten vooronderstelt, dat de *vrije en rationele bereidheid tot het brengen van offers en de daarop gebaseerde keuze van het individu* de belangrijkste oorzaak en rechtsgrond worden van de economische verdeling. Dit blijkt ook uit Tinbergens opvattingen over billijke vermogensverschillen (zoals verschil in consumptief offer) en billijke verschillen in uitkeringsrechten van inactieven, zoals verschil in de uitkering voor een permanent inactieve, bijvoorbeeld een gehandicapte, en een tijdelijk inactieve, bijvoorbeeld een werkloze. Er moet dus een algemener gelijkheidsbeginsel zijn waaraan het beginsel van gelijke welvaart tussen beroepsgroepen ondergeschikt is. Verder blijven de welvaartsverschillen binnen elke beroepsgroep (metselaars, loodgieters, notarissen) onverlet. Er moet dus bovendien een hoger principieel onderscheid zijn tussen vormen van welvaart die genivelleerd moeten worden (bijvoorbeeld de bevrediging van basisbehoeften) en irrelevante verschillen in economisch geluk (bijvoorbeeld het ochtendhumeur op de werkplek). Beide beperkingen aan het ideaal van gelijk economisch geluk worden door Tinbergen onsystematisch en impliciet behandeld. Ik blijf erbij dat gelijke welvaart niet acceptabel is, tenzij in de afgezwakte vorm van een beginsel van beloning naar verdienste in de arbeidsorganisaties van de burgerlijke samenleving.

- (22) David Miller (1989) *Market, State and Community*. Oxford: Clarendon Press, p.313 e.v. Miller spreekt zich niet uit over de beleidsconclusie van Dworkin dat er een verschil mag zijn tussen het gewaarborgde bestaansminimum en de minimale staatsuitkering voor arbeidsongeschiktheid, iets wat afhangt van de differentiatie die vrije

mensen willen aanbrengen tussen economische kwaden en gezamenlijke verantwoordelijkheden.

- (23) Mickey Kaus (1992) *The End of Equality*. New York: Basic Books.
- (24) Martha C. Nussbaum (1990), "Aristotelian Social Democracy", in R. Bruce Douglass et al. (red.) *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, p.237.
- (25) Ik reken niet alleen Dworkin maar ook Rawls en Sen tot de hulpbronbenadering: vgl. Will Kymlicka (1989), "Liberal Individualism and Neutrality", *Ethics*, 99, p.884. p.225. Sen neemt afstand van Rawls en Dworkin omdat hij de economische vrijheid centraal stelt en niet de primaire sociale goederen (Rawls) of de legitieme abstracte hulpbronnen (Dworkin). Maar het gaat hier om een gradueel verschil van inzicht, want Sens vrijheid tot welzijn blijkt af te hangen van de beschikkingsmacht over goederen en hun gebruikswaarde, en Rawls en Dworkin zien hun egalitaristische mikpunt als de voorwaarde voor economische vrijheid. Zie Amartya Sen (1992) *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press, pp.36-38.
- (26) Het zgn. Difference Principle, de maximalisatie van de garandeerbare welstand der minst bevoorrechten, rechtvaardigt bepaalde inkomens- en vermogensverschillen, zodat Rawls nimmer bij onverkorte gelijkheid van welstand uitkomt. Zie Rawls, *aldaar*, pp.75-83 en voor een nieuwe formulering van zijn politieke liberalisme John Rawls (1992) *Justice as Fairness*. Collegedictaat Lente 1992, Harvard University: Department of Philosophy.
- (27) Zie vooral Ronald Dworkin (1990), "Foundations of Liberal Equality", in S.M. McMurrin (red.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City; University of Utah Press.
- (28) Zie Jean Drèze en Amartya Sen (1989) *Hunger and Public Action*. Oxford: Clarendon Press. Zie ook J.W. de Beus (1989) *Markt, democratie en vrijheid*. Zwolle: Tjeenk Willink, pp.469-477.
- (29) Zie over de vergelijking met Duitsland en andere transformerende verzorgingsstaten Martin Rein en Richard Freeman (1988), "The Dutch Choice", Harmonisatieraad Welzijnsbeleid (HRWB): Dwarskijken 18, Gosta Esping-Andersen (1990) *Three Faces of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press, Christopher Pierson (1991) *Beyond the Welfare State?*. University Park (PEN): Pennsylvania University Press, R.C. Kloosterman en T. Elfring (1991) *Werken in Nederland*. Schoonhoven: Academie Service en Robert Kloosterman en Ruud Knaack (red.)(1992) *Het model Nederland*. Amsterdam: University Press.
- (30) Zie bijv. Kees Tamboer, "Weg met de WAO!", *Het Parool*, 14 september 1991.