

DEEL I – HET SOCIALE CONTRACT

H1. THOMAS HOBBS OVER HET EIGENBELANG – (p. 3)

1. Op zoek naar een nieuwe sociale orde
2. Thomas Hobbes (1588-1679)
3. De natuurtoestand
4. Het sociale contract
5. De Leviathan
6. Evaluatie

H2. JOHN LOCKE OVER NATUURRECHTEN – (p. 7)

1. Historische achtergrond
2. De natuurtoestand en het recht op eigendom
3. Het sociaal contract
4. De staatsstructuur en het recht op opstand
5. Tolerantie
6. De fundering van het natuurrecht
7. De methodologie van het sociaal contract
8. Evaluatie

H3. JEAN-JACQUES ROUSSEAU OVER DE WIL VAN HET VOLK – (p. 12)

1. Achtergrond
2. De natuurtoestand
3. Het sociaal contract
4. Het soevereine volk en de *volonté générale*
5. *Le Gouvernement*
6. De eenheid van het volk
7. Evaluatie

H4. DE CONSTITUTIE VAN HET POLITIEKE SUBJECT – (p. 16)

1. Het *prisoners' dilemma* en de grenzen van het eigenbelang
2. De evolutionaire antropologie van Michael Tomasello
3. Jürgen Habermas over de leefwereld

DEEL II – RECHTVAARDIGHEID

H5. DISTRIBUTIEVE RECHTVAARDIGHEID – (p. 25)

1. John Rawls over *justice-as-fairness*
2. Ronald Dworkin over het toeval
3. Het libertarisme
4. De *capability*-theorie van Sen en Nussbaum

H6. MONDIALE RECHTVAARDIGHEID – (p. 34)

1. Peter Singer over hongersnood
2. Mondiale rechtvaardigheid
3. Kosmopolitisme
4. Nationalisme
5. De statelijke conceptie
6. Kritische evaluatie

H7. DE GRENZEN VAN HET DISTRIBUTIEVE PARADIGMA – (p. 39)

1. Michael Waltzer over de sferen van rechtvaardigheid
2. Iris Young over de *politics of difference*
3. De *politics recognition* als alternatief paradigma
4. Het perspectivisme van Nancy Fraser

DEEL III – CULTUUR

H8. MULTICULTURALISME EN NATIONALISME – (p. 44)

1. Het communitarisme
2. Willy Kymlicka over groepsspecifieke rechten
3. David Miller over het nationalisme
4. De postnationale constellatie
5. Het politiek liberalisme van John Rawls
6. Habermas over het constitutioneel patriottisme

DEEL IV – DEMOCRATIE

H9. DE LIBERALE DEMOCRATIE – (p. 53)

1. Van descriptieve naar normatieve modellen
2. De deliberatieve democratie van Jürgen Habermas
3. Het agonistische model van Chantal Mouffe
4. Claude Lefort over de lege plaats van de macht

H10. REPRESENTATIE, MEDIA EN POPULISME – (p. 61)

1. Het concept van representatie
2. Onze parlementaire geschiedenis
3. Het politieke theater
4. Het populisme

DEEL I – HET SOCIALE CONTRACT

H1. THOMAS HOBBS OVER HET EIGENBELANG

1. Op zoek naar een nieuwe sociale orde

Komst Moderniteit zorgt voor cruciaal **breekpunt**:

a) Vooraf in pre-moderne tijden:

- Werkelijkheid (WH) wordt beschouwd als betekenisvol en samenhangend geheel
- Middeleeuws aristotelisch-thomistisch wereldbeeld (WB): elk zijnde ontving door God een bepaalde essentie en deze bepaalt de TELOS (doeloorzaak) van elk
 → de natuurlijke eigenschappen bepalen van de mensen bepalen ineens ook hoe ze zich moeten gedragen → *van descriptief naar normatief* → elk een eigen rol:
 vb. rol van de vrouw, sterken moeten leiding geven, in Middeleeuwen (ME) zou God de feodale structuur gecreëerd hebben,..

b) Vanaf Moderne Tijd (MT) kwam het concept 'door God gewild' onder druk te staan
 → vooral door 2 ontwikkelingen:

1. Het protestantisme (vanaf 1517): zorgde voor een nieuwe religieus pluralisme ne leidde zelfs tot geschillen/godsdienstoorlogen (30- & 80-jarige) met de katholieken (eindigen in 1648).
2. Moderne wetenschap (WS) zorgde voor een mechanische WB zonder teleos/doel door Newton & Galileo. + Hume stelt dat de oude overgang van descriptief naar normatief logisch ongeldig is, omdat uit wat 'is' nooit kan afgeleid worden wat zou 'moeten' zijn (= *is/ought fallacy*).

Gevolg: een NIEUWE VISIE op de MENS: De mens wordt steeds meer een autonoom individu en eist zijn vrijheid op. Dit loopt parallel met de overgang naar het newtoniaanse WB met diens wet van inertie: een subject volgt z'n eigen pad en tracht in deze beweging te volharden:

- De mens claimt een grotere autonomie t.a.v. de natuur en de samenleving (SL). Er kunnen eigen belangen zijn, die haaks kunnen staan op het belang van de gemeenschap. → een typisch moderne ontwikkeling dat leidt naar een onderscheid tussen 'private' en 'publieke' sfeer.
- Dit in combinatie met het religieus pluralisme confronteert de SL met het **probleem van maatschappelijke orde**: Als de maatschappelijke regels niet meer kunnen komen uit een gedeeld religieus WB, vanwaar dan wel? En welke regels zijn nodig? En hoe deze rechtvaardigen in een pluralistische SL?
- Dit probleem van maatschappelijke orde bepaalt enigszins de moderne politieke filo.
 → Er wordt stilgestaan bij **drie grote antwoorden** (aan begin MT):
 - + Hobbes (1588-1679) & het eigenbelang
 - + Locke (1632-1704) & de individuele vrijheidsrechten
 - + Rousseau (1712-1778) & de wil van het volk

2. Thomas Hobbes (1588-1679)

Leven: Hobbes wordt beschouwd als **grondlegger van de moderne politieke filo.**

- Hij had goede contacten met Descartes en Galileo en is bekend o.w.v. zijn pessimistisch en materialistische WB → 'verdacht' van atheïsme.
- De Engelse burgeroorlog tekende z'n leven. King Charles werd geëxecuteerd in 1649 en Hobbes vluchtte voor enkele jaren naar France. Hij schreef tijdens zijn ballingschap **de Leviathan** (1651) waarin hij argumenteert dat alleen een sterke leider, die beschikt over absolute soevereine macht, politieke stabiliteit kan brengen.

Grote lijnen van z'n werk: een louter materialistische ontologie.

- Descartes' dualisme tussen lichaam en geest wordt door Hobbes verworpen: enkel de lichamelijke WH bestaat & onze 'mentale' kwaliteiten zijn louter materiële processen/eigenschappen. We hebben geen 'telos' maar streven puur naar **zelfbehoud** (= Galileos wet van inertie toegepast op de mens).
- Op vlak van **ethiek** wordt Hobbes gezien als **grondlegger van het contractarisme**: het moraal en politiek als gevolg van een sociaal contract tussen individuen die enkel hun eigenbelang nastreven. Hiervoor is het aanduiden van een almachtige soeverein, de Leviathan, noodzakelijk.
- Hoewel hij ruimte openlaat voor een (verkozen) parlement, gaat het hem toch vooral om alleenheersende vorst. → Zijn werk wordt beschouwd als een rechtvaardiging van het vorstelijk absolutisme. Toch was Hobbes een zeer moderne en radicale denker: zijn argumentatie is **strikt seculier** in die zin dat de almacht van de vorst gefundeerd en gelegitimeerd wordt *based on* het eigenbelang van de burgers zelf!

3. De natuurtoestand

De pessimistische Hobbes gaat er dus vanuit dat mensen gedreven zijn door eigenbelang, waarbij ze zelf belangen/visie op 'goed leven' kiezen (= **ethisch subjectivisme**). Er kan dus geen sprake zijn van een 'spontane harmonie' tussen die verschillende belangen.

MAAR toch kiezen mensen ervoor om samen te leven: dit komt door de **natuurtoestand**

- Dit is *een fictieve/pre-politieke toestand* waarin het gedrag van de mensen gestuurd wordt door hun eigen intrinsieke motivaties
 - Het wordt gekenmerkt door een '*oorlog van allen tegen allen*', veroorzaakt door 3 elkaar versterkende effecten:
 - 1) Een meedogenloze **competitie** tussen individuen die elk proberen hun deel van de schaarse natuurlijke rijkdommen te bemachtigen.
 - 2) Een algemeen **wantrouwen** t.a.v. anderen: waar nodig gebruikt men preventief geweld om zichzelf veilig te stellen.
 - 3) De mens streeft steeds naar grotere **glorie** en wilt bekend staan als 'een te duchten tegenstander', dat ook de cyclus van geweld versterkt.
- ⇒ De drie hoofdoorzaken van strijd: competitie (om mee te hebben) – wantrouwen (voor veiligheid) – glorie (voor reputatie).

- Hoewel deels een gedachte-experiment is de natuurtoestand *niet geheel hypothetisch* maar verwijst het naar o.a. de 'barbaarse stammen' in het recent ontdekte Amerika, de Engelse burgeroorlog, het feit dat we onze deuren sluiten,...

Hobbes' beschrijving is gebaseerd op een *aantal vooronderstellingen*:

- In de natuurtoestand zijn er geen wetten en geen overheid
- Mensen zijn min of meer gelijk
- Iedereen moet in de natuurtoestand voor zijn leven vrezen
- **Right of nature**: er zijn geen morele (of andere) beperkingen maar elk bezit dit recht om zonder enige beperking zijn eigen belangen na te streven

De natuurtoestand resulteert dus tot *een oorlog van allen tegen allen, waarin de mens een wolf is voor de mens (Homo homini lupus est) en waarin het leven voor iedereen eenzaam, armzalig, brutaal, smerig en kort is*. Maar er is hoop...

4. Het sociale contract

Met deze 'covenant' verwijst Hobbes naar de overgang van de natuurtoestand naar die van de 'commonwealth' of de 'staat'. → Mensen die hun eigenbelang willen maximaliseren, moeten verkiezen te leven binnen de staat.

Hier wordt de argumentatieve rol van natuurtoestand als 'gedachte-experiment' duidelijk:

- de natuurtoestand en het sociale contract maken duidelijk waar de staat haar **legitimiteit** haalt.
- Het is dus **redelijk** dat we de verplichtingen van een politieke gemeenschap **vrijwillig** op ons nemen:
 - a) Het beeld van een sociaal contract maakt duidelijk dat het samenleven gebaseerd is op een overeenkomst uit vrije wil.
 - b) Om de redelijkheid te vatten, spreekt Hobbes over de '**laws of nature**' (= natuurwetten die aangeven hoe we ons als redelijke mensen moeten gedragen). Het betreft hier een vorm van **instrumentele rationaliteit** die aangeeft op basis van welke middelen ('instrumenten') wij ons eigenbelang (als 'doel') zo goed mogelijk kunnen realiseren. Hobbes is hier ambitieus door, naar analogie van de opkomende natuurwetenschappen, ook van moraal en politiek een soort **strikt rationele morele wetenschap** te maken (oorzakelijk verband in objectieve WH als leerschool om eigenbelang te maximaliseren). Zijn werk tracht dus die 'morele natuurwetten' (≠ 'Right of Nature' maar dragen ons juist op dit recht op te geven!) aan het licht te brengen.

De natuurwetten:

- 1) We moeten **naar vrede streven**, maar mogen daarin niet naïef zijn en indien nodig alle middelen gebruiken om te overleven in de grote strijd van allen tegen allen.
- 2) Deze vrede kunnen we realiseren door de '**Right of Nature**' **op te geven t.v.v. een sociaal contract** waarin onze vrijheid beperkt wordt tot de vrijheid die verenigbaar is met de gelijke vrijheid van anderen. Let wel: dan moet iedereen dit ook effectief doen!

Merk op dat de tweede natuurwet haast de gulden regel ("Behandel iedereen zoals u zelf behandeld wilt worden") omvat én dat het neerleggen van de 'Right of Nature' de eerste morele verplichtingen inluiden (Het onderscheid moreel/immoreel krijgt nu pas betekenis). De natuurtoestand is dus ook een amorele toestand en de instelling van een morele orde betekent géén breuk met het egocentrisme. Au contraire: het eigenbelang vormt juist het fundament van die morele orde!

3) **Contracten moeten nageleefd worden!**

Hobbes formuleert nog *bijkomende natuurwetten*, die hier niet besproken worden.

5. De Leviathan

Hobbes weet dat de derde natuurwet toch niet evident is en burgers een **probleem van motivatie** kunnen ondervinden om de wetten na te leven. Hij erkent zelfs dat een slimme burger argumenten kan aanhalen dat het zijn/haar eigenbelang niet ten goede komt. Soms kan het voor mijn eigenbelang zelfs voordeliger zijn om (i.t.t. de anderen) bepaalde wetten niet na te leven. Hobbes vindt zulke argumenten echter niet overtuigend: zulke **rationele fools** begrijpen niet dat hun gedrag tot het uiteenvallen van het sociaal contract leidt.

Maar om dit dreigende gevaar te keren, is het volgens hem nodig een **centrale en soevereine macht** in te stellen die het sociaal contract desnoods met geweld afdwingt: **de Leviathan** ("een mens of een groep mensen"). Hierin klinkt dus een pleidooi voor een absolute monarchie die de **eenheid van de gemeenschap** kan belichamen, een uitdrukking van de eengemaakte wil van de SL.

De essentiële taak van de soeverein bestaat erin om de nog algemene en universeel geldende natuurwetten **een meer concrete interpretatie** te geven en ervoor te zorgen dat die wetten wel degelijk ook door alle burgers **gerespecteerd** worden. Hobbes ziet de burger hierbij niet evolueren naar een weerloos/kwetsbaar mens: de **overdracht van ons Right of Nature** aan de soeverein maakt juist dat de handelingen van de soeverein eigenlijk ook onze eigen handelingen zijn en de soeverein kan **onze belangen dus nooit schaden**.

Hobbes heeft wel een heel radicaal beeld van de verhouding tussen de (ondergeschikte) burger en de (almachtige) soeverein en verdedigt dus een vorm van absolutisme waarbij deze "Sith Lord" quasi onbeperkte macht heeft:

1. De soeverein geeft altijd zelf **autoritatieve interpretaties** aan de natuurwetten. Burgers kunnen ze niet aanvechten.
2. De soeverein is zelf **géén partij** in het sociaal contract en kan dus niet gedwongen worden zich aan de natuurwetten te houden.
3. De soeverein beschikt over zowel de wetgevende, uitvoerende als de rechterlijke macht (dus **geen 'scheiding der machten'**!).
4. De soeverein **kan nooit afgezet worden** en elke vorm van rebellie is *not done*.

Toch kan de soeverein zich niet alles permitteren: de soeverein heeft de taak en plicht om de natuurwetten te gehoorzamen en om de belangen van de burgers te dienen. Maar het is dus **niet afdwingbaar**: *only God can judge*.. maar dat schrikt natuurlijk niet iedereen af.

6. Evaluatie

Hobbes zoekt als eerst politiek filosoof naar een seculiere fundering van de autoriteit van de staat, *inspired by* het nieuwe mechanische WB. Indien dit project zou slagen: chapeau! Want het zou de klassieke tegenstelling tussen eigenbelang en moraliteit afschilderen als een valse tegenstelling én doen beseffen dat moraal en politiek uit eigenbelang voortkomen.

Maar.. zijn project is twijfelachtig en de slaagkansen zijn niet groot:

- Hij bekijkt de **WH niet bepaald door een roze bril**: onze individuele vrijheid is op geen enkele manier gegarandeerd → keuze tussen 'Familie' & 'Thuis' / de pest & de cholera.
- Is de **rational fool wel zo fool?** Alleen als elke neiging tot afwijkend gedrag onmiddellijk gedetecteerd en bestraft kan worden, kan het sociaal contract in stand worden gehouden. Een soort *Big-Brother*-staat wordt onafwendbaar.
- Het feit dat het in de praktijk al bij al wel lijkt te werken, impliceert dat er allicht iets mis is met Hobbes' aannames. Zo is de mens toch **een sociaal wezen** en is hun gedrag niet fundamenteel gedreven door eigenbelang. Ons gedrag is eerder **normgeleid** dan nutsmaximaliserend.

§§§§§§§§§§§§§§§§

H2. JOHN LOCKE OVER NATUURRECHTEN

1. Historische achtergrond

Locke wordt beschouwd als een van de belangrijkste politieke filosofen van de moderne tijd. Hij wordt gezien als **grondlegger van het liberalisme** door zijn kritiek op het vorstelijk absolutisme en zijn verdediging van de individuele vrijheidsrechten.

Zijn leven werd sterk bepaald door de **Glorious Revolution** van 1688, waarbij King James II plaats moest maken voor de prins van Oranje, Willem III. Deze revolutie resulteerde in, de **Bill of Rights (1689)** waarin de macht van de Engelse koning definitief aan banden werd gelegd en een parlementaire monarchie zijn intrede deed.

Hij werd later kritisch bekeken o.w.v. zijn rol in de Britse kolonisatie van Amerika. Een deel van zijn werk zou gelezen kunnen worden als een legitimatie van de slavernij/inbeslagname land in de kolonies.

Twee belangrijke werken van 1689 (hij durfde ze niet eerder publiceren):

1) **The Two Treatises on Civil Government**

Het eerste deel van eerstgenoemd werk is minder van belang:

- Hij bekritiseert er Filmer in die het goddelijke geboorterecht van de koning verdedigde.
- Locke weerlegt ook het idee dat er een natuurlijke hiërarchie zou bestaan.

De **Second Treatise** is belangrijker: "alle mensen zijn van geboorte vrij en gelijk *based on* het natuurrecht." De enige functie van de staat bestaat erin om die aangeboren vrijheid te

beschermen → nood aan regime op basis van de **rule of law**, dat de burgers steeds het recht geeft om te rebelleren.

2) **A Letter Concerning Tolerance**: “Onze individuele vrijheid strekt zich ook uit tot het religieuze domein en dus moet de staat religieuze vrijheid tolereren.”

2. De natuurtoestand en het recht op eigendom

In de Second Treas (ST) ontwikkelt Locke een eigen versie van het sociaal contract:

- Ook hij wilt de structuur en legitimiteit van de staat begrijpen door de SL te vergelijken met de natuurtoestand.
- Maar voor hém is deze natuurtoestand een morele orde waarin de menselijke vrijheid weliswaar centraal staat, maar deze vrijheid is ingeperkt door de gelijke vrijheid van allen (*based on* de Law of Nature).

→ **Natuurtoestand**: toestand van vrijheid en gelijkheid binnen de grenzen van de natuurwet

→ **Natuurwet**: anderen niet schaden in hun leven, gezondheid, vrijheid of bezit.

⇒ Een vreedevolle toestand: iedereen is van nature gelijk en elk is drager van individuele rechten. Locke neemt uitdrukkelijk afstand van natuurlijke ongelijkheden: elke relatie = relatie tussen gelijken!

Als liberaal gebruikt hij hiervoor natuurlijk de term ‘**property**’ om te spreken over de natuurrechten. Property als dat wat ons ‘eigen’ is: *‘life, liberty and estate’*.

- Mijn leven en lichaam zijn uiteraard mijn eigendom door geboorte
- Mijn bezit is minder evident, maar Locke zal erkennen dat de aarde door God aan allen geschonken is t.v.v. ons zijn. Toch is het volgens hem mogelijk dat mensen zich al in de natuurtoestand bepaalde delen/goederen toe-eigenen. Bewijs...

... het **mixing argument**: als eigenaar van ons lichaam zijn we ook eigenaar van onze verrichte arbeid. Door onze arbeid nu te ‘mixen’ met bepaalde goederen, wordt dat eigendomsrecht uitgebreid tot die natuurlijke goederen zelf en kunnen we ons deze toe-eigenen.

Let wel: het verwerven van natuurlijke goederen is aan 2 essentiële ‘**provisos**’ verbonden:

1) Mensen mogen natuurlijke goederen enkel verwerven zolang ze **niet bederven**. Maar door ‘geld’ zal dit weliswaar weinig impact hebben, want dan verkoopt men het uiteraard voordat het bederft.

2) Men mag zich enkel natuurlijke goederen toe-eigenen voor zover er ‘**enough and as good**’ overblijft voor alle anderen: - Voor zover er voldoende ontgonnen land overblijft.. *no problem* (volgens hem dus OK bij de Amerikaanse kolonies → mixing-argument misbruikt)!

- Is alle land ingenomen, dan is men niet meer zeker dat aan de proviso is voldaan. Hoewel Locke dit tegenspreekt: het grootgrondbezit gaat immers gepaard met grote efficiëntie-winsten die uiteindelijk iedereen ten goede komen.

Locke erkent dat **geld** leidde tot grote ongelijkheden in de SL, maar die worden door iedereen aanvaard volgens hem.

3. Het sociaal contract

De natuurtoestand is de morele toestand waarin de natuurwet de vrede en de vrijheid garandeert. Het probleem is dat sommige zich niet aan die wet zullen houden. Wanneer dat op grote schaal gebeurt, dreigt de natuurtoestand om te slaan in oorlogstoestand.

→ Om dit te vermijden moeten mensen in hun natuurtoestand ook het recht hebben om te straffen. Deze straf moet proportioneel zijn, maar Locke is streng: de doodstraf is niet alleen voor moord(poging) maar ook voor diefstal met geweld. Locke spreekt in dit verband ook de mogelijkheid van legitieme slavernij, bij misdaden en rechtvaardige oorlogen.

→ Probleem met recht op straffen: het zal de natuurtoestand onstabiel en conflictueus maken. Daarom sluiten mensen een sociaal contract af met elkaar waarin ze dit recht overdragen aan een centrale autoriteit, die het recht/de plicht heeft om de natuurwet af te dwingen.

De staat:

- Ze heeft als enige opdracht de **'life, liberty and estate'** (AKA de natuurrechten) te beschermen. Ze doet dit op basis van de wet (Rule of Law), van een rechtspraak en haar macht om de wet af te dwingen.
- Er bestaat een **grote continuïteit tussen de natuurtoestand en de burgerlijke SL**: de overgang naar de burgerlijke SL laat de prepolitieke vrijheidsrechten in wezen onveranderd omdat alleen het recht om te straffen wordt afgestaan. Dit verschilt bij Hobbes waarbij onze absolute vrijheid (Right of Nature) moeten afstaan voor een beperktere vrijheid. Bij Locke zal de staat de vrijheid juist niet inperken.
- De rechtsstaat is – i.t.t. hedendaagse liberalen – voor Locke een essentiële **mogelijkheidsvoorwaarde voor onze vrijheid**.
- De staat moet onze vrijheid garanderen op basis van de **Rule of Law**: de natuurwet dient vertaald in specifieke wetten en straf moet gekoppeld zijn aan een duidelijke overtreding van de wet.
- Hobbes' willekeur van de vorst ziet Locke als een grotere nachtmerrie dan de pure natuurtoestand: in een échte *'civil society'* staat **niemand boven de wet**.

4. De staatsstructuur en het recht op opstand

Nadat het volk zich vrij en unaniem achter het sociaal contract heeft verenigd, komt ook de **grondwetgevende macht** aan dat volk toe, aldus Locke. Het mag zelf bepalen welke vorm de staat zal aannemen en hoe de macht verdeeld zal worden.:

- a) **Wetgevende macht**: de grondwetgever moet kiezen tussen een democratie, een oligarchie of een monarchie. Locke verkiest uiteraard **een democratisch model van een verkozen parlement**. Deze macht is uiteraard gebonden aan de natuurwet en mag nooit wetten aannemen die hier tegenin gaan.
- b) **Uitvoerende macht** (bij Locke inclusief rechterlijke macht): moet **gescheiden** zijn van de wetgevende macht omdat wetgevers zich zelf aan de wet moeten houden. Maar zo kan de uitvoerende macht ook niet willekeurig een wet herschrijven.

In de praktijk pleit Locke dus voor een constitutionele monarchie waarbij de uitvoerende macht ligt bij de koning, louter als hoofd van de uitvoerende (en rechterlijke) macht en dus zelf gebonden aan de *Rule of Law*. Hoewel Locke geen uitgewerkte theorie biedt over de scheiding der machten, introduceert hij wel het centrale idee van de **checks-and-balances**: de individuele vrijheid van alle burgers kan enkel gewaarborgd zijn als de mogelijkheden van de staat – om die vrijheid aan te tasten – sterk beknot wordt.

De enige opdracht van beide machten bestaat er dus in om de *'liberty, life and estate'* van de burgers te beschermen. Als ze daar niet in slagen (of hun macht misbruiken) heeft het volk het recht de machthebbers af te zetten.

→ **recht op opstand**, hoewel Locke het niet als rebellie ziet (dat komt van de machthebbers). Burgers moeten een **kritische houding** aannemen, iets wat we bij Hobbes niet terugvonden.

5. Tolerantie

Letter Concerning Toleration gaf Lockes liberale visie weer over **religieuze vrijheid**: religie kan/mag niet tot het takenpakket van de staat behoren.

- Kerkelijke organisaties zijn louter private, **vrijwillige** organisaties en elk lid moet de vrijheid hebben om het er af te trappen.
- Lockes scheiding tussen kerk en staat is een voorbeeld van een ruimer **onderscheid tussen de publieke en private sfeer** (essentieel liberaal). Zaken die geen publieke aanpak vereisen, en dus ook religie, behoren tot de private sfeer. De publieke sfeer is historisch gesproken cruciaal geweest om de godsdienstoorlogen (bij de reformatie) te beëindigen. Het is juist door de religie te privatiseren, dat de mogelijkheid van een religieus pluralistische SL ontstond.
- Opmerkelijk is dat Locke beperkingen oplegt die we vandaag niet meer delen: hij was niet tolerant voor katholieken (die de macht van de Paus hoger achtten) en atheïsten (omdat ongelovigen geen beloftes kunnen aangaan). → **Paradox van de tolerantie**: moeten intoleranten getolereerd worden? Katholieke en atheïsten kunnen volgens hem niet tolerant zijn, dus kiest hij voor een militante positie waarbij deze twee groepen dus niet getolereerd hoeven te worden.

6. De fundering van het natuurrecht

Een belangrijke dubbelzinnigheid betreft de manier waarop de natuurrechten gefundeerd kunnen worden: ze zijn namelijk prepolitiek:

- Enerzijds ziet Locke de natuurwet als uitdrukking van **Gods wil**.
 - Anderzijds noemt hij de natuurlijke eigenschappen het eigenlijke fundament van onze individuele vrijheidsrechten, te danken aan het feit dat we **redelijke wezens** zijn.
- Mogelijke uitweg: beide verklaringen vullen elkaar aan: het is dan onze redelijkheid die ons toelaat het bestaan en de wil van God uit de natuur af te lezen.

De vraag naar de fundering is ook vandaag niet zonder belang. Lockes idee van prepolitieke rechten leidde tot de **mensenrechten**. Voor zover we vandaag Lockes religieuze en seculiere

argumenten problematisch vinden – de religieuze omdat ze niet kan werken in een pluralistische SL & de seculiere omdat ze zich schuldig lijkt te maken aan de *is/ought fallacy* – staat de mensenrechtentraditie voor de moeilijke opgave betere argumenten te vinden.

7. De methodologie van het sociaal contract

Het sociaal contract werd dus - zie eerder – vaak gebruikt als gedachte-experiment waarbij het volk instemming verleent aan de autoriteit. Bijzonder is voor Locke dat deze instemming feitelijk moet zijn (**actual consent**):

- a) om de legitimiteit van de staat te kunnen garanderen
- b) omdat we in de SL geconfronteerd worden met de reële macht van de staat

Het sociaal contract zou volgens Locke dan ook een **soort historische gebeurtenis** geweest zijn: ‘primitieve’ SL’en gaan samen en elke (volgende) nieuwe generatie dient haar feitelijke instemming kenbaar te maken. → 2 kenmerken van de feitelijke instemming:

1. Een vorm van stilzwijgend instemmen (**tacit consent**) van zodra men de publieke voorzieningen gebruikt.
2. Zich expliciet tot een bepaalde gemeenschap bekennen (**express consent**): vanaf dan is het lidmaatschap onomkeerbaar.

8. Evaluatie

Locke wordt niet voor niks vader van het liberalisme genoemd: hij thematiseerde als eerste een **aantal constitutionele beginselen** die in de moderne rechtsstaat van toepassing zijn: de gelijke vrijheidsrechten, de *Rule of Law*, het feit dat machthebbers zich moeten verantwoorden, religieuze tolerantie, scheidingen der machten, *checks-and-balances*, idee van beperkte overheid en de scheiding tussen publieke en private sfeer.

Toch kreeg hij als liberaal ook kritiek: de nadruk op ‘property’ leidt ertoe dat politiek liberalisme (individuele vrijheid) nauw geassocieerd blijft met economisch liberalisme (marktvrijheid). → Locke lijkt het **kapitalisme** te helpen legitimeren. Daarom dat hedendaagse denkers zoals Nozick (komt nog aan bod) zich op hem beroepen. Ook van zijn bijdrage aan de Amerikaanse **kolonisatie** en Britse **slavenhandel** wordt men niet bepaald vrolijk.

Locke verdedigt weliswaar de **democratie** en stelt dat de wetgevende macht best de vorm aanneemt van een verkozen parlement. Toch blijft hij op praktisch vlak vaag en de democratische wetgever krijgt bij hem maar weinig inbreng. Als de wetgever de natuurwet moet gehoorzamen, bvb. privaat bezit beschermen, dan lijkt elk project van herverdeling om ongelijkheid tegen te gaan geen legitiem democratisch proces te zijn.

§§§§§§§§§§§§§§§§

H3. JEAN-JACQUES ROUSSEAU OVER DE WIL VAN HET VOLK

1. Achtergrond

Rousseau wordt beschouwd als **grondlegger van de moderne democratietheorie**. Na jaren van rondzwerven en elk van zijn 5 *kids* te vondeling hebben gelegd, breekt hij ondanks enige academische opleiding door als filosoof en schrijver.

- Dit gebeurde bij de publicatie van (o.a.) politiek filosofische werken: ***Discours sur l' inégalité*** (1755) & hoofdwerk ***Du contrat social*** (1762).
- Hij vlucht uiteindelijk naar Engeland op uitnodiging van Hume en op het einde van zijn leven werkt hij aan ontwerpen voor een Corsicaanse en Poolse grondwet én aan zijn autobiografie *Les confessions*.
- Zijn soms radicale ideeën hebben een grote invloed uitgeoefend op het politieke leven in France en wordt daarom beschouwd als de **vader van de Franse Revolutie**. In 1749 worden zijn overblijfselen overgebracht naar het Pantheon.

Een analyse van de twee belangrijke politiek filosofische werken:

a) **Discours sur l' inégalité**

= eigen versie van de natuurtoestand: een vreedevolle toestand waarin de natuurmens een volstrekt solitair maar vrij gelukkig leven leidt.

→ Schaarste dwingt de mens dit op te geven voor een SL, de oorzaak van alle ellende want het leidt naar verval, conflicten en ongelijkheid

→ Er is *no way back* dus moet men de SL'en drastisch hervormen. Hoe? Dat lezen we in..

b) **Du contrat social**

Een meer rechtvaardige, vrije en gelijke SL kan alleen maar tot stand komen als de soevereine macht toekomt aan het volk zelf, *based on de volonté générale* (gezamenlijk wil).

2. De natuurtoestand

De *Discours sur l' inégalité* schetst een behoorlijk idyllisch beeld van de **natuurtoestand**. Volgens Rousseau leefde de mens oorspronkelijk **solitair** en rondtrekkend door de bossen, lichamelijk gehard door dit bestaan en zelfvoorzienend. De mens had slechts enkele behoeften en leefde dus vrij en gelukkig. Ook seksuele verlangens werden slechts bij een toevallige ontmoeting bevredigd. In de natuurtoestand wordt men door twee natuurlijke sentimenten gedreven:

- *Amour de soif* – het begaan zijn met ons eigen welzijn
- *Pitié* – onze mogelijkheid om spontaan medelijden te tonen als we anderen zien lijden

Toch ziet hij deze niet als 'morele deugden', maar bevindt men zich (nog) in een **amorele toestand** (ook bij Hobbes), waarbij het onderscheid deugd/ondeugd betekenisloos is en er aldus geen morele rechten of plichten zijn. Rousseau bekritiseert dan ook de *naturrechten* van Locke, want rechten zijn steeds een sociale constructie. *The same* voor Hobbes' *recht van de sterkste of Right of Nature*. Men leeft in de natuurtoestand in overvloed – men moet dus niet (VS Hobbes) concurreren – én solitair – dus in vrijheid en gelijkheid (die op geen enkele manier een moreel, sociaal of politiek karakter bezitten).

Uiteraard is deze gelukkige natuurtoestand van korte duur: mensen moeten uiteindelijk in **gemeenschap** samenleven omdat de toenemende populatie de overvloed aantast. De arbeidsverdeling zal uiteindelijk zorgen voor **private eigendom**: het begin van een SL en van dus van alle ellende! Hoe meer men nieuwe (luxe)producten creëert, des te meer **complexe behoeften** en dan begint de vicieuze cirkel van toenemende ongelijkheid, ontstaan hiërarchische machtsrelaties. Dit brengt **afgunst** teweeg en mensen de *Amour de soif* maakt plaats voor een *Amour propre*: zorgen voor de eigen positie binnen de sociale gemeenschap, waarbij anderen tot concurrent worden. Waar Hobbes de state of war dus plaatste in de natuurtoestand, ziet Rousseau dit juist als het gevolg van de samenleving: de mens is van nature goed, maar het zijn *Les institutions* die hem slecht maken. Men gaat een **staat** inrichten om de toestand te stabiliseren, maar dit is voor Rousseau niets meer dan een plan van de rijken die de ongelijkheden in wetten verankeren. → Eindresultaat: de institutionalisering van een rechtsorde die gekenmerkt wordt door zeer grote ongelijkheden.

3. Het sociaal contract

Een uitweg uit de pessimistische visie schetst Rousseau pas in *Du contrat social*: de enige uitweg bestaat erin te komen tot een **nieuw soort sociaal contract** waarin de vrijheid en gelijkheid van alle mensen ook binnen de SL gewaarborgd blijven. Een sociaal contract waarin we ons collectief onderwerpen aan de gezamenlijke wil of de *volonté générale*, waardoor een gezamenlijk politiek lichaam ontstaat waarin we allen als burger zowel subjecten als auteurs zijn van de wet. Onze vrijheid wordt dus niet aangetast.

Voor Rousseau betekent dit sociaal contract een **belangrijk breukmoment**: de (louter natuurlijke) vrijheid en gelijkheid in de natuurlijk toestand worden nu ook politiek ingesteld. Enkel het sociaal contract kan ons dus 'vrijwaren van de persoonlijke afhankelijk'.

4. Het soevereine volk en de *volonté générale*

Hobbes pleitte voor een *vorstelijk absolutisme*, Locke voor het inperken van de macht van de staat en te verdelen gebaseerd op *checks-and-balances* en de *rule of law*. Rousseau stelt dat de **soevereine macht** toekomt **aan het volk zelf**, dat drager is van zowel grondwetgevende als wetgevend macht – een vorm van **directe democratie** waarin alle burgers zelf participeren. De staat zou – opdat dit haalbaar zou zijn – niet groter mogen zijn dan een stadstaat om regelmatig te vergaderen op het marktplein. Rousseau is tegenstander van de parlementaire democratie – de soevereine macht van het volk kan niet gerepresenteerd worden want dan staat het volk haar eigen soevereiniteit af.

De **volonté générale** betreft het algemeen belang van het volk als politiek lichaam:

→ ≠ *volonté de tous*, dat de optelsom is van de particuliere belangen van alle burgers. In de democratie moet het volk echter leren denken en handelen als een **collectief** met een eengemaakte wil.

→ Om deze te ontdekken is het van belang dat burgers afzonderlijk en zonder met elkaar te discussiëren nadenken over wat het **algemeen belang** van de groep zou kunnen zijn. Politieke

discussies betreffen enkel particuliere belangen, daarmee dat Rousseau ook stress krijgt van 'middenveldorganisatie' (belangengroepen) omdat zij verdeeldheid zaaien.

→ Na de volksvergadering omtrent het algemeen belang, wordt er gestemd zodat de wil van de meerderheid de wil van het volk ('volonté générale') bepaalt. Zij die anders stemden 'vergisten zich' en deze minderheid kan dus gedwongen worden om zich te schikken. Ze worden dan gewoon '**gedwongen om vrij te zijn**' want de echte vrijheid van de burger bestaat in zijn identificatie met de wil van het politieke lichaam waartoe zij/hij behoort.

Hobbes en Rousseau hebben een zeer gelijkaardige visie omtrent de reikwijdte van de soevereine macht (VS Lockes 'beperkte overheid'): de soevereine macht is **absoluut en ondeelbaar**. De individuele vrijheden moeten gerespecteerd worden, maar in zoverre het belang van de gemeenschap dit toelaat. De soevereine macht bepaalt zelf wanneer dit niet het geval zou zijn en kan hierbij de belangen van de burgers nooit schaden omdat de soeverein steeds het 'eigen' belang van die burgers nastreeft. Het is echter maar een wankele redenering die probeert aan te tonen dat zij, die zich 'vergisten' bij de stemming, nooit door de meerderheid geschaad kunnen worden.

5. *Le Gouvernement*

Omdat het volk als wetgever zich met algemene wetten bezighoudt, kan de **uitvoerende (en juridische) macht** voor particuliere kwesties best overgelaten worden aan een andere instelling: een regering (Le Gouvernement) dat aangeduid wordt door het volk en er steeds aan ondergeschikt. Dit kan de vorm aannemen van een democratie, aristocratie of monarchie (normaal wetgevende machten en dan is Rousseau pro-democratie). Voor de uitvoerende macht pleit hij voor een verkozen aristocratie (= door volksvergadering 'best verkozen' kandidaten).

Maar het volk mag die macht dus steeds weer ontnemen. Ze zouden daarom best aan het begin van **elke volksvergadering 2 vragen** moeten beantwoorden:

1. Wilt men de huidige vorm van de regering bewaren?
2. Mogen de huidige regeringsleden aanblijven?

Rousseau is als radicale democraat voorstander van het recht op opstand (Locke) en wilt dit zelfs institutionaliseren, waardoor van een echte scheiding der machten geen sprake meer is bij Rousseau.

6. *De eenheid van het volk*

Door het volk als eengemaakt politiek lichaam te zien, denkt hij dus ook goed na over hoe deze **eenheid van het volk** gestimuleerd en bewaard moet worden. Hoe ervoor zorgen dat de burgers zich gedragen als **patriotten**, zich identificerend met het politieke lichaam? → Enkele institutionele hulpmiddelen:

- Het volk zou (zoals in Griekse oudheid) een of andere wijze man kunnen aanstellen die de rol van **wetgever** op zich neemt (wetten afkondigen blijft taak van het volk). Deze 'wijze' kan wetten voorleggen en/of inschatten of het volk voor een wet 'rijp' is.

- De Romeinen brengen Rousseau dan weer op het idee om een **ensor** aan te stellen: een persoon die de goede zeden en opinies in de gemeenschap bewaakt (≠ puur censureren, hoewel dat een optie is).
- Rousseau pleit voor een **burgerlijke religie** die de staat aan allen moet opleggen. Deze moet o.a. stipuleren dat God bestaat, dat alle mensen een plicht hebben tot tolerantie én dat de heiligheid van het Sociaal Contract en van de Wetten erkend moet worden. Hij is niet anti-religievrijheid zolang ze verenigbaar zijn met de burgerlijke religie. Ook Rousseau laat dus (zoals Locke) geen ruimte voor atheïsme en wordt ook hij niet bepaald *happy* van de (autoritaire) katholieke Kerk.

7. Evaluatie

Rousseau leverde een belangrijke bijdrage aan de moderne politieke filosofie:

- Hij is de eerste die radicaal durft te pleiten voor de overdracht van de soevereine macht van de koning aan het volk (FR 1789). → grondlegger **moderne democratische traditie** (vandaag als evident aanzien).
 - Zijn kritiek op het natuurrechtsdenken ligt mee aan de basis van het **rechtspositivisme** (= rechten kunnen ons nooit van nature toekomen, maar enkel binnen het kader van een rechtsgemeenschap worden toegekend). Dit is ook van belang in elke reflectie omtrent mensenrechten.
 - Door zijn 'politieke lichaam' lijkt hij soms **proto-totalitair**: het individu wordt ondergeschikt gemaakt en die zich 'vergisten' kunnen door de meerderheid gedwongen worden zich aan te passen. → Geen *check-and-balances* om na te gaan of de meerderheid wel OK denkt/handelt. We zullen zien dat de liberale democratie dit probeert op te lossen met een aantal basisprincipes.
 - Hoewel hij spreekt over een solitaire mens in de natuurtoestand (hoewel oermensen toch al in stamverband leefde) zag hij wel in dat er geen alternatief is voor een samenleven. Veel beter dan Hobbes en Locke begrijpt hij dat de moderne mens een gemeenschapswezen is en een politieke theorie dus recht zal moeten doen aan dit **sociale karakter van de menselijke conditie**.
 - Hierdoor volgt meteen ook dat het **sociaal contract** een andere methodologische rol vervult dan de 'hypothetische' toestanden bij zijn voorgangers, waarbij het toch maar problematisch was aan te nemen dat mensen in de natuurtoestand spontaan konden beslissen (al dan niet) deel te nemen aan een SL. Maar dat betekent niet dat het begrip 'sociaal contract' plots bullshit is. Rousseau focust zich minder op de natuurtoestand of de overgang naar de staat, maar vraagt zich veeleer af welke basisprincipes wij als burgers zouden aannemen als we de mogelijkheid zouden krijgen om onze gemeenschap radicaal herin te richten (Rawls zal ook deze methodologie volgen).
- De cruciale vraag = *Hoe de gemeenschap op een legitieme manier politiek inrichten?*

§§§§§§§§§§§§§§§§

H4. DE CONSTITUTIE VAN HET POLITIEKE SUBJECT

Hobbes, Locke & Rousseau zijn de grondleggers van de moderne politieke filosofie en hebben nog steeds invloed op hedendaagse discussies. Alvorens deze van naderbij te bekijken is het belangrijk stil te staan bij de vraag naar de constitutie van het politieke subject. De drie heren hadden namelijk **uiteenlopende mensbeelden** die bepalend zijn voor de politieke ideeën die ze verdedigen:

- **Hobbes:** mens is van nature egocentrisch en het eigenbelang is de enige motivatie om deel te nemen aan een SL.
- **Locke:** mens is van nature een moreel wezen en beslist samen te leven om de natuurlijke vrijheden te garanderen en beschermen.
- **Rousseau:** enerzijds een solitaire mens – zwervend maar gelukkig in de natuurtoestand – maar (vandaag) anderzijds onvermijdelijk een gemeenschapswezen dat nog enkel vrij kan zijn als lid van het politiek lichaam.

In dit hoofdstuk staan twee vragen centraal in ons onderzoek naar een mensbeeld dat als geloofwaardig uitgangspunt kan dienen voor de hedendaagse politieke filosofie:

- 1) *Klopt het dat de mens enkel gedreven wordt door zijn eigenbelang (Hobbes)?*
- 2) *Gaat de individuele mens de gemeenschap vooraf (Locke) of wordt zij/hij bepaald door de SL waartoe hij behoort (Rousseau)?*

De eerste vraag wordt in **deel 1** behandeld: **prisoners dilemma**: Hobbes' mensbeeld is onhoudbaar aangezien het louter streven naar eigenbelang nooit de bestaande vormen van menselijke samenwerking kan verklaren.

In **deel 2** zien we in recentelijk (antropologisch) onderzoek: **Thomasello** argumenteert dat natuurlijke selectie ertoe leidde dat de mens van nature geneigd is om zich moreel te gedragen (*based on sympathie* kunnen we altruïstisch handelen en *based on eerlijkheid* willen we ons conformeren aan geldende normen in de SL).

Het mensbeeld uit de evolutionaire antropologie sluit aan bij eerdere modellen van Durckheim (1858-1917) of Mead (1863-1931). Habermas (°1929) stelt dat menselijk gedrag normgeleid is en dus niet gefocust op eigenbelang: de mens wordt pas individu doordat hij intersubjectief is. → Tegenstelling Locke – Rousseau is zever: individu en gemeenschap zijn onlosmakelijk verbonden, dus de een gaat niet vooraf aan de ander (zie **deel 3**).

1. Het *prisoners' dilemma* en de grenzen van het eigenbelang

Het wijdverspreid denken dat mensen door hun eigenbelang gedreven worden, heeft veel te maken met de dominantie van het economische denken. De **klassieke economie** ziet de mens als een *homo economicus*, een individu dat steeds calculerend is om de eigen belangen/voorkeuren te maximaliseren. Maar dit wordt als iets positiefs beschouwd, als de drijvende kracht van het economische systeem (vgl. Adam Smiths 'onzichtbare hand') dat de SL ten goede komt aangezien de concurrentiestrijd voor efficiëntere productie zorgt.

Een andere factor die bijdraagt aan de dominantie van het egocentrische mensbeeld, is de **evolutieleer** van Darwin. Het droeg bij aan het beeld van de natuur als soort hobbesiaanse oorlogstoestand, hoewel we zullen zien dat dit een te eenzijdig beeld is.

Eerst tonen we via de Indiase econoom/filosoof **Amartya Sen** (°1933) aan dat het idee van een veralgemeend egocentrisch niet strookt met alledaagse ervaringen. Mensen zijn geen 'rational fools' want dat leidt tot absurde situaties. → 3 tegenvb'en: Een *homo economicus*..

- ..zou iemand de verkeerde weg wijzen zodat die 'onderweg' mijn brief kan posten.
- ..zou onopvallend zo weinig mogelijk werk verrichten als arbeider, belastingen proberen te ontduiken en afval illegaal droppen.
- ..zou niet gaan stemmen, want die ene stem is de benzine niet waard. (*voter's paradox*)

Dit klopt dus niet met de praktijk, maar het wijst ook op een conceptueel probleem dat geïllustreerd kan worden door het *prisoners' dilemma*, een bekend probleem uit de **rational choice theorie** (= de theorie omtrent wat gebeurt als mensen zich strikt rationeel gedragen).

Om dit dilemma te begrijpen lichten we 2 concepten van de *rational choice theory* toe:

- 1) Evenwichtssituatie is de situatie die ontstaat wanneer alle actoren hun eigenbelang effectief gemaximaliseerd hebben.
- 2) Een situatie is *pareto*-optimaal (naam komt van Italiaanse econoom) als ze niet meer *pareto*-verbeterd kan worden: er is geen nieuwe situatie (meer) mogelijk waarbij alle actoren even goed/ beter (meer *pareto*-efficiënt of –optimaal) eraan toe kunnen zijn.

Het **prisoners' dilemma**: 2 boeven (A & B) zijn opgepakt en moeten bij hun overhoring elk beslissen of ze bekennen. → 4 mogelijke uitkomsten:

- Beide zwijgen → beide ontvangen een milde straf (1 jaar) o.w.v. gebrek aan bewijs
- A bekent, B zwijgt → A komt vrij, B zit 5 jaar → OF OMGEKEERD
- Beide bekennen → mildere straf van 3 jaar elk

	B zwijgt (coöperiert met A)	B bekent (coöperiert niet met A)
A zwijgt (coöperiert met B)	(1,1)	(5,0)
A bekent (coöperiert niet met B)	(0,5)	(3,3)

Typisch is nu dat beide hun nut maximaliseren door te bekennen en dus elk max 3 jaar krijgen, indien ze het zouden berekenen (3 altijd beter dan 5 jaar). Maar dit is niet *pareto*-optimaal, want er is de kans dat men vrijuit gaat. De situatie is echter van dien aard dat het maximaliseren van het eigenbelang leidt tot non-coöperatie. Dit fictief voorbeeld is belangrijk omdat de situatie in de werkelijkheid vaak voorkomt:

	B coöperiert met A)	B coöperiert niet met A
A coöperiert met B	(+,+)	(-,++)
A coöperiert niet met B	(++,--)	(-,-)

Het paradoxale resultaat dat het nastreven van eigenbelang leidt tot de minder optimale evenwichtssituatie (-,-) heeft te maken met de typische structuur van het *prisoners' dilemma* waarbij men kan **free-riden** op de inspanningen van de ander. Als die niet zou meewerken, ben ik kwetsbaar voor de *sucker payoff* (--), de situatie waarbij ik wel meewerk en de andere niet zodat ik er *bezeikt* uit kom. → 3 voorbeelden die dit dilemma (PD) alledaags maken:

1. Het **afvalprobleem**: als anderen toch mijn rotzooi uiteindelijk opruimen, kan ik het gerust dumpen (*free-rider-bonus*). En wanneer niemand de boel zuiver houdt, zou ik ondanks elke inspanning toch in een *fucked up* omgeving zitten (*sucker payoff*). → Er ontstaat een evenwichtssituatie van niet-coöperatie waarbij iedereen zijn afval dumpt en er dus een minder optimale toestand van vervuiling ontstaat.

2. Bij **elke contractuele overeenkomst** (voorbeeld: verkoop tweedehandswagen → verkoper kan liegen over staat, koper kan vals geld geven) heeft elke partij er voordeel aan het contract niet na te komen: zowel als de ander zijn contract nakomt (dan kan ik de *free-rider-bonus* ophalen) als wanneer deze dat niet doet (dan moet ik de *sucker payoff* vermijden).
3. Het **naleven van de wet**: Als iedereen deze volgt en ik niet: *free ride bonus* voor mij! Ben ik de enige gek die volgt: *sucker payoff*. → ideaal = evenwichtssituatie waarin niemand uit zichzelf de wet wilt respecteren.

DUS haast alle vormen van menselijke coöperatie worden besmet door de PD-structuur, vooral de economische en politieke sfeer:

1. **De economische sfeer**: Hierin impliceert de PD-structuur dat het goed functioneren van de vrije markt *niet alleen* verklaard kan worden in termen van eigenbelang:
 - Mensen moeten ook bereid zijn elkaars bezit te respecteren (niet stelen)
 - Men moet ook contracten respecteren (geen *crap* verkopen)
 - Men moet een bepaalde arbeidsethos hebben
 → Om deze voorwaarden te realiseren, is er nood aan een goede institutionele omkadering: bijvoorbeeld de rechten van:
 - Consumenten tegen malafide praktijken
 - Verkopers tegen klanten die niet betalen
 - Werkgevers tegen personeel die het bedrijf schaden
 - Werknemers die worden uitgebuit,...

Zo kan een deel van het probleem opgelost worden en maakt dat de berekening van het eigenbelang sneller leidt tot coöperatie (*free-riden* minder interessant door straffen).

2. **De politieke sfeer**: Het bestaan van een wet is niet voldoende omdat de politieke sfeer ook niet ontsnapt aan het PD-probleem. De calculus van ons eigenbelang zou nog neigen naar het (onopgemerkt) omzeilen van de wet.

Maar dan zou de staat alles moeten monitoren, zoals bij Hobbes' almachtige Leviathan, net omdat de 'rational fool' verleid wordt. Bij Hobbes is er echter geen besef van het feit dat we enkel tot coöperatie over kunnen gaan als we ons eigenbelang niet langer willen maximaliseren, maar bereid zijn af te zien van de *free-rider-bonus* en erop vertrouwen dat anderen dit ook doen.

Het beeld van zo'n politiestaat is niet bepaald aantrekkelijk en gelukkig in praktijk onnodig, want al bij al doen we wel het juiste (bvb. gaan stemmen). De harde logica van het PD in combo met de feitelijke, dagelijkse vaststellingen geeft een antwoord op de eerste vraag, nl. of het klopt *dat de mens enkel gedreven wordt door zijn eigenbelang* (Hobbes):

*ALS mensen enkel gedreven worden door eigenbelang
DAN volgt uit het PD dat mensen niet zouden coöpereren
AANGEZIEN mensen feitelijk wél coöpereren, volgt daar dus uit
DAT mensen niet enkel door eigenbelang gedreven worden.*

In werkelijkheid tonen de meeste mensen een **fundamentele bereidheid tot coöperatie** en een fundamenteel vertrouwen in de bereidheid tot coöperatie van anderen. Hierdoor houden we ons wel aan wetten en beleefdheidsregels én is de wereld doorgaans *not so bad*.

4. De evolutionaire antropologie van Michael Tomasello (°1950)

Uit zijn studie blijkt dus ook dat de mens 'van nature' bereid is tot coöperatief gedrag. Hij doet experimenteel onderzoek bij kinderen en bij mensapen (zie <https://vimeo.com/55035079>) om zo te reconstrueren hoe onze vaardigheden in de loop van der evolutie zijn ontstaan. In zijn boek, *A Natural History of Human Morality* (2016), reconstrueert hij hoe onze menselijke moraliteit zich vormde bij de overgang van aapmens naar de moderne mens. Zijn verhaal leest als een reconstructie van de natuurtoestand zoals die echt geweest is.

Hij maakt hierbij een onderscheid tussen 2 vormen van moraliteit:

1. De **morality of sympathy**: ons vermogen om op altruïstische wijze anderen te helpen indien nodig, ondanks het ingaat tegen ons eigenbelang.
2. De **morality of fairness**: ons vermogen om in groep met anderen samen te werken en ons daarbij te houden aan een 'rechtvaardige' verdelingen van lasten en lusten.

Om de evolutie van de menselijke moraliteit te schetsen, gaat hij uit van 3 grote fasen in de geschiedenis:

I. De fase van primaten-coöperatie:

→ Zes miljoen jaar geleden bij de voorouders van mens/aap

- Mensapen zijn perfect in staat tot een beperkte vorm van coöperatie: allianties vormen. Deze allianties worden onderhouden doordat 'vrienden' elkaar helpen bij het vlooien en (in beperkte mate) bereid zijn voedsel te delen. Samenwerking ontstond omdat het evolutionair voordelig is (overleven/voortplanten). Tegelijkertijd is dit gedrag een eigen leven gaan leiden en blijken mensapen (in beperkte mate) in staat tot onbaatzuchtig, altruïstisch gedrag. → Mensapen waren in staat tot een **primitieve (en beperkte) vorm van sympathie**.
- Op gebied van morality of fairness scoren de resultaten negatief: mensapen hebben **geen notie van een 'faire' verdeling**. Zo zullen ze elk (ook unfair) aanbod steeds aanvaarden én indien mogelijk de hele buit voor zichzelf houden.

II. De fase van 2^e-persoonsmoraliteit:

→ 400.000 bij het ontstaan van de gezamenlijke jacht DUS typisch menselijk. Deze moraliteit ontwikkelt zich door de toegenomen interdependentie binnen de menselijke groepen. Gezamenlijke jacht werd essentieel om te overleven en de moraal richtte zich dan ook op een efficiënte samenwerking. → Het resultaat is tweeledig:

- Enerzijds leidt het tot een enorme versterking van de **morality of sympathy** doordat mensen bij de jacht afhankelijk zijn van anderen en deze het dus ook goed moeten hebben. → ingebakken altruïsme (ook bij peuters van 14 maanden aanwezig).
- Anderzijds leidt de jacht voor het eerst tot een **morality of fairness**.
 - Deze samenwerking is een complex gebeuren dat voor het eerst een gezamenlijke intentionaliteit vooronderstelt. Er is nood aan duidelijke afspraken en een duidelijke rolverdeling. De jacht verloopt op **egalitaire wijze** en de **buit wordt rechtvaardig verdeeld**.
 - Tomasello verwijst hier (misschien niet geheel accuraat) naar Rousseau: de jacht leidt tot een **gezamenlijke commitment** waarbij men zich ondergeschikt maakt aan het collectieve 'wij'.

- Anders dan bij mensapen worden **free-riders niet getolereerd** en weggeselecteerd.
- Ook verwijst hij naar een onderzoek waaruit blijkt dat kinderen tussen 1-3 jaar zowel over de cognitieve vaardigheden als over de morele attitudes beschikken die voor dit soort 2^e-persoonsmoraliteit nodig zijn. Dit gedrag is niet de berekenende rationaliteit van de *homo economicus* maar een nieuw soort **coöperatieve rationaliteit**.
- Let wel: deze moraliteit blijft beperkt tot de concrete praktijk van het jagen en tot een concrete groep mensen (subjectief).

III. De fase van objectieve moraliteit:

→ 100.000 jaar geleden ten tijde van de *homo sapiens* en het ontstaan van de cultuur. In deze fase vindt er een schaalvergroting plaats: de normen en gedragingen worden nu binnen alle activiteiten van het leven relevant én gelden ook voor (onbekende) derden. De *homo sapiens* werd verplicht **grotere culturele gemeenschappen** te vormen die met elkaar concurreren. Hiervoor moesten onze morele vermogens zich verder ontwikkelen.

- De **morality of sympathy** neemt nu de vorm aan van een loyaliteit t.a.v. de culturele groep, *based on* identiteit. Gedragingen en uiterlijke kenmerken zorgen voor herkenbaarheid. → *group/ out group* psychologie.
- De **morality of fairness** krijgt een grotere dimensie: de gezamenlijke kennis, nodig om zulk een grootschalige **collectieve intentionaliteit** te dragen, wordt gecodificeerd in een soort **culturele common ground**. De bijhorende sociale en morele normen worden aangeleerd en krijgen een objectief karakter: ze regelen alle levensaspecten. Ook nu ontstaan er bij kinderen (vanaf 3-5 jaar) nog een **morele identificatie** met de cultuur waarbinnen men opgroeit: normen en waarden worden ons eigen gemaakt als de waarden die **'wij'** ons zelf opleggen (AKA **culturele rationaliteit**).

Evaluatie: Dit verhaal van Tomasello is boeiend omdat het komaf maakt met Hobbes' mensbeeld én het toont aan dat de natuurlijke bereidheid tot coöperatie vanuit evolutionair perspectief helemaal niet vreemd is: die konden samenwerken waren juist 'the fittest' die overleefden.

Het is belangrijk om de betekenis en de gevolgen van zijn analyse voor de constitutie van het politieke subject goed te begrijpen:

- 1) Hij benadrukt dat de **drijvende evolutionaire kracht** achter het ontstaan van de moraliteit de **interdependentie** is, het feit dat coöperatie essentieel was om te overleven: *free riders* wegselecteren en een evenwichtssituatie zou jagen onmogelijk maken.
- 2) Ondanks het doel overleven is, is dit toch geen egocentrische bedoeling. Want dan zouden we opnieuw in het PD terecht komen. De **onmiddellijke motivatie** van mensen is volgens hem **wel degelijk moreel**.
- 3) Ons morele gedrag is ook niet louter instinctief/intuïtief: de mens is in staat samenwerken/de SL vanuit een 'wij'-perspectief te zien. Er bestaat dus zeker een vorm van **morele rationaliteit** (en deze verschilt van de instrumentele ratio).

- 4) Zijn reconstructie impliceert volgens hem dat het probleem van het **sociaal contract een non-probleem** is. De vraag naar hoe de SL tot stand kwam, is zinloos. Opgroeien als mens betekent voor elk dat ge gesocialiseerd wordt in een bestaande 'cultuur' en deze culturele/morele ID bepaalt uw leven → legitiem.
- 5) Bij de biologische evolutie geldt wel vaker dat individuen die opgroeien (ontogenese) de evolutie van de soort (fylogeneese) in zekere zin opnieuw doormaken. Volgens Tomasello zou elke morele ontwikkeling in eerste instantie universeel zijn en duiken **culturele verschillen** pas op vanaf 3 jaar. Hij laat weliswaar een opening voor het besef dat moraliteit historisch en cultureel-specifiek is: "Moreel gedrag is cultureel aangeleerd maar biologisch voorbereid. Welke normen we best volgen, laat hij over aan de ethicus/politiek filosoof.

5. Jürgen Habermas (°1929) over de leefwereld

Durkheim, Mead én Wittgenstein gaven al enigszins aan dat menselijk handelen in wezen **normgeleid** is. Vandaag is hieromtrent Habermas van belang! In zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) bouwt hij voort op de inzichten van zijn voorgangers, maar hij legt meer de nadruk op het talige en intersubjectieve karakter van het menselijk bestaan en legt uit hoe het menselijke handelen gekenmerkt wordt door een complexe vorm van communicatieve rationaliteit.

De centrale vraag van de sociologie is de vraag naar de **sociale integratie** van de gemeenschap: "Hoe komt het dat er, i.p.v. chaos, doorgaans een ordelijke samenwerking tussen mensen is?" Volgens Habermas omdat mensen hun handelen op elkaar afstemmen *based on* overeenstemming (Verständigung), m.a.w. delen mensen veel impliciete kennis (vgl. Tomasello's *Common ground*) waardoor we weten hoe we ons moeten gedragen en wat we mogen verwachten van anderen. Die kennis betreft steeds de 3 verschillende dimensies ('werelden') die een handelingssituatie bepalen:

1. De **objectieve wereld**: kennis over stand van zaken in de WH.
2. De **sociale wereld**: normen die ons gedrag bepalen.
3. De **subjectieve wereld**: voorkeuren/verwachtingen die de actoren hierbij koesteren.

Voorbeeld: Als we college volgen, weten we hoe de klapstoeltjes werken (obj. wereld) alsook dat we stil moeten zijn (soc. wereld) en waarom we er zitten (subj. wereld).

→ een analyse die op elke handelingssituatie kan gemaakt worden. En toch is de overeenstemming die ons handelen mogelijk maakt *impliciet*: men gaat ervan uit dat iedereen de juiste kennis heeft. Wanneer dit *scheef* loopt, kan dit 'gebrek aan overeenstemming' verwijzen naar elk van de 3 mogelijke werelden.

Voorbeeld: De docent vraagt een student het raam te openen → 3 mogelijke reacties:

- "Dat gaat niet, want het raam is stuk." (obj)
- "Meh, doe zelf.. wat ben ik?" (soc)
- "Maar het is al zo koud." (subj)

→ Bij het 'haperen' van het menselijk handelen, gaan we over tot expliciete **communicatie** om de **overeenstemming opnieuw te herstellen**. Deze communicatie wordt gekenmerkt door

een zekere communicatieve rationaliteit. Men probeert elkaar te overtuigen en de beste argumenten zouden moeten 'domineren'. Maar deze rationaliteit is complex/veelzijdig omdat de 3 werelden steeds gekenmerkt worden door een eigen specifieke vorm van communicatie en rationaliteit. Met betrekking tot de..

- 1) *objectieve wereld*: **theoretische discoursen** (meeste gespecialiseerde vinden we in de moderne wetenschap), gericht op de **waarheid** omtrent de stand van zaken. De empirische rationaliteit hierbij omvat o.a. alle vormen van instrumentele rationaliteit.
- 2) *sociale wereld*: **praktische discoursen** (meeste gespecialiseerde vinden we in de ethiek/politiek), gericht op het vaststellen van de **geldigheid** (en juistheid) van sociale normen. Rationele kennis betreft dus ook **een praktische of morele rationaliteit**.
- 3) *subjectieve wereld*: **therapeutische kritieken** (meeste gespecialiseerde vinden we in de psychotherapie), gericht op het vaststellen van de **authenticiteit** van de voorkeuren van de betrokkenen. De geldigheidsaanspraak van deze **ethische rationaliteit** ≠ die van de andere 2 werelden, juist omdat hier niet slechts één mogelijk juiste uitkomst is.

Merk op: Habermas maakt een onderscheid tussen het 'ethische' en het 'morele':

- **'Ethische'** = de doelen die individuen/groepen zich kunnen stellen.
- **'Morele'** = de normen waaraan wij ons moeten houden. Op dit vlak is hij kantiaans en gelooft dat moreel aanvaardbaar gedrag universaliseerbaar moet zijn.

Habermas' driedeling (empirisch, ethisch, moreel) toegepast op het menselijk handelen:

- de ethische sfeer (subj. wereld) bepaalt welke *doelen* wij ons willen stellen.
- de empirische wereld (obj. wereld) bepaalt welke *middelen* wij hiervoor gebruiken.
- de morele sfeer (soc. wereld) bepaalt aan *welke randvoorwaarden* wij ons moeten houden bij het bepalen van onze doelen en het kiezen van onze middelen.

Ondanks de eigen specificiteit van elke vorm van discours, gelden toch enkele procedurele voorwaarden voor de theoretische en praktische → de voorwaarden van de ideale gesprekssituatie:

- discoursen moeten **inclusief** zijn (iedereen moet kunnen deelnemen)
- iedereen moet **gelijke kansen** krijgen binnen om argumenten te geven
- iedereen moet **oprecht** zijn (dus ook overtuigd van hun argumenten)
- het discours moet **machtsvrij** verlopen: het beste argument bepaalt

De **leefwereld** is een belangrijk concept bij Habermas, bestaande uit 3 componenten:

- A) De **culturele achtergrondkennis** (= massale impliciete overeenstemming die we delen en die handelen mogelijk maakt) betreft de 3 werelden en is:
 - Prereflexief: het gaat om een 'onmiddellijk weten' (vb. klapstoeltjes)
 - Totaliserend: we kunnen niet buiten onze leefwereld gaan staan en is dus elke thematisering van achtergrondkennis steeds lokaal: bij elke discussie maken we gebruik van een grote horizon aan kennis die op dat moment uitdrukkelijk niet in vraag wordt gesteld. Door deze 'gedeelde zekerheid' kunnen we lokale onenigheid opnieuw oplossen (= Wittgenstein die stelt dat zekerheid aan twijfel moet voorafgaan).

- Holistisch: onze impliciete kennis is een soort 'struikgewas' waarin het onderscheid tussen de 3 werelden maar tot uiting komt wanneer we een probleem communicatief thematiseren.

B) De **samenleving** als context waarbinnen men de SL op legitieme wijze tracht te organiseren én de solidariteit genereren die de SL samenhoudt.

C) De **persoonlijheidsstructuren** van de deelnemende mensen, bestaande uit vaardigheden en motivaties die die mensen toelaten om te spreken, handelen en hun eigen ID te vormen.

Leefwereld en communicatief handelen staan in een **complementaire relatie** waarbij zij elkaar ondersteunen/mogelijk maken. De drie componenten vormen de **bronnen die het communicatief handelen mogelijk maken**:

1. Het culturele weten als toevoer van achtergrondkennis in de queeste naar consensus.
2. De SL levert de loyaliteit/solidariteit, nodig voor het gecoördineerde handelen.
3. De individuen leveren de benodigde motivaties/vaardigheden.

Omgekeerd staat het communicatieve handelen in dienst van de **reproductie van de 3 componenten**:

1. Discussie en thematiseren van de dient **de reproductie en de innovatie van de culturele achtergrondkennis**: kennis wordt overgedragen, vergroot & vernieuwd.
2. Het communicatief handelen helpt bij **de sociale integratie** van de SL
3. Dit handelen dient ook **de socialisatie van individuen**: culturele opvoeding

Evaluatie: Terugkerend naar **de twee vragen** (begin hoofdstuk):

1) *Klopt het dat de mens enkel gedreven wordt door zijn eigenbelang (Hobbes)?*

- ✓ Habermas is verzoenbaar met Tomasello: van jongs af aan wordt een mens gesocialiseerd in de leefwereld. De meest primaire handelingsmodus is wel degelijk het **normgeleide handelen**, waarbij we ons conformeren aan de cultuur.
- ✓ De mens kan weliswaar eens een ego-tripper zijn, maar dat gedrag is de uitzondering doordat de meerderheid zich wel aan de regels houdt. Het maximaliseren van het eigenbelang ten koste van de ander is parasitair en secundair gedrag.
- ✓ Streven naar eigenbelang kan ook een nuttig effect hebben. Habermas erkent dat we vandaag een goed functionerend **economisch systeem** nodig hebben, dat een zeer speciale institutie is waar de communicatieve integratie van de leefwereld wordt vervangen door de systemische integratie *based on* geld, omdat dit efficiënter is. De maatschappelijke context moet wel het kader van dit economisch systeem voorzien: we hebben het ingesteld als een plaats waar de nutmaximaliserende rationaliteit van de *homo economicus* vrijuit kan spelen. De grenzen hiervan moeten we wel zelf nog bepalen! Habermas schrijft over **kolonisering** en pleit voor een versterking van democratie en rechtsstaat om te voorkomen dat de leefwereld ten dienste staat van de economie.

2) *Gaat de individuele mens de gemeenschap vooraf (Locke) of wordt zij/hij bepaald door de SL waartoe hij behoort (Rousseau)?*

- ✓ Deze tegenstelling is volgens Habermas vals: Locke geeft ontologische prioriteit aan het individu, Rousseau aan de gemeenschap. Men geraakt uit deze impasse door de intersubjectieve turn in de filosofie ook binnen het politieke denken ernstig te nemen en het intersubjectieve karakter van de menselijke conditie ten volle te erkennen.

- ✓ De politieke gemeenschap is voor Habermas een **gemeenschap-van-individueel** en dus steeds **individueel-in-gemeenschap**: onlosmakelijk verbonden maar elk essentieel. Habermas verwijst in dit verband naar Mead en zegt dat we juist mens worden door gesocialiseerd te worden binnen de leefwereld (contra Locke). Die socialisatie impliceert wel in geen geval dat de mens ondergeschikt is aan de leefwereld (contra Rousseau).
- ✓ De autonomie die we based on onze socialisatie verwerven, heeft een dubbel karakter:
 - Individuele autonomie: onze ethische rationaliteit maakt dat we zelf een beeld kunnen vormen over het goede leven → vermogen tot zelfverwezenlijking
 - Morele of politieke autonomie: onze morele rationaliteit maakt dat we (via democratie) steeds streven naar een betere SL. → vermogen tot zelfbepalingMaar deze verworven autonomie is ook weer geen 'totale' autonomie, maar blijft gesitueerde autonomie (hetzelfde geldt voor onze kritische reflectie). Bovendien is ons statuut als autonome persoon kwetsbaar/afhankelijk van de erkenning door anderen.

§§§§§§§§§§§§§§§§

DEEL II – RECHTVAARDIGHEID

H5. DISTRIBUTIEVE RECHTVAARDIGHEID (RV)

In de *Ethica Nicomachea* onderscheidt **Aristoteles** 3 vormen van RV:

- 1) Retributieve RV: RV van straffen na een misdaad
- 2) Ruilrechtvaardigheid: RV van vrijwillige handelstransacties
- 3) Distributieve RV: over de billijke verdeling van materiële en immateriële goederen

→ Voor 1 & 2 pleit hij voor een vorm van aritmetische gelijkheid als RV-criterium (moet dus proportioneel zijn), voor 3 een vorm van geometrische gelijkheid waarbij ieders deel in verhouding moet staan tot haar/zijn maatschappelijke verdienste. In deze cursus zijn vooral 2 & 3 relevant. Deze twee vormen van RV verwijzen naar de RV van het economische systeem én van de ongelijkheden die daaruit volgen.

Voor Hobbes, Locke en Rousseau stond het probleem van de RV minder centraal omdat ze zich veeleer op machtsstructuren richtten. Ongelijkheid stond eveneens minder centraal, wellicht omdat ze nog leefden ten tijde van de landbouweconomie.

- Bij **Locke** vereiste een efficiënte landbouw grootschaligheid en dus ook een onderscheid tussen rijke grondbezitters en arme landbouwers. Desalniettemin heeft Locke met zijn theorie over de oorsprong van rechtmatige eigendom wel indruk nagelaten: het recht op eigendom behoort tot onze fundamentele vrijheden en is daarom vrijwel absoluut (op beperkingen van het 'proviso' na).
- **Rousseau** was aangedaan door de grote sociale ongelijkheid en pleitte voor een democratische orde om een egalitaire SL tot stand te brengen.

Toch is het probleem van socio-economische ongelijkheid pas echt een politiek-filosofisch punt geworden door de Industriële Revolutie dat leidde tot een nieuwe soort economie dat zowel welvaart als extreme ongelijkheid teweegbracht. Deze ontwikkelingen zorgden voor het socialisme en **het marxisme**:

- Marx zal een antropologische invalshoek verkiezen en hameren op de vervreemding die arbeiders ondergingen.
- De latere Marx stelt de ruilrechtvaardigheid centraal en benadrukt dat de waarde van een product bepaald wordt door de arbeid. En op dat vlak krijgt men *geen loon naar werken* terwijl de kapitalist geniet van zijn winsten en deze onrechtmatige toe-eigening vormt een structurele onrechtvaardigheid die enkel opgelost kan worden o.b.v. een collectivisatie van de productiemiddelen

Hoewel het (post-)marxisme relevant blijven gaan we toch over naar **Rawls'** werk *A Theory of Justice* (1971) dat het begin van de hedendaagse politieke filosofie markeert:

- Rawls benadert het probleem van de ongelijkheid vanuit het perspectief van de distributieve RV en stelt dat de SL begrepen moet worden als een vorm van coöperatie.
- Zijn theorie formuleert enkele fundamentele principes van RV die aangeven hoe we die goederen op een onpartijdige/faire manier moeten verdelen.

Ook vandaag vragen we ons af in welke mate welvaart moet herverdeeld worden. Hoewel N-Amerika en Europa **welvaartsstaten** werden die een einde maakten aan de grootste excessen

van het 19^e-eeuws kapitalisme, blijft de vraag naar de principes bron van discussie. De crisis van 2008 zorgde voor discussie en kritiek (incl. kritiek op neoliberale principes vanaf '80 gehanteerd). Zeer relevant hierbij is de Franse econoom **Piketty** die in *Le capital au XXI^e siècle* (2013) aantoonde dat de mechanismes van het kapitalisme ertoe leiden dat de ongelijkheid toeneemt, vooral weer sinds het begin van het neoliberale tijdperk rond 1980.

1. John Rawls (1921-2002) over *justice-as-fairness*

A Theory of Justice vormde om verschillende redenen een belangrijk breukmoment binnen de Anglo-Amerikaans politieke traditie:

- a) Rawls ging in tegen het dominante realisme van die tijd: zijn bijdrage had de **normatieve ambitie** om te bepalen hoe een rechtvaardige SL er zou moeten uitzien.
- b) In zoverre ze toen bestonden, waren normatieve benaderingen ingebed in het utilitarisme van Bentham (18^e E) en Mill (19^e E). Rawls situeerde zichzelf binnen de **kantiaanse traditie** van universaliseerbaarheid.
- c) Hij was ook de eerste in lange tijd die aansluiting zocht bij de **sociale contracttheorie**.

A Theory of Justice: "*Justice is the first virtue of social institutions!*"

- De vraag naar RV stelt zich maar omdat we de SL moeten begrijpen als een *system of cooperation* die in het voordeel is van alle leden (*mutual benefit*).
- Die gedachte sluit aan bij Tomasello: beide stellen zich de vraag hoe we die samenwerking op een billijke manier kunnen laten verlopen (**justice as fairness**). Om tot een *well-ordered society* te komen, based on een **fair system of cooperation**, moeten we volgens Rawls ervoor zorgen dat de **basisstructuur** (= *de politieke en socio-economische instituties/regels die bepalen hoe (niet-)materiële goederen geproduceerd/verdeeld worden*) van onze SL voldoet aan de juiste principes van RV.

De reconstructie van de RV-principes neemt bij Rawls de vorm aan van een hedendaagse **contracttheorie** waarbij hij zich afvraagt welke principes van RV mensen als grondslag voor de SL zouden kiezen als ze zich zouden bevinden in een hypothetische, originele positie. Deze bevindt zich achter een **sluier van onwetendheid** (*veil of ignorance*):

- ➔ Hij gaat ervan uit dat we achter deze *veil of ignorance* op de hoogte mogen zijn van de algemene psychologische, politieke en economische wetmatigheden. Ook van het feit dat de *circumstances of justice* (Hume) van kracht zijn en we dus noch leven in schaarste noch in overvloed maar in een toestand van gematigde schaarste waarin de vraag naar herverdeling relevant is.
- ➔ Anderzijds mogen we niet weten welke bvb. de natuurlijke, sociale of economische eigenschappen zijn van onze SL (na het opheffen van de sluier). Belangrijker nog: we mogen niet weten welke onze persoonlijke eigenschappen zijn. We moeten in de originele positie doen alsof we niet weten wie we zijn tot de sluier weg is.

De kenmerken van deze sluier van onwetendheid zijn niet willekeurig maar bedoeld om via de originele positie morele gelijkheid tot uitdrukking te brengen van mensen die over 2 fundamentele morele capaciteiten beschikken:

1. Een **capacity for the good life**: in staat zijn een beeld te vormen van hetgeen het goede leven inhoudt én daar actief naar streven (dus VS Habermas' *individuele autonomie*).
2. Een **sense of justice**: om onze medemens als gelijke te zien (= Habermas' *morele autonomie* & Tomasello's *morality of fairness*).

Zonder de sluier zouden we – in ons streven naar het 'goede leven' instrumenteel rationalistisch kunnen worden. Maar de anonimiteit van de sluier dwingt me om te kiezen voor principes die voor iedereen aanvaardbaar zullen zijn. → **onpartijdigheid**:

- karakteristiek voor onze *sense of justice*
- binnen het kantiaans paradigma de kern van onze morele of praktische **redelijkheid**.

Rawls heeft niet de air om te zeggen dat zijn model van de originele positie hét beste is, maar stelt voor de methode van het **reflexieve evenwicht** als test te gebruiken. → de principes van RV toetsen aan de 'welovertogen oordelen'. Hij verklaart in zijn werk waarom hij slaagt op deze test, maar voor Rawls bevat 'redelijkheid' in feite de kantiaanse ideeën van onpartijdigheid en universaliseerbaarheid.

Om te begrijpen hoe de keuze voor de principes van RV in de originele positie tot stand komen:

- Moeten we weten dat Rawls het probleem van RV in termen van **primaire goederen** (= die dingen die iedereen nodig heeft om een goed leven te kunnen leiden) analyseert. Hierbij is er een onderscheid tussen natuurlijke (vb. gezondheid) en sociale (vb. rechten) primaire goederen.
- Is het *nice to know* dat Rawls stelt dat mensen in die positie een **rationele keuze** zullen maken en dus hun eigenbelang zullen trachten te maximaliseren. Het feit dat ze achter de sluier zitten heeft 2 belangrijke gevolgen:
 - 1) Ik ken mijn eigenbelang niet, dus streef ik ernaar zoveel mogelijk primaire sociale goederen te bemachtigen.
 - 2) Ik zal een bepaalde strategie moeten kiezen. Voor Rawls zal de rationele mens dan ook gaan voor de **maximin-strategie**: kiezen voor die principes van RV die de minst goede positie in de SL toch zo goed mogelijk maakt.

Based on deze aannames zullen mensen kiezen voor het veralgemeende differentieprincipe, dat stelt dat de primaire sociale goederen eerst gelijk verdeeld moeten worden, maar hiervan afgeweken moet worden als dit ervoor kan zorgen dat de slechtste positie in de maatschappij verbetert (zeer origineel van hem!). → een vorm van egalitarisme: de morele gelijkheid van alle mensen vertaalt zich in een gelijke verdeling van primaire goederen.

Dit differentieprincipe vertaalt zich vooral in zijn **famous principes van RV**:

I. Het principe van de maximale gelijke vrijheid:

Dit verwijst duidelijk naar het kantiaans-liberale principe dat de vrijheid van ieder gegarandeerd moet worden in de SL (vb. vrijheid van religie): de sluier zorgt ervoor dat ik, door mijn 'eigenbelang' in de originele positie na te streven, eigenlijk het belang van de zwaksten maximaliseer (via *maximin*).

II. A. Het differentieprincipe (bijzonder origineel en typisch rawlsiaans):

Economische ongelijkheid is toegelaten voor zover die ongelijkheid de positie van de zwaksten verdedigt. In een situatie van radicale gelijkheid ontbreekt immers elke stimulans om hard te

werken. Door ongelijkheid in de lonen toe te laten, groeit de economie beter en is er dus meer geld om te verdelen waardoor het loon van iedereen zou kunnen stijgen. Het enige dat telt is het loon van de armste: *maximin* impliceert dat dat loon gemaximaliseerd moet worden door een bepaalde mate van herverdeling (*based on* sociale zekerheid en belastingen). Rawls' theorie wordt dan ook vaak beschouwd als een onderbouwing van de sociaaldemocratische ideologie die een middenweg zoekt tussen het communisme en het laissez-faire kapitalisme. Zelf weet hij ook niet of dit differentieprincipe best in een **(gecorrigeerde) vrije markt** gebeurt gerealiseerd wordt OF *based on* een **(liberaal) socialisme**.

B. Het **principe van gelijke kansen**:

Dit is gericht op het tegengaan van sociale achterstelling. Hoe de gelijkheid gerealiseerd moet worden, moet verder bepaald worden. Wel zal onderwijs cruciaal zijn en moet dus toegankelijk zijn voor iedereen.

→ LET WEL: bij conflict → I voorrang op II én II.B voorrang op II.A

Rawls situeert zijn theorie van RV binnen de **kantiaanse traditie** in de praktische filosofie: de originele positie vormt zijn eigen alternatief voor de **categorische imperatief**. Kant ziet dit als een testprocedure om te bepalen welke gedragingen universaliseerbaar (dus moreel aanvaardbaar) zijn. De eis van universaliseerbaarheid en onpartijdigheid verschijnt bij Rawls door de sluier van onwetendheid, waardoor alleen principes die als algemene regel aanvaardbaar zijn geselecteerd worden (vanuit het perspectief van de zwakste).

Daarom is Rawls' eerste RV-principe ook al bij Kant terug te vinden: **de prioriteit van het rechtvaardige op het goede**:

- Kant zit hierbij op één lijn met het **(politiek) liberalisme** aangezien elk individu recht heeft op maximale vrijheid (en dus overheidsinterventies beperkt moeten blijven).
- Het staat ook haaks op de utilitaristische logica omdat het bepaalde normen en vrijheden als absoluut geldig presenteert.

De grote toegevoegde waarde van Rawls t.o.v. Kant bestaat er in dat hij ook op het socio-economische domein principes kan formuleren (II A&B) die aangeven hoe in een moderne markteconomie de economische kansen/winsten rechtvaardig verdeeld kunnen worden.

Om Rawls binnen het ruimere debat over distributieve RV te plaatsen, staan we stil bij de wijze waarop hij omgaat met de 4 criteria, in dit debat het vaakst naar voren worden geschoven als de **moreel relevante criteria** (waarmee men bij herverdeling rekening moet houden):

1. Betreffende de **sociale ongelijkheid**, is hij duidelijk: een rechtvaardige SL moet er steeds voor zorgen dat deze verdwijnt.
2. De ongelijkheden in de **natuurlijke talenten** worden door het differentieprincipe opgevangen: onze talenten behoren niet ons toe, maar zijn een common asset van de SL. Vandaar dat dit principe erkent dat mensen toch recht hebben op een deel van de winsten, maar enkel en alleen voor zover dat de armsten ten goede komt.
3. Zijn theorie zou onvoldoende rekening houden met de **noden in de SL** (vb. als rolstoelganger verlies ik al veel aan aanpassingen van mijn huis). Rawls "lost dit op" door te argumenteren dat zijn theorie gaat over coöperatieve RV, dus een situatie waarin mensen op volwaardige wijze kunnen bijdragen. Voor hen die uit de boot vallen moeten aanvullende principes van RV ontwikkeld worden (maar hij deed het niet).

4. De **inspanningen** die mensen doen en dus de **verdienste** die ze hebben vormt een belangrijk criterium bij de herverdeling. Over zijn juiste interpretatie van Rawls is echter onduidelijkheid: sommigen denken dat voor hem iedereen recht heeft op het inkomen, ook zij die thuis enkel gamen en blowen. Maar dit staat dan weer haaks op de coöperatieve RV waarbij men uitgaat van een groep mensen die samenwerken. Bovendien heeft hij zich altijd verzet tegen het idee van een **basisinkomen**, dat sterk verdedigd wordt door Philippe **Van Parijs** (°1951): hij vindt dat ‘samenwerking’ zich niet beperkt tot de huidige generatie. We hebben allen recht op de ‘geschenken’ van de vorige generaties en dat moet dus via een basisinkomen gelijk verdeeld worden. MAAR een basisinkomen genereert gedrag dat **niet universaliseerbaar** is, want dan zou de put snel leeg zijn. De kantiaanse vereiste van onpartijdigheid en universaliseerbaarheid impliceert echter dat ook toekomstige generaties dezelfde claim kunnen maken en dus eenzelfde erfenis zouden moeten doorgeven.

3. Ronald Dworkin (1931-2013) over het toeval

Dworkin zorgde voor een belangrijke bijdrage aan rechtsfilosofie en politieke filosofie: hij staat (net als Rawls) bekend als **liberale egalitarist** (= iemand die de liberale vrijheden van de burger centraal stelt maar tevens vindt dat de overheid de gelijkheid tussen burgers moet bevorderen) én beide werken binnen het **kantiaanse paradigma** en legt sterk de nadruk op ‘onpartijdigheid’ en ‘universaliseerbaarheid’.

Dworkin is de belangrijkste vertegenwoordiger van het **luck-egalitarisme**, dat het onderscheid tussen keuze en toeval (luck) centraal stelt: ongelijkheden als gevolg van onze eigen keuzes zijn onze eigen verantwoordelijkheid, ongelijkheden als gevolg van toeval niet.

Zijn belangrijkste publicaties zijn: artikel ‘*What is equality?*’ en boek *Sovereign Virtue* (2000). De vraag naar de betekenis van ‘gelijkheid’ is niet eenvoudig. Elke egalitaire theorie moet aangeven welke gelijkheid op het spel staat. Dworkin verwerpt een **equality of well-being** want dit botst op 2 problemen:

1. Hoe meten we dit welzijn? (= ook bij utilitarisme onduidelijk)
2. Elke ‘objectieve’ standaard wordt onvermijdelijk paternalistisch

Hij benadrukt dat de individuele vrijheid van de mens niet ondermijnd mag worden. Een rechtvaardige SL moet eerder inzetten op **equality of resources**: mensen moeten gelijke middelen krijgen zodat ze zelf in leven in alle vrijheid kunnen inrichten. Deze gelijke verdeling is rechtvaardig als ze aan 2 criteria voldoet:

1. De verdeling moet **ambition-sensitive** zijn: mens is verantwoordelijk voor (de gevolgen van de) eigen ambities en keuzes.
2. De verdeling moet **endowment-insensitive** zijn: men moet gecompenseerd worden voor de ongelukkige eigenschappen/omstandigheden waar ze zelf niet voor kozen.

Dworkin geeft aan dat **Rawls** een eigen *equality of resources* verdedigde, door zijn nadruk op de verdeling van ‘primaire goederen’ om zelf in alle vrijheid hun eigen visie op het goede leven na te streven. Maar Rawls theorie beantwoordde onvoldoende aan de 2 criteria:

- a) Bij Rawls kunnen mensen met weinig/geen ambitie (een luie tennisser) toch genieten van de voordelen van de hardwerkende (die zijn grond wél bewerkt)

b) Hij voorziet geen extra compensatie voor mensen met fysieke/mentale beperkingen.

Of deze kritiek terecht is, valt te betwijfelen:

a') Rawls *justice as fairness* gaat over coöperatieve RV, dus zal de luie tennisser (die zijn grond enkel als tennisveld gebruikt) geen uitkering ontvangen.

b') Hij maakt zelf duidelijk dat hij dit probleem van mindervaliditeit inziet maar het niet opneemt in zijn theorie.

Anyway.. Dworkin ontwikkelt zelf een theorie over de rechtvaardige verdeling van de middelen. Hij komt zo tot een gedachte-experiment over een initiële veiling: een groep drenkelingen spoelen aan op een eiland en ontvangen elk 100 schelpen startbudget, die ze op een veiling op basis van **eigen ambities en voorkeuren** kunnen inzetten op de resources. Zo zal uiteindelijk niemand jaloers kunnen zijn (**envy-test**). Na de veiling is men zelf verantwoordelijk voor eigen welvaart/welzijn: een **latere herverdeling is niet meer aan de orde**. → De verdeling is reeds duidelijk ambition-sensitive, maar om ervoor te zorgen dat het ook endowment-insensitive is moeten ze voorafgaand aan de veiling – **achter een sluier van onwetendheid** – eerst bepalen welke **verzekeringen** ze met hun schelpen willen aangaan. Doet de situatie (waartegen ze zich verzekerd hebben) zich voort (vb. mindervaliditeit), dan ontvangen ze een (eerder beperkte) premie uit de pot. Een situatie waarbij de meer welvarende leden gedwongen worden een (groot) deel af te staan aan de 'worst-off' (bvb. mindervalide/werkloze) zal niet kunnen gebeuren. Er wordt een soort middenpositie bereikt: via de verzekering komt enerzijds een soort solidariteit tot stand, maar anderzijds blijft deze 'herverdeling' beperkt in omvang.

Dworkin verdedigt het **luck-egalitarisme** en focust zich dus op het onderscheid tussen keuze en toeval, dat de mens verantwoordelijk stelt voor hun eigen keuzes (*ambition-sensitive*). Maar het stelt ook dat de mens gecompenseerd moet worden voor nadelen door toevallige eigenschappen/omstandigheden waaraan ze niets kunnen doen (*endowment-insensitive*). Hij onderscheidt 2 soorten toeval:

- **Brute luck**: zaken die we niet kiezen (bvb. natuurramp)
- **Option luck**: het toeval dat we wél hadden kunnen anticiperen (bvb. faillissement)

Dworkin gaat er nu vanuit dat we niet moreel verantwoordelijk zijn voor het eerste (dus compensatie nodig) maar wél voor het tweede (dus geen recht op compensatie). Belangrijk is wel dat we op basis van **verzekeringen** in staat zijn om *brute luck* deels om te zetten in *option luck*. Huisbrand door blikseminslag is *brute luck*, maar als ik geen brandverzekering nam, is dat *mea maxima culpa*.

Kritiek op Dworkins visie:

1. Een te grote nadruk op de eigen verantwoordelijkheid kan leiden tot **hardvochtige gevolgen**: hebben bvb. rokers recht op financiële steun van de gezondheidszorg?
2. De theorie is **zeer marktgericht** en valt compensatie voor bvb. mantelzorg/huishouden weg omdat het een vrije keuze inhoudt.
3. Erger: de theorie valt **bijna niet te implementeren**: het is haast onvermijdelijk dat werkloosheids- en invaliditeitsuitkeringen geregeld worden via de overheid en dus ook de (standaard) *hoogte van de uitkering* door hen zal worden vastgelegd. Ook is het

inkomen trouwens niet altijd resultaat van de eigen keuze, maar kunnen toevallige factoren ook meespelen. Desondanks ziet Dworkin een paar **concrete aanbevelingen** in de eigen theorie:

- ✓ *Invaliditeitsuitkeringen* zouden hoger moeten.
 - ✓ Herverdeling van inkomen is via *inkomensbelastingen* noodzakelijk (= *ex post*).
 - ✓ Mensen op de arbeidsmarkt moeten *geresponsabiliseerd* worden: *doppen* is maar rechtvaardig als men echt op zoek is gegaan naar een job. → verdediger van de zogenaamde derde weg (kwam met Tony Blair o.a. op in de UK) en zet dus sterk in op de actieve welvaartsstaat.
4. Kymlicka bekritiseert dan weer dit soort aanbevelingen en stelt dat Dworkins herverdeling van de welvaart *ex post* niet volstaat. Er is nood aan een **herverdeling ex ante**: elke burger krijgt bij de geboorte haar of zijn rechtmatige deel. Men zou bvb. alle jonge mensen een grote geldsom kunnen geven op basis van een erfenisbelasting, zodat iedereen binnen een generatie gelijk begint aan het leven.

5. Het libertarisme

Nozick (1938-2000) is het boegbeeld van het hedendaags **libertarisme** een diende Rawls scherp van antwoord met zijn boek *Anarchy, State and Utopia* (1974). Based on Lockes recht op zelfbeschikking, vindt hij dat enkel *een minimale staat* gerechtvaardigd kan worden en dat elke herverdeling verworpen moet worden.

Het libertarisme bouwt verder op Locke (1632-1704) z'n analyse van ons recht op eigendom, door Nozick begrepen als een recht op zelfbeschikking (**right of self-ownership**). RV wordt herleid tot ruilrechtvaardigheid (begrepen in termen van vrijwillige instemming). Nozick verdedigt dan ook het **ongebreidelde kapitalisme** en argumenteert dat de vrijmarkt gekenmerkt wordt door intrinsieke RV.

Self-ownership impliceert dat elke vorm van **herverdeling** dient verworpen en dat belastingen heffen een vorm van **dwangarbeid** is, hoewel dit bezwaar tegen belastingen niet absoluut is. Hij erkent namelijk dat we ons moeten beschermen tegen potentiële misdadigers en we dus – om efficiëntieredenen – onvermijdelijk moeten overgaan tot een **minimale staat (nachtwakersstaat)** die als enige taak heeft ons natuurlijke recht op eigendom af te dwingen.

Nozick noemt zijn theorie van RV **unpatterned** (zonder patroon): rechtvaardige uitkomsten zijn enkel mogelijk als ook de **initiële toekenning van eigendomsrechten** op een rechtvaardige manier is gebeurd. → in vergelijking met Locke:

- Hij beperkt zich hierbij tot een **first come, first served**-principe (bij Locke moest men deze initiële toe-eigening nog verdienen).
- Beide erkennen dat deze toekenning onderworpen moet worden aan een beperkende voorwaarde (**proviso**): Locke had ook als voorwaarde dat er voor allen '*enough and as good*' moest overblijven, terwijl het voor Nozick voldoende is de toestand van de anderen niet erger (**no worse**) te maken. Nozick verwijst ook naar **Hardin** (1968) om te stellen dat zonder overheidstoezicht de (niet-private) natuur slecht behandeld zal worden (overbeving bvb.) en dat aldus elke vorm van private inbezitname van natuurlijke goederen altijd en voor iedereen een verbetering is. Voor beide is aan het

proviso voldoen in onze SL: als men in een minimale staat omkomt van de honger zou dit sowieso gebeurd zijn en dus zijn ze er niet slechter aan toe (dus rechtvaardig).

Uiteraard kreeg hij redelijk wat kritiek:

1. Nozick vindt dat het recht op zelfbeschikking ook in kantiaanse zin begrepen moet worden: de mens moet gerespecteerd worden als doel-op-zich. Een dergelijke **formalistische en minimalistische** invulling van de kantiaanse gedachte kan maar moeilijk overtuigen.
2. Zelfs als niemand slechter zou worden van een *first come, first served*-principe, kan men nog altijd andere principes overwegen. Zijn visie op toe-eigening lijkt op een slecht beargumenteerde verdediging van het '**recht op de sterkste**'.

Om aan deze laatste kritiek tegemoet te komen, ontwikkelde zich een vorm van **links libertarisme**: *Steiner, Vallentyne & Otsuka* blijven libertariërs maar combineren het recht op zelfbeschikking met een nieuw en veeleisend proviso: een **right to natural resources**. Bij elke nieuwe generatie zouden m.a.w. de natuurlijke bronnen herverdeeld moeten worden *based on* gelijkheid. Alle jongeren zouden dan recht hebben op een grote geldsom (die overeenkomt met hun rechtvaardig aandeel), gefinancierd op basis van een erfenisbelasting, opdat de RV van de begintoestand gegarandeerd is. Vanaf dan is het ieder voor zich.

6. De *capability*-theorie van Sen (°1933) en Nussbaum (°1947)

Sen staat bekend als de grondlegger van de *capability*-theorie en ontving in 1988 de Nobelprijs economie. Zijn werk – vooral *Inequality Reexamined* (1992) en *The Idea of Justice* (2009) – richtte zich op de feitelijke beleidsmogelijkheden in reële (niet-ideale) omstandigheden. Hij lag mee aan de basis van het *Human Development Report*, door de VN gebruikt om maatschappelijke ontwikkeling in landen te monitoren.

In zijn **capability-theorie** stelt Sen de **vrijheid om welzijn te bereiken** centraal: in het debat over distributieve RV moeten we ons focussen op de **reële mogelijkheden** (*capabilities*) die mensen hebben om bepaalde doelen te bereiken. Rawls *primary goods* of Dworkins *resources* gelijk verdelen volstaat niet. De factoren die een invloed kunnen hebben op onze reële mogelijkheden zijn immers zeer divers: niet enkel *endowments* maar ook een reeks van fysieke en psychologische eigenschappen.

Om het idee van *capabilities* te verduidelijken, gebruikt Sen het idee van **functionings**: alle mogelijke doelen die mensen zich kunnen stellen en die te maken hebben met wat ze 'doen' of wie ze 'zijn'. → *beings* (vb. geschoold, gevoed..) ofwel *doings* (vb. werken, stemmen,..)

Bij elke *functioning* hoort nu een **capability**: het gaat hier wel enkel om een mogelijkheid en mensen moeten hun mogelijkheden niet allemaal realiseren (ze beslissen zelf welke).

De verzameling *capabilities* waarover men beschikt bepaalt de **metriek van RV**: ze leveren dus de maatstaf op basis waarvan we een SL kunnen bepalen. Om tot een **volwaardige theorie van RV** te komen, zijn nog 2 elementen nodig:

1. Ze moet aangeven welke *capabilities* relevant zijn binnen de context van RV (een *adje* in 5 seconden niet echt bvb.), hoewel Sen zelf geen substantieel antwoord geeft,

verwijst hij wel naar het **democratische proces**: men moet zelf bepalen welke *capabilities* zijn nodig vinden om een rechtvaardige SL te creëren.

2. Ze moet ook aangeven volgens welke verdelingsregel de relevante *capabilities* verdeeld moeten worden. Hoewel hij sterk de nadruk legt op het belang van 'gelijkheid' (dus een soort egalitarisme), zal hij nooit expliciet zeggen dat de *capabilities* strikt gelijk verdeeld moeten worden. Why not?
 - Deze 'gelijkheid' is moeilijker te meten dan bvb. bij primaire goederen, juist omdat hij rekening wilt houden met heel veel factoren .
 - Moeten mensen allemaal exact dezelfde *capabilities* hebben OF moeten overwegingen omtrent compensatie gemaakt worden?

Op deze twee vragen (verzameling van relevante *capabilities* en verdelingsregels) geeft **Nussbaum**, samen met Sen verdediger van het *capability paradigma*, meer concrete antwoorden en laat zich hierbij inspireren door Aristoteles. Vooral *Frontiers of Justice* (2006) en *Creating Capabilities* (2011) zijn relevant.

I.t.t. Sen stelt zij een **concrete lijst van *capabilities*** op, die de kern uitmaken van elke adequate RV-theorie. De *beings* en *doings* waartoe mensen toegang moeten hebben zijn:

- | | |
|---|---|
| 1. Leven | 6. Praktische rede |
| 2. Gezondheid | 7. Verbondenheid en respect |
| 3. Lichamelijke integriteit | 8. Relatie tot andere diersoorten |
| 4. zintuiglijkheid, verbeelding en rede | 9. Spel |
| 5. Emoties | 10. Controle over politieke en materiële omgeving |

Daarnaast verdedigt Nussbaum ook een specifieke verdelingsregel: een SL is RV als alle mensen in staat zijn er een volwaardig leven te leiden. → Elk van de 10 moeten in **voldoende mate** gerealiseerd worden, *om te doen wat zij zouden willen doen*. Omdat ze er dus enkel voor pleit dat een bepaalde drempelwaarde gerealiseerd wordt spreken we van een **sufficiëntie-benadering** (die focust op een *voldoende* mate – dus niet zozeer egalitairistisch – van mogelijkheden).

Kritieken op de *capability*-theorie:

1. Vanuit *luck-egalitarisme*: de theorie zegt niets over de eigen **verantwoordelijkheid** die mensen kunnen hebben voor het realiseren van hun *capabilities*.
2. Deze *capabilities* zijn erg moeilijk te **meten** en te **vergelijken**, in theorie een groot probleem maar desondanks had het impact op de praktijk van het ontwikkelingsgebied. De VN bepaalt er het ontwikkelingsniveau *based on* meetbare, maatschappelijke indicatoren (levensverwachting, BNP,..) waarvan aangenomen wordt dat ze een betrouwbare indicatie geven voor de *capabilities* van het volk.
3. Sen is nooit gekomen tot een meer systematisch filosofisch systeem en daardoor is niet duidelijk welke de **filosofische fundamenten** ervan zijn en hoe normatieve claims filosofisch gerechtvaardigd kunnen worden.
4. Nussbaum krijgt dan weer het verwijt dat ze een **perfectionistische** of zelfs **essentialistische** theorie verdedigt die te weinig ruimte laat voor de menselijke vrijheid en die te weinig recht doet aan het radicale pluralisme in de SL vandaag. Haar lijst van 10 kan niet de basis vormen van een politiek van RV omdat de lijst een sterke voorafname doet op:

- wat de menselijk essentie zou moeten inhouden (essentialisme).
- welke idee van het goede leven nastrevenswaardig zou moeten zijn (perfectionisme).

§§§§§§§§§§§§

H6. MONDIALE RECHTVAARDIGHEID

1. Peter Singer (°1946) over hongersnood

Singer argumenteert in *Famine, affluence and morality* (1972) op basis van **utilitaristische argumenten** dat we te weinig doen aan hongersnood. Dit terwijl we in praktijk een kind toch uit het water zouden redden: de utilitaristische calculus laat immers zien dat de nadelen (pijn) door in het water te springen, niet opwegen tegen de voordelen voor het kind (geluk).

→ Het is onze morele plicht levens te redden (tenzij we echt ons leven zouden riskeren misschien). Het is dus ook onze plicht in een kind van de hongersnood te redden, want door bvb 30 EUR te schenken, gaat ons welzijn niet achteruit maar kunnen we wel iets betekenen. We beschouwen dit echter als 'liefdadigheid' en geen geld aan Unicef schenken lijkt minder erg dan een kind niet te redden uit het water, hoewel er **geen moreel verschil** tussen beide is. Geld doneren is daarom een dwingende morele plicht en deze plicht houdt pas op wanneer het pas echt ons eigen levenskwaliteit zou schaden. Dan is namelijk de utilitaristische balans niet meer noodzakelijk positief.

Singer weet ook wel dat deze morele houding niet haalbaar is en zelf gaat hij ook niet tot dit uiterste. En er zijn tegenargumenten: zo heeft een gelddonatie geen aandacht voor de **structurele oorzaken** van hongersnood. Men moet de mensen juist zelfredzaam maken om te voorkomen dat men geld in een bodemloze put smijt. Maar dit vergt politieke en economische hervormingen die via institutionele en politieke weg gerealiseerd moeten worden.

Zo toonde **Sen** aan dat hongersnood eigenlijk een economisch en politiek probleem is, en niet zozeer een moreel probleem. Niet een tekort aan voedsel maar een tekort aan koopkracht is de oorzaak. Volgens Sen zou hongersnood daarom niet kunnen voorkomen in democratische landen.

2. Mondiale rechtvaardigheid

Singer wijst er terecht op dat de bestaande hongersnood vanuit moreel standpunt een schande is. Maar de meeste filosofen wijzen er ook op dat men dit niet mag schuiven op de morele verantwoordelijkheid tussen geïsoleerde individuen, waarbij rijken zich verplicht moeten voelen iets te doen. Een analyse moet oog hebben voor de aanwezige **politieke en economische relaties** die de context vormen waarbinnen de rijkdom geproduceerd wordt.

Rawls gaat ervan uit dat een systeem van coöperatie enkel bestaat op het nationale niveau waardoor herverdelende RV een nationale kwestie is: RV is steeds **domestic justice**. Toch

kwam er vanaf de nineties meer aandacht voor **globalisering** waarbij een filosofisch debat ontstond omtrent de gevolgen ervan voor de herverdeling van de welvaart op een mondiaal niveau: is RV enkel een nationale kwestie of moet de roep om meer mondiale RV (**global justice**) ernstig genomen worden? Om dit debat te schetsen, maken we (met Miller - °1946) een onderscheid tussen:

1. **Ethisch particularisme**: Er zijn groepen van mensen waar tegenover we een speciale morele verplichting hebben o.w.v. onze band met hen (vb. familie). Deze verantwoordelijkheid kan/moet niet gerechtvaardigd worden.
2. **Ethisch universalisme**: Er is geen onderscheid tussen personen: we zijn allen broers en zussen. Men kan t.o.v. iemand/een groep meer verplichtingen hebben MAAR dan gebaseerd op niet-morele redenen.

Hierbij onderscheiden we weer 3 hoofdposities in het debat omtrent *global justice*:

1. **Kosmopolitisme** (Pogge, Beitz) = universalistische positie: globalisering veronderstelt een wereldwijde herverdeling van de welvaart, zonder enig onderscheid te maken.
2. **Nationalisme** (Miller) = particularistische positie: we hebben speciale morele verplichtingen t.o.v. onze landgenoten.
3. **Statelijke benadering** (Rawls, Nagel, Cohen) = universalistische positie maar geeft ook aan dat we op basis van politieke gronden verplichtingen hebben t.a.v. onze landgenoten. We mogen dus onze eigen nationale welvaart bijhouden.

Let wel: alle posities zijn het er over eens dat hongersnood onaanvaardbaar is en dat de internationale gemeenschap steeds de humanitaire verplichting heeft indien nodig hulp te verlenen. → In vergelijking met Tomasello: *based on* een soort *morality of sympathy*. De vraag is of er op mondiaal niveau ook sprake moet zijn van een *morality of fairness*: moeten we de welvaart mondiaal verdelen?

3. Kosmopolitisme

Beitz (°1949) en **Pogge** (°1953) vertrekken vanuit Rawls' gedachte dat een RV een kenmerk is van de basisstructuur van onze SL. De politieke en socio-economische instituties moeten ervoor zorgen dat het gezamenlijk project (van het creëren van welvaart) garandeert dat de lasten en lusten rechtvaardig verdeeld worden.

Voor Rawls is de basisstructuur steeds nationaal. Beitz en Pogge argumenteren echter dat dit niet opgaat omdat de globalisering en de wereldwijde vrijhandel ervoor zorgden dat de welvaartscreatie steeds meer een mondiaal proces werd (vb. crisis van 2008). Vandaag bestaat er een **mondiale basisstructuur** (internationale handelsrecht, WTO, IMF, Wereldbank), ontstaan op basis van politieke beslissingen bedoeld om een wereldwijd economisch systeem uit te bouwen.

De redenering van Beitz en Pogge is nu dat hierdoor ook de lusten en lasten *fair* verdeeld moeten worden onder alle mensen. Door het gedachtenexperiment van de originele positie consequent door te denken, kunnen we weten welk RV-principe daarbij moet gelden. Door de sluier kennen we onze nationaliteit zelfs niet, waardoor we – *based on* de *maximin*-strategie – de positie van de armsten der wereld zullen willen verbeteren. Naar analogie met Rawls zal

dit ertoe leiden dat we zullen kiezen voor een **mondiaal differentieprincipe** waarbij ongelijkheden enkel gerechtvaardigd zijn voor zover ze de positie van de zwaksten ten goede komen (i.t.t. egalitarisme).

De *outcome* is zeer radicaal: onze mondiale basisstructuur zou zó hervormd moeten worden dat het zou leiden tot een verregaande herverdeling tussen arm en rijk. Met dit besef:

- 1) namen de twee in hun later werk wat gas terug: “het bestaan van een mondiaal economisch systeem impliceert op zijn minste een zekere mate van herverdeling’.
- 2) erkennen ze dat het legitiem kan zijn om naast de (beperkte) mondiale herverdeling ook meer verregaande mechanismes van nationale herverdeling in stand te houden.

Pogge werkte later nog andere argumenten uit, niet gebaseerd op ‘de originele positie’. Het bekendste is het utilitaristische **no harm-principe**: ons handelen mag anderen nooit schaden = de ‘positieve plicht’ om hulp te bieden

= de ‘negatieve’ plicht om af te zien van de schadelijke handelingen

Om dit principe toe te passen, toont hij aan dat de bestaande structuur armoede veroorzaakt:

1. Het internationaal recht laat dictators toe hun grondstoffen op de vrije markt te verkopen, ook als is dit om de eigen zakken te vullen.
2. Het IMF heeft de reputatie de belangen van de schuldeisers te verdedigen → hun interventies vergroten de armoede in de betrokken landen vaak.
3. Vrijhandelsakkoorden dwingen armere landen hun markten open te stellen maar de rijke landen zijn zelf terughoudend om hun markten open te stellen voor de landbouwproducten van deze armere landen. Hierdoor zijn de rijke landen **causaal** medeverantwoordelijk voor de armoede daar en wordt het *no harm*-principe geschonden. → mondiale basisstructuur moet drastisch hervormd!
⇒ Pogge werkt een voorstel uit van een **global resources dividend**: een belasting op het gebruik van grondstoffen (soort consumptietaks).

4. Nationalisme

Miller (°1946), samen met Kymlicka een van de bekendste verdedigers van het liberale nationalisme, mengde zich ook in het debat: *On Nationality* (1995) & *National Responsibility and Global Justice* (2007). Het hedendaagse nationalisme beschouwt de natie als een gemeenschap van mensen met een (overtuigde) gedeelde nationale ID, dus deel uitmakend van dezelfde culturele gemeenschap, taal, geschiedenis en territorium.

Hij verdedigt 3 nationalistische principes:

1. Onze nationale ID vormt een essentieel onderdeel van onze persoonlijke ID
2. De natie vormt een ethische gemeenschap van solidariteit
3. Elke natie heeft recht op politieke autonomie (ideaal = wereld, natie en staat = 1)

Deze drie stellingen moeten in hun samenhang begrepen worden.

M.b.t. het probleem van distributieve RV, verdedigt Miller een vorm van **ethisch particularisme**: ‘onze’ nationale ID creëert speciale morele verplichtingen die we niet hebben tegenover buitenlanders (natie = 1 familie). Maar daardoor mogen ze ook meer van elkaar verwachten en dit maakt dat de natie gekenmerkt wordt door solidariteit/trouw waardoor we

welvaart wel onderling verdelen maar niet met buitenlanders. Vandaar de **motivatie** en bereidheid om de welvaartsstaat tot stand te houden.

M.b.t. de principes van RV, verdedigt hij een vorm van **contextualisme** (i.t.t. universalisme): deze principes zijn bepaald door de culturele waarden van de burgers. Net omdat de principes uitdrukking geven aan de culturele ID van de groep, is het voor het nationalisme belangrijk dat ze er dan ook (politiek) **autonoom** over kan beslissen. Deze autonomie is de essentiële voorwaarde om de speciale ethische verplichtingen binnen de natie goed te kunnen vervullen.

5. De statelijke conceptie

Volgens deze conceptie creëert het lidmaatschap van de staat als politieke gemeenschap speciale verplichtingen t.a.v. de medeburgers (niet met buitenlanders). Deze positie blijft echter universalistisch omdat deze verplichtingen enkel gebaseerd is op de bijzondere rol van de staat als politieke gemeenschap. De grond van deze verplichtingen wordt op verschillende manieren begrepen:

- 1) **Rawls** benadrukt de collectieve verantwoordelijkheid voor hun socio-economische realisaties. Het probleem van de mondiale RV komt pas aan bod in *The Law of Peoples* (1999). Hij is er verrassend conservatief en stelt dat de herverdeling een louter nationale kwestie blijft. Hiervoor introduceert hij de idee van **een 2^e originele positie** waar vertegenwoordigers van alle landen samenkomen om afspraken te maken omtrent de inrichting van een rechtvaardige, internationale orde. Bij (de eerste) originele positie van Beitz en Pogge is er enkel sprake van de positie op mondiaal niveau, bij Rawls zijn er twee originele posities:
 - Op *nationaal niveau*: waar individuen samenkomen om afspraken te maken over een rechtvaardige nationale basisstructuur (individu = drager van de rechten).
 - Op *mondiaal niveau*: waar landen afspraken maken over een rechtvaardige, internationale orde (landen = dragers van de rechten).

Zijn uitgangspunt is dat landen **autonome gemeenschappen** zijn die zichzelf moeten behelpen. Ze zullen dan ook, vanuit de 2^e originele positie, enkel kiezen voor een internationale **duty to assist** (= landen in nood moeten geholpen worden om terug zelfredzaam te worden). Elke herverdeling tussen de landen wordt afgewezen en het differentieprincipe geldt enkel nationaal aangezien de landen zelf **verantwoordelijk** zijn voor de welvaart die ze (al dan niet) creëren. Anders zou het oneerlijk kunnen zijn. Rawls' standpunt lijkt hierbij op dat van de libertariërs (die op internationaal niveau stellen dat individuen zelf instaan voor hun eigen succes): hij vindt dat landen zelf *volle verantwoording* dragen voor hun socio-economische toestand en compensaties o.w.v. *endowments* uit den boze zijn.

Het grote verschil dat Rawls maakt tussen het nationale en internationale niveau komt doordat er nationaal sprake is van een herverdeling tussen mensen die binnen een gedeelde basisstructuur (*system of cooperation*) samenwerken om welvaart te creëren en daarrond afspraken te maken. Hij conceptualiseert landen (*peoples*) als autonome entiteiten en het enige legitieme doel van het internationaal recht (*law of peoples*) is het vastleggen van de principes op basis waarvan goed-geordende en autonome samenlevingen vreedevol en stabiel met elkaar kunnen co-existeren.

- 2) **Nagel** beschouwt de herverdeling van de welvaart als een vorm van compensatie voor de uitgeoefende politieke **dwang**. De staat vormt weliswaar een soort samenwerkingsverband, maar we zijn niet uit vrije wil – maar door geboorte – tot die politieke SL toegetreden. De macht van de staat zou dan gezien kunnen worden als een vorm van dwang, dat echter enkel gelegitimeerd kan worden doordat de samenwerking **rechtvaardig** geschiedt en de lusten en lasten op een faire manier verdeeld worden. De herverdeling binnen de staat is een soort legitimering voor deze staatsdwang, die buitenlanders niet ondervinden en dus ook elk recht op de welvaart ontnemt.
- 3) **Cohen** stelt dat de autonomie van de staat een essentiële mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de democratie. Ze formuleert een interessante kritiek op het kosmopolitisme: hoewel ze zelf vertrekt vanuit een universalistisch perspectief (vrijheid en gelijkheid voor allen), maar stelt ook dat het van groot belang is dat de mensen de mogelijkheid hebben om zich in staatsverband te organiseren. De individuele vrijheid kan enkel gegarandeerd worden als ze kunnen leven in een **democratische gemeenschap**. Een kosmopolitische structuur zou te zeer grootschalig en anoniem zijn én het zou de democratische speelruimte van een natie kunnen ondermijnen (geen eigen waarden en voorkeuren). Ze verdedigt een eigen versie van het *contextualisme*: ze erkent dat de concrete realisatie van een rechtvaardige SL kan variëren, maar (i.t.t. Miller) ook dat de democratische gemeenschap erg pluralistisch kan zijn. Hierdoor sluit ze aan bij het deliberatieve model van democratie (o.a. Habermas) waarin democratie verschijnt als een *contextgevoelig constitutioneel* project.

6. Kritische evaluatie

In het debat over mondiale RV wordt een harde tegenstelling gemaakt tussen *domestic justice* en *global justice*, die weliswaar moeilijk vol te houden lijkt:

- *Enerzijds* kan men niet ontkennen dat de productie van welvaart vandaag een mondiaal proces is en herverdeling dus een mondiale kwestie zou moeten zijn. Rawls' visie dat landen zelf verantwoordelijk zijn, is daardoor niet meer houdbaar.
- *Anderzijds* bestaat de wereldeconomie ook niet enkel uit een homogene mondiale basisstructuur, maar kan men wel degelijk nog spreken over bvb. de 'Belgische' economie.

Een **tussenpositie** lijkt dus het meest correct, maar dat impliceert dat een zekere mate van herverdeling op wereldniveau meer dan ooit nodig is. Tegelijkertijd moet er ruimte blijven voor een verregaandere herverdeling op nationaal niveau, *based on* door het volk zelf te bepalen criteria en principes. Zo werd Griekenland binnen de EU de boeman van de crisis van 2015: deels terecht maar de schuld lag ook bij ontwerpfouten binnen de Europese muntunie, dat tot vandaag nog onbesproken blijft.

Betreffende het *motivatieprobleem* maakt Miller een belangrijk punt: hoe groter en anoniemer de gemeenschap, hoe minder solidariteit. Zo pleiten Vlaams nationalistische voor de splitsing van de Belgische sociale zekerheid. Hervreiden met vreemden blijft dus een

uitdaging. Tegelijkertijd wijst Rawls er terecht op dat de vraag naar een rechtvaardige verdeling zich altijd aandient wanneer mensen samenwerken, waardoor de vraag naar herverdeling op elk niveau (Vlaams, Belgisch, Europees & mondiaal) gesteld moet worden. Het nationalistische pleidooi lijkt vanuit dat perspectief problematisch.

Betreffende het probleem van de dwang, dienen er twee kritieken op Nagel vermeld:

- 1) Er is ook een economische dwang: dus als men de dwang van de staat moet compenseren op basis van herverdeling, waarom dan ook niet de dwang van onze mondiale basisstructuur?
- 2) Onze staat beoefent wel degelijk politieke dwang op buitenlanders, want we houden economische vluchtelingen tegen. Zou dergelijke dwang niet gelegitimeerd moeten worden op basis van een herverdeling die de grenzen van de staat overschrijdt?

Betreffende het probleem van de democratie, geldt de kritiek enigszins hetzelfde als die op het nationalisme: het is niet omdat onze nationale democratie belangrijk is voor de realisatie van onze vrijheid, dat de vraag naar de RV van internationale economische samenwerkingsverbanden niet gesteld moet worden. **Forst** (°1964), leerling van Habermas, ziet de oplossing voor het probleem van de distributieve RV in het kader van een meerlagig (natie – EU – wereld) democratisch systeem, waarbij de burgers zelf moeten bepalen welke principes ze willen hanteren bij de herverdeling. Maar.. is dit niet wat utopisch?

§§§§§§§§§§§§§§§§

H7. DE GRENZEN VAN HET DISTRIBUTIEVE PARADIGMA

In lijn met Aristoteles zagen we het probleem van RV als een verdelingsprobleem. Nu bekijken we de beperkingen en alternatieven van deze benadering.

1. Michael Waltzer (°1935) over de sferen van rechtvaardigheid

Deze **communitaristische** filosoof verdedigde in *Spheres of Justice* (1983) een vorm van *complexe gelijkheid*, kritisch tegenover RV-theoriën zoals die van Rawls & Dworkin. Zijn basisidee is simpel: universele criteria van RV miskennen dat onze SL gekenmerkt wordt door diverse **autonome sferen van RV** (*spheres of justice*) en in elk van die sferen (onderwijs, politiek,..) zijn eigen RV-criteria van toepassing. Daarom introduceert hij de idee van complexe gelijkheid: wat een 'gelijke' behandeling inhoudt, hangt af van de maatschappelijke sfeer waarover we spreken. Waltzer geeft voorbeelden:

- Lager onderwijs regelen op basis van *strikte gelijkheid* (iedereen toegang).
- Hoger onderwijs op basis van *merite* (enkel zij die talent/motivatie hebben).
- Toegang tot publieke ambten op basis van een competitie (*gelijke kansen*).
- Gezondheidszorg op basis van de *noden* van de betrokkenen.

Hij noemt deze voorbeelden zelf al bediscussieerbaar omdat de relevante RV-criteria steeds **cultureel bepaald** zijn. Hij verdedigt dus een *cultureel contextualisme*, gelijkend op die van Miller. De eigenheid van de verschillende sferen van RV moeten gerespecteerd worden, hetgeen ook vooronderstelt dat de **dominantie** van één sfeer over de andere vermeden wordt. Waltzer is hierbij kritisch voor eigen land: de VS gleden af tot een **plutocratische** en dus onrechtvaardige SL waarbij geld het dominante criterium werd.

2. Iris Young (1949-2006) over de *politics of difference*

Ze geraakte bekend door haar pleidooi voor een ***politics of difference*** in *Justice and the Politics of Difference* (1990) en *Inclusion and Democracy* (2000): een rechtvaardige SL moet recht doen aan de concrete verschillen tussen mensen en daarom is er nood aan een communicatieve ethiek/democratie.

Volgens Young zette Waltzer een belangrijke stap vooruit maar verwijt hem wel nog te blijven steken in het **distributieve paradigma**: Waltzer blijft RV ten onrechte, binnen die verschillende sferen, analyseren als een ‘verdeling’ van bepaalde ‘goederen’ (vb. onderwijskansen). Met dit paradigma verwijst ze naar het paradigma-concept van Kuhn, dat in het geval van het RV-debat gaat om de dominantie van een paradigma dat RV eenzijdig opvat in termen van verdeling van goederen tussen atomistische individuen. Ze ziet twee hier 2 grote problemen:

1) Op vlak van materiële goederen is het paradigma eenzijdig omdat het de institutionele context van de RV-problematiek miskent. Ze erkent dat de verdelingskwesties wel degelijk relevant zijn, maar ze mogen daartoe niet verengd worden. De verdelingsvraag stelt zich altijd binnen een ruimere **institutionele context**, die in praktijk al te vaak veronachtzaam wordt. Voorbeelden van zulke RV-kwesties:

- Wanneer een bedrijf giftig afval wilt droppen, betreft het onze gezondheid en dan spreken we over absolute grenzen i.p.v. ‘herverdeling van de lasten’.
- Wanneer winstgevende bedrijven mensen ontslaan voor lagere loonkosten elders, kan men discussiëren of het ontslagrecht van bedrijven niet ingeperkt zou moeten worden.
- De vraag is ook wat we als ‘kwaliteitsvolle’ job beschouwen en welke eventuele wettelijke kaders er moeten zijn om dit te combineren met een gezinsleven.
- Het recht op arbeid raakt ook aan het probleem van de gender-discriminatie (en bijhorende gender-stereotypering).
- Vrije ondernemerschap mag ook begrensd worden wanneer door de overheid wanneer de beeldvorming van minderheidsgroepen systematisch stigmatiserend te werk gaat.

Young wijst erop dat **het marxisme** ontsnapt aan het distributieve paradigma en wel degelijk meer fundamentele institutionele vragen durft te stellen. Maar het probleem is men er te eenzijdig de klassentegenstelling centraal stelt en zo de complexiteit van de RV-problematiek miskent.

Om aan de eenzijdigheid van het distributieve paradigma te ontsnappen, moet een adequate RV-theorie aan 3 elementen meer aandacht besteden:

- i. **Beslissingsprocedures**: wie beslist waarover?

- ii. **De verdeling van arbeid:** hoe organiseren en hoe interfereert die verdeling met bvb. de gender-problematiek?
- iii. **Cultuur:** welke symbolische betekenissen/beeldvorming bevat onze cultuur en in welke mate moet de overheid dit sturen?

2) Op vlak van immateriële goederen is het concept van ‘verdeling’ niet meer bruikbaar (*overextending the concept*). Het probleem met het distributief paradigma is op zijn minst tweeledig:

- i. Het miskent dat RV niet gaat over het toekennen van een goed aan een sociaal geïsoleerd individu (atomisme), maar wel over de **relaties** in hun SL.
- ii. De focus op verdelingspatronen miskent dat RV vooral gaat over de **dynamische structuren/processen** waarbinnen die patronen tot stand komen. Het *glazen plafond voor vrouwen* in het bedrijfsleven kan men bijvoorbeeld niet zomaar oplossen door te verplichten deze jobs ‘top down’ anders te verdelen. De complexiteit vereist dus een fundamentele aanpak, in hoogte en breedte, waarbij men de complexiteit ook erkent.

Young gaat verder in op de problematiek van de ‘verdeling’ van macht, dat steeds gaat over relaties tussen mensen en de manier waarop mensen het gedrag van anderen kunnen sturen. Die machtsrelaties zijn bovendien ingebed in institutionele structuren, of, verwijzend naar Foucault: “*Macht moet geanalyseerd worden als iets dat circuleert, iets dat enkel functioneert in de vorm van een ketting.*”

Om tot een eigen RV-theorie te komen, zoekt ze kritisch aansluiting bij de **communicatieve ethiek** (discoursethiek) van Habermas. Ze analyseert RV als de afwezigheid van de twee vormen van autonomie volgens Habermas:

- a) **Dominantie:** elke onrechtmatige inperking van ons vermogen tot zelfbepaling (dus onze politieke en morele autonomie). → publieke sfeer en diens normen
- b) **Onderdrukking:** elke onrechtmatige inperking van ons vermogen tot zelfverwerkelijking (dus elke aantasting van individuele autonomie). → private sfeer en onze mogelijkheid een eigen visie van goed leven te realiseren

Deze tweedeling is voor zowel het liberalisme als het kantianisme typisch, maar benadrukt tevens dat de scheidingslijn tussen de twee sferen nooit helemaal scherp kan zijn (bvb. de discussie over de loonkloof tussen man en vrouw is economisch én maatschappelijk).

Om dominantie en onderdrukking te bestrijden is volgens Young nood aan een reële democratisering van onze SL → nood aan een meer communicatieve ethiek en een meer **deliberatieve democratie** waarin iedereen ook effectief aan het debat kan deelnemen. Paradoxaal gesteld betekent dit dus dat we tot een meer rechtvaardige SL komen als we de reële verschillen in rekening brengen (*politics of difference*).

Er is nood aan een politiek mensbeeld dat erkent dat mensen concrete individuen zijn, historisch gesitueerd in een concrete SL. **Benhabib** (°1950) noemt het de noodzaak om de ander steeds als **concrete ander** te erkennen.

Beide formuleren aldus een gelijkaardige **interne kritiek op het kantianisme**: ze willen vasthouden aan het ideaal van onpartijdigheid maar zien in dat het universalisme van Kant en Rawls tekort schiet. Door het politieke subject te zien als een *noumenaal subject* (Kant) of als een *subject-zonder-eigenschappen* achter de sluier (van Rawls) slagen ze er niet in om zelf (**monologisch**) algemene RV-principes af te leiden. Een RV-theorie die de concrete ander erkent, kán zich niet langer verschuilen achter zo'n monologische deductie. Enkel een echte (publieke) **dialogische procedure** garandeert dat alle perspectieven in rekening worden gebracht → een inclusieve deliberatie zorgt voor een meer rechtvaardige SL.

3. De *politics recognition* als alternatief paradigma

Dit alternatieve paradigma legt de nadruk op **erkenning** (*recognition*) i.p.v. verdeling. Het streven naar RV bestaat erin om alle mogelijke vormen van miskennis te bestrijden en zo de integriteit van alle mensen te vrijwaren.

Taylor (°1931), geassocieerd met het communitarisme, verdedigt in *Multiculturalism and 'the politics of recognition'* (1992) een tweeledige **politics of recognition** die aan zowel de universele waardigheid als aan het belang van particuliere verschillen en ID'en recht wilt doen. Het traditionele liberalisme legt volgens hem een te eenzijdige klemtoon op het belang van *equal dignity*. Men moet meer ruimte laten voor de erkenning van particuliere ID'en, hetgeen hij duidt als het belang van onze **culturele ID** en de noodzaak om integriteit daarvan ook politiek te beschermen. Hij beseft wel dat beide ambities spanning teweeg kunnen brengen.

Honneth (°1949) tracht, in *Der Kampf um Anerkennung* (1992) & *Das Recht der Freiheit* (2011), Hegel te actualiseren en daardoor inzicht te verschaffen in de politieke en sociale strijd van vandaag. Onze ID is volgens hem afhankelijk van de **erkenning door anderen** op drie niveaus:

- Liefde (het subjectieve)
- Recht (het objectieve)
- *Sittlichkeit* (het absolute) of de solidariteit binnen onze (historische) SL die de mogelijksvoorwaarde levert voor onze individuele projecten van zelfverwerkelijking.

Elke onrechtvaardigheid is ergens een miskennis op een van de drie niveaus. De geschiedenis moet dus, net als bij Hegel, begrepen worden als een **dialectisch ontwikkelingsproces** naar steeds meer en diepere vormen van erkenning.

4. Het perspectivisme van Nancy Fraser (°1947)

Redistribution or Recognition? (2003) is een debat met Honneth waarbij **Fraser** het monisme van het erkenningsparadigma bekritiseert en haar eigen perspectivistische benadering verdedigt. De tegenstelling tussen het distributieve en het erkenningsparadigma is volgens haar foutief. Beide zijn complementair en Fraser hanteert dus een **dualistische benadering**:

- **Herverdeling** gaat over onrecht, begrepen in termen van economische structuren (uitbuiting..) Economische hervormingen die streven naar gelijkheid (*politics of equality*) kunnen dit bestrijden.

- **Erkenning** gaat over onrecht, begrepen in culturele termen (dominantie..) Processen van cultureel-symbolische verandering, die streven naar de erkenning van verschillen (*politics of difference*) kunnen dit bestrijden.

Fraser heeft bovendien óók een **perspectivistische benadering**: ze benadrukt dat economie en cultuur geen gescheiden domeinen zijn en dus elke vorm van onrechtvaardigheid tweedimensionaal is. Deze dimensies en hun interactie moeten in rekening gebracht worden:

- De strijd voor hogere lonen is eerder (maar niet enkel) een probleem van herverdeling.
- De strijd voor holebi-rechten is eerder (maar niet enkel) een probleem van erkenning.
- De feministische strijd bevat beide dimensies (economie & cultuur)
- De integratieproblemen van onze multiculturele SL bevatten ook beide.

Beide dimensies worden toch gekenmerkt door een zekere eenheid: de idee van *parity of participation* (= een overkoepelend criterium): mensen moeten in beide sferen op gelijke voet kunnen deelnemen. Dit idee verraadt ook de affiniteit die bestaat tussen Fraser en Young of Habermas: ze verwijst steeds uitdrukkelijker naar **het politieke als een derde dimensie** van RV (zelfs het overkoepelende).

Betreffende haar visie op democratie bepleit ze, net als Young en Benhabib, een vorm van **deliberatieve democratie**. Zo kan men de eigenheid van de concrete ander respecteren en komen tot een beleid dat zowel aan de universele aardigheid als aan de particuliere eigenheid recht doet.

§§§§§§§§§§§§§§§§

DEEL III – CULTUUR

H8. MULTICULTURALISME EN NATIONALISME

1. Het communitarisme

Dit is een stroming in de politieke filosofie die vanaf de jaren 80 het belang van de politieke gemeenschap benadrukt en daarmee kritiek uit op het dominante liberale denken:

- **Walzer** hamert op de contextgebondenheid van morele en politieke waarden
- **Sandel** uit felle kritiek op het individualistische mensbeeld van Rawls en Dworkin
- **Taylor** kadert de kritiek op het individualisme historisch
- **MacIntyre** zoekt in de aristotelische deugdenethiek een alternatief

De meest fundamentele kritieken die in dezer stroming aan bod komen:

1. Een **meta-ethische kritiek** op de universalistische pretenties van het liberalisme: waarden zijn voor communitaristen steeds lokaal en particulier (*thick morality*) en de liberale pogingen om universele principes te formuleren (*thin morality*) doen onrecht aan die particuliere gebondenheid.
2. Een **antropologische kritiek** op de liberale conceptie van het politieke subject: het liberalisme is gebaseerd op een onhoudbaar idee van het subject ‘achter de sluier’, terwijl in werkelijkheid onze menselijke ID geconstitueerd wordt binnen de culturele gemeenschap.
3. Een **politieke kritiek** op de manier waarop het liberalisme de SL wil inrichten: het liberalisme benadrukt de individuele vrijheid, het communitarisme dat de mens als gemeenschapswezen ook in de politiek een meer substantieel idee van het *common good* willen realiseren.

Ook hier is de scherpe tegenstelling misleidend, want communitaristen als Taylor en Walzer presenteren zichzelf uitdrukkelijk als liberale denkers. Het communitarisme had vooral moeite met het eenzijdige individualisme en bepleitte meer aandacht voor de culturele gemeenschap. Het politieke belang van de cultuur genoot vanaf de jaren 90 meer aandacht:

- Enerzijds omwille van het toenemend multiculturele karakter van onze SL.
- Anderzijds omwille van de groeiende aantrekkingskracht van het nationalisme.

Die thema's gaven aanleiding tot het **liberaal nationalisme**, dat ontstond in het kielzog van het communitarisme en wilde aantonen dat het belang van de cultuur wel degelijk binnen het liberale paradigma erkend kan worden. De basisgedachte hiervan is dat men enkel menselijke vrijheid kan bekomen in een politieke gemeenschap die ook onze culturele ID erkent.

2. Willy Kymlicka (°1962) over groepsspecifieke rechten

Door *Multicultural Citizenship* (1995) en *Politics in the Vernacular* (2001) groeide hij uit tot een van de belangrijkste stemmen in het debat over multiculturalisme. Later ontpopte hij zich als grote dierenrechtenactivist.

Hij verdedigt de stelling dat een consequent liberalisme belang moet hechten aan de waarde en de betekenis van de cultuur: het idee van een **societal culture**. Dit is de nationale cultuur die de context vormt waarbinnen wij als vrije mensen onze eigen visie op het goede leven ontwikkelen. Het kan niet dat onze nationale cultuur ons voorschrijft hoe te leven, maar de *societal culture* biedt wel een *context of choice*.

Deze *context* levert een **instrumenteel argument** op voor het belang van de cultuur: de culturele context is zo een *middel* voor de realisatie van onze vrijheid. Het probleem met dit argument is echter dat het niet kan verklaren waarom we belang hechten aan onze cultuur. De vraag van minderheidsgroepen om erkenning zouden we op basis van het instrumenteel argument kunnen afwijzen, want daar is geen nood meer toe. In zijn antwoord hierop sluit Kymlicka zich aan bij andere nationalistische denkers (o.a. Taylor) die erop wijzen dat onze cultuur wel degelijk deel uitmaakt van onze eigen ID en dus niet louter een instrumentele, maar wel degelijk ook een *intrinsieke* waarde bevat.

Het **ID-argument** benadrukt dat de mens zichzelf maar ten volle kan realiseren als ook de eigen culturele traditie gevrijwaard en erkend wordt, net omdat onze ID, waardigheid en respect eraan verbonden zijn.

De vraag is echter of hij niet opnieuw vervalt in een karikaturale tegenstelling tussen liberalisme en communitarisme, maar het lijkt erop dat hij een tussenpositie inneemt. Hij onderschrijft met het ID-argument het communitaristische inzicht dat we onlosmakelijk verbonden zijn met onze cultuur. De karikaturale tegenstelling doet denken aan de valse tegenstelling tussen Locke en Rousseau: de vraag of het individu aan de gemeenschap voorafgaat of omgekeerd. Met Habermas leek het overtuigender om de menselijke politieke conditie te karakteriseren als een **gesitueerde autonomie**: we zijn deels heteronoom (onze ID wordt mede bepaald door de SL) en deels autonoom (we kunnen onze gebondenheid kritisch in vraag stellen).

Dit sluit goed aan bij Benhabib's mensbeeld (concrete, maar autonome ander), alsook bij Young (onze ID is steeds gesitueerd, maar dit veroordeelt ons niet tot kritiekloze passiviteit). Die combinatie van heteronomie en autonomie impliceert volgens Habermas dat het menselijke subject gekenmerkt wordt door een **tweevoudige kwetsbaarheid**: zowel in politiek als in moraal moet zowel de autonomie als de integriteit van de socio-culturele relaties gevrijwaard worden.

Nadat Kymlicka met beide argumenten aantoont dat cultuur een belangrijke rol spelen voor de menselijke vrijheid, vraagt hij zich af wat dit betekent voor mensen die niet tot een dominante cultuur behoren in de SL. Ons cultureel toebehoren is toevallig en dus is het moreel en politiek noodzakelijk mensen te compenseren voor nadelen indien ze tot een minderheidsgroep behoren: **groepsspecifieke rechten** voor mensen uit deze groepen, o.a. ...

- Het **nationale zelfbeschikkingsrecht van nationale** (historisch gewortelde) **minderheden**. Concreet is dit de vraag tot meer nationale autonomie (vb. Aboriginals) O.w.v. hun historische aanspraken behouden ze het recht op behoud van een eigen *societal culture* die de keuzecontext vormt waarbinnen de leden ervan een invulling kunnen geven aan hun visie op het goede leven. Ook de waarde

van het democratische zelfbestuur is voor hem een belangrijk argument om hen meer politieke autonomie toe te kennen. Het publieke debat moet daarvoor open/inclusief zijn en dus in de moedertaal van de betrokkenen gevoerd.

- Dezelfde aanspraak kan niet gemaakt worden door **culturele minderheidsgroepen** (ontstaan door recente, vrijwillige migratiebewegingen). Wel hebben ze recht op compensatie voor het feit dat de staat de minderheid benadeelt. Deze onmogelijkheid van de staat om cultureel neutraal te zijn, is onvermijdelijk. Enkel poly-etnische rechten (subsidies voor religieuze en culturele organisaties, erkenning feestdagen voor schoolgaande jeugd,...) kunnen hen tegemoet komen. De erkenning van hun culturele eigenheid zal volgens hem niet leiden tot verdeeldheid. *Au contraire*: als mensen zich in hun eigenheid aanvaard voelen, zullen zij zich ook loyaler gedragen.

Deze rechten mogen er wel nooit toe leiden dat er **interne restricties** worden opgelegd aan de individuele vrijheid van de leden van de culturele gemeenschap in kwestie. Zo moet de gelijkheid tussen *man en vrouw* gerespecteerd worden en kan de *VS Amish-kids* niet zomaar vrijstellen van onderwijs, AKA opvoeding tot kritische burgers.

3. David Miller over het nationalisme

We zagen reeds dat hij 3 **nationalistische principes** centraal stelt:

- 1) Onze nationale ID vormt een essentieel onderdeel van onze persoonlijke ID
- 2) De natie vormt een ethische gemeenschap van solidariteit
- 3) Elke natie heeft recht op politieke autonomie (ideaal = wereld, natie en staat = 1)

Millers 'natie' sluit dicht aan bij Kymlicka's **societal culture** en is essentieel..

- Gebaseerd op het gemeenschappelijke geloof (Anderson: *imagined community*)
- Gekenmerkt door een zekere historische continuïteit
- Gebonden aan een bepaald territorium
- Een actieve (handelende) gemeenschap
- Gebaseerd op een *common public culture* (ruimte voor culturele diversiteit)

→ een natie voor liberaal nationalist \neq een etnische of raciale gemeenschap
= een culturele gemeenschap

→ de nationale ID is geen statisch gegeven (zo is de Vlaamse beweging in wezen nog recent).

Nationalisten verdedigen het ideaal van het nationale zelfbeschikkingsrecht: in een ideale wereld zou de culturele gemeenschap van de natie samenvallen met de politieke gemeenschap van de staat. Deze relatie verbindt in zekere zin de 3 nationalistische principes:

1. De **politieke autonomie van de natie** is immers een essentieel instrument om de nationale ID van haar leden te vrijwaren en te promoten, waardoor die autonomie een essentieel onderdeel van de persoonlijke zelfverwezenlijking wordt.
2. Het **socio-economische beleid** moet leiden tot een vorm van herverdeling die beperkt blijft tot de eigen gemeenschap, *based on* criteria die aansluiten bij onze eigen *shared cultural understandings*.

3. Het **nationale zelfbeschikkingsrecht** heeft ook meer intrinsieke waarde: onze collectieve autonomie verwijst naar ons democratische recht om onze SL zelf vorm te geven op basis van onze gedeelde waarden

De nationale politieke autonomie moet voor Miller wel voldoen aan deze voorwaarden:

- a) Ze moet de vorm aannemen van een deliberatieve democratie waarin burgers zelf een meer concrete invulling geven aan de culturele gedeelde waarden.
- b) De individuele vrijheidsrechten moeten steeds gegarandeerd worden.
- c) Het recht op emigratie moet steeds gewaarborgd blijven.

Hoewel Miller de één-op-één relatie tussen staat en natie verdedigt, erkent hij dat dit nooit helemaal gerealiseerd kan worden en is zich bewust van het risico van een zogenaamde balkanisering (= verregaande politieke versnippering). Om dat te vermijden moet men beperkingen opleggen aan het **recht op secessie** van nationale minderheden. Dit recht op secessie (in praktijk steeds een soort laatste redmiddel) wordt aannemelijker naarmate:

- Er geen belangrijke minderheden aanwezig zijn op het territorium van de minderheid die autonomie vraagt.
- De ID van de minderheidsnatie duidelijk verschilt van die van het moederland.
- Er sprake is van onderdrukking.
- De minderheid een duidelijke historische aanspraak heeft op haar territorium.

Miller verdedigt als Engelsman géén recht op onafhankelijkheid voor Schotland, maar gelooft dan in zo'n situatie (waarbij sprake is van een meervoudige nationale identificatie AKA **nested nationalities**) federale of confederale structuren een uitkomst kunnen beelden. In deze gevallen is secessie niet aan de orde voor hem.

4. De postnationale constellatie

Het grootste probleem voor (liberaal) nationalist is dat van de politieke integratie van multiculturele en multinationale staten. **Politieke integratie** kan volgens nationalist enkel gegarandeerd worden met behulp van een sterke gezamenlijke ID, *based on* de natie als culturele gemeenschap. *Politics is politics in the vernacular* (Kymlicka) verwijst zowel naar het feit dat democratie enkel kan werken als alle betrokkenen dezelfde taal spreken, als naar de noodzaak van gedeelde culturele waarden en *understandings*. Voor zover ze erkennen dat het ideaal niet haalbaar is, moeten ze ook kunnen uitleggen hoe de politieke eenheid van de staat gegarandeerd kan worden daar waar natie en staat niet samenvallen.

- A)** Als we Kymlicka's analyse van de **multiculturele SL** bekijken, valt op dat hij suggereert dat het toekennen van culturele groepsspecifieke rechten (poly-etnische rechten) de integratie van de minderheden in de *societal culture* (begrepen in culturele termen) kan bevorderen.

ALS de erkenning van de culturele diversiteit begrepen wordt als middel om culturele eenheid te bevorderen, DAN lijken toch twee verschillende noties van cultuur in het geding:

- Een **dikke vorm** van cultuur waarin burgers van elkaar kunnen verschillen
- Een **dunne vorm** (*societal culture*) die hen allen verbindt

Maar als dat zo is, waarom zou de dunne dan moeten bestaan? Kymlicka is hierbij niet consequent en stelt dat de *societal culture* gebaseerd is op gedeelde culturele waarden (die hij soms dan weer ontkent). Die dubbelzinnigheid plaatst hem voor een dilemma:

- **Indien sprake van gedeelde waarden**, is het onduidelijk waarom die compatibel moeten zijn met de waarden die die poly-etnische rechten gegarandeerd worden (bv. dierenwelzijn VS ritueel slachten). En indien niet compatibel, hoezo zouden deze rechten de politieke integratie dan versterken?
- **Indien géén sprake van gedeelde waarden**, is het onduidelijk hoe die *societal culture* meer kan zijn dan een losse en onafhankelijke verzameling culturele opties.

B) Ook als we kijken naar de **multinationale staten** (Canada, België,..) is het niet altijd duidelijk hoe die staten volgens de liberaal nationalist politiek geïntegreerd zouden kunnen worden. *Nested nationalities* gaat voorbij aan de mogelijkheid van bestaande conflicten. Zeker in meertalige contexten kan er van *politics in the vernacular* op het federale niveau geen sprake zijn en wordt aldus de idee van een nationale ID problematisch of zelfs contradictorisch.

Habermas is een felle tegenstander van die eenheid tussen natie en staat (*Die postnationale Konstellation* – 1998): het is niet toevallig dat we in vele talen spreken over de ‘natiestaat’, hetgeen verraadt dat de één-op-één relatie historisch diep verankerd zit. We moeten het begrijpen vanuit **het ontstaan van de moderne staat**. Aan het begin van de moderne tijd blijkt het feodale politieke lappendeken niet langer aangepast aan de noden des tijds. Ontwikkelingen leidden tot centralisatie van de macht en zo tot het ontstaan van een soevereine staat (vb. Louis XIV die alle macht claimt). De ontwikkeling van een nationale cultuur heeft in deze context een reeks functionele voordelen:

- Een nationale ID kan de politieke identificatie bevorderen, nodig om de legitimiteit van de nieuwe politieke orde te garanderen.
- Wanneer de macht van de koning later wordt overgedragen aan het volk zal de nationale ID de uitbouw van een democratische orde helpen vergemakkelijken.
- Nog later zal diezelfde nationale ID de solidariteit helpen aanleveren.

Hoewel die voordelen nog steeds relevant zijn, is de politieke situatie vandaag toch fundamenteel anders en leven we in **een postnationale constellatie**. Voor Habermas zijn er twee evoluties daarbij essentieel:

1. De (on)vrijwillige migratiestromen leidden ertoe dat onze SL een **multicultureel karakter** kreeg.
2. De economische en technologische ontwikkelingen leidden tot de **globalisering** en daarom is het noodzakelijk om **supranationale democratische structuren** (EU, VS) verder uit te bouwen.

Het nationalisme moet volgens hem dan ook gekwalificeerd worden als een **nostalgische deontologie**. “*We want our country back*” is een illusie. Het is belangrijk de politieke integratie van de SL los te koppelen van de culturele integratie ervan. Rawls en Habermas zullen, in wat volgt, proberen de politieke integratie in andere (dan culturele) termen te duiden:

- **Rawls**: multiculturele SL is *based on* een **consensus** over een politiek begrip van RV.
- **Habermas**: politieke gemeenschap als aanleiding tot een soort **constitutioneel patriottisme**.

5. Het politiek liberalisme van John Rawls

In zijn later meesterwerk *Political Liberalism* (1993) argumenteert Rawls dat zijn theorie over *justice-as-fairness* ook in een multiculturele context de legitimiteit en stabiliteit van de politieke orde kan garanderen, door zijn RV-theorie te begrijpen als een politieke conceptie van RV. Zijn *justice-as-fairness* kan m.a.w. gerechtvaardigd worden op basis van een gedeelde publieke redelijkheid die géén beroep doet op metafysische/levensbeschouwelijke aannames. Die conceptie van RV zal ook het voorwerp uitmaken van een overlappende consensus tussen de verschillende wereldbeelden. *Justice-as-fairness* levert zo een gemeenschappelijke visie op de basisprincipes.

In zijn argumentatie vertrekt hij vanuit zijn **liberale legitimiteitsprincipe**: macht moet uitgeoefend worden op basis van principes waar alleen mee zouden kunnen instemmen. Hiervoor moet de maatschappij geordend worden op basis van een **politieke conceptie van RV** die aan 3 criteria voldoet:

1. Het moet gaan om een morele conceptie die de principes aangeeft die de basisstructuur van de SL moet ordenen.
2. De conceptie moet vrijstaand zijn (niet gebaseerd op een levensbeschouwing bvb.).
3. De conceptie moet gebaseerd zijn op de publieke rede.

Laatstgenoemde verwijst opnieuw naar de idee van een **reflexief evenwicht** tussen onze principes van RV enerzijds en de opvattingen in onze gedeelde publieke rede anderzijds:

- Ons **concept van de menselijke persoon** impliceert dat mensen vrije en gelijke burgers zijn, dragers van de *capacity for a good life and for justice*.
- Ons **concept van de goed-geordende SL** verwijst naar de SL als een *fair system of cooperation, based on* de idee van wederkerigheid.

De idee van **redelijkheid** is bij Rawls een complex begrip die niet alleen naar deze twee concepten verwijst, maar ook naar onze bereidheid om de **burdens of judgement** te erkennen. Deze 'lasten' zijn een vorm van epistemische bescheidenheid *want niemand heeft de waarheid in pacht*. Deze bescheidenheid moet leiden tot een **morele redelijkheid** waardoor we andersdenkenden tolereren en erkennen, ook al zijn we het niet met hen eens. In deze context maakt hij een onderscheid tussen redelijke en onredelijke wereldbeelden waarbij een **redelijk omvattend wereldbeeld** verwijst naar een metafysisch/levensbeschouwelijk wereldbeeld dat de *burdens* aanvaardt en dus ook bereid is zich tolerant op te stellen.

Volgens Rawls zal elke **politieke conceptie van RV** die voldoet aan zijn criteria minstens de volgende 3 principes onderschrijven:

1. Alle burgers ontvangen gelijke individuele vrijheidsrechten
2. Deze rechten genieten steeds prioriteit (t.o.v. *the good life* of welvaart)
3. Burgers moeten steeds over voldoende materiële middelen beschikken om van hun vrijheid gebruik te maken

Hij erkent dat er meerdere concepties van RV hieraan voldoen, maar toch is hij ervan overtuigd dat zijn eigen principes van RV (in *A Theory of Justice*) de meest redelijke politieke conceptie van RV belichamen.:

- Deze is **legitiem** (= i.o.m. hetgeen men redelijkerwijs zou moeten willen)

- Alsook **stabiel** omdat ze het voorwerp kan worden van een overlappende consensus tussen alle redelijke omvattende wereldbeelden.

Volgens Rawls kan de politieke conceptie immers op 2 manieren gerechtvaardigd worden:

1. Als **vrijstaande conceptie**: rechtvaardiging op basis van het reflexieve evenwicht tussen die conceptie en onze gedeelde publieke rede.
2. Het moet ook gezien kunnen worden als een soort **module** binnen elk wereldbeeld.

Dit laatste houdt in dat de politieke conceptie van RV door de verschillende wereldbeelden gezien moet kunnen worden als een 'waar' onderdeel van het eigen wereldbeeld (bvb. het katholicisme ging pas richting een verzoening met de liberale basisprincipes sinds het Tweede Vaticaans Concilie van 1962-1965). Al deze wereldbeelden zijn maar **redelijk** voor zover ze effectief de gelijke individuele vrijheidsrechten van alle burgers in de SL erkennen.

Rawls benadrukt dat de overlappende consensus **niet** begrepen mag worden als een *modus vivendi*, want deze zou instabiel zijn en kunnen verdwijnen bij machtsverschuivingen. De politieke conceptie moet een integraal, 'waar' deel uitmaken van elk redelijk wereldbeeld. De idee van een overlappende consensus levert ons een nieuwe versie op van het oude liberaal principe van de prioriteit van het rechtvaardige op het goede, hetgeen impliceert dat mijn vrijheid (het goede na te streven) stopt waar de gelijke vrijheid van de ander begint.

Terugkerend naar het debat met het nationalisme, blijkt dat de politieke gemeenschap voor Rawls zeker niet begrepen mag worden als een culturele gemeenschap/natie. De **politieke integratie** van de SL is gebaseerd op de louter politieke conceptie van RV. De overlappende consensus is dun en omvat enkel de principes van RV die het kader creëren waarbinnen de pluralistische SL kan bestaan. Bovendien zal de idee van deze consensus, m.b.t. het **integratiedebat**, leiden tot een typisch liberale middenpositie die zowel relativisme als assimilationisme verwerpt:

- *Enerzijds* impliceert de eis tot tolerantie en respect dat we van nieuwkomers niet kunnen verwachten zich te assimileren aan de nationale hoofdcultuur.
- *Anderzijds* is het noodzakelijk dat álle burgers de politieke conceptie van RV onderschrijven (incl. bijhorende rechten en vrijheden).

Deze algemene principes bieden enige houvast in de integratiedebatten: bvb. verbod op boerkini en vrouwenbesnijdenis. Ten opzichte van onredelijke wereldbeelden is hij onverbiddeijk. Het vervelende is uiteraard dat veel van deze discussies in de grijze zone zitten.

6. Habermas (°1929) over het constitutioneel patriottisme

In *Faktizität und Geltung* (1992) analyseert **Habermas** de normatieve grondslagen van de democratische rechtsstaat en ontwikkelt hij een invloedrijk model van deliberatieve democratie. Maar in deze context zijn twee latere bundels (*De Einbeziehung des Anderen & die postnationale Kostellation*) van belang waarin hij zijn filosofische ideeën toepast op het probleem van de politieke integratie. Hij verdedigt er de stelling dat de SL wordt geïntegreerd op basis van een constitutioneel patriottisme dat ruimte laat voor pluralisme en voor de inclusie van de vreemde ander.

In *Faktizität un Geltung* stelt hij dat elke democratische rechtstaat gekenmerkt wordt door hetzelfde universele, maar nog **abstracte schema van basisrechten**, waarin zowel de private als de publieke vrijheid erkend en beschermd wordt. Dat schema moet binnen elke particuliere gemeenschap verder ingevuld en gespecificeerd worden tot een grondwet. Zo neemt elke democratie de vorm aan van een **constitutioneel project** waarin we elkaar erkennen en waarin we samenwerken zodat we ons identificeren met onze eigen politieke gemeenschap. Deze identificatie is een soort **constitutioneel patriottisme**: we herkennen ons als burgers in de wijze waarop we in onze SL invullen gaven aan onze gelijkheid en vrijheid (vb. VS en hun *constitution* als uitdrukking van het vrijheidsideaal & de Belgische staatshervormingen).

De idee van dit project vertoont gelijkenissen met de rawlsiaanse benadering: het abstracte schema = de overlappende consensus dat we de vrijheid/gelijkheid moeten beschermen. Toch zijn er ook verschillen tussen Rawls en Habermas:

- Rawls benadrukt dat de politieke conceptie van RV **vrijstaand en volledig** moet zijn. → er bestaat een scherpe scheidingslijn tussen het rechtvaardige (publieke) en het goed (private).
- Voor Habermas zal die scheidingslijn minder scherp zijn: het abstracte schema van basisrechten is dunner dan Rawls' conceptie. Het gaat enkel over abstracte ideeën die door de burgers zelf geconcretiseerd moeten worden. Bovendien moet er rekening gehouden worden met de ander als concrete ander (Benhabib). Hij erkent m.a.w. dat het rechtvaardige niet vrijstaand is, maar steeds **ethisch gekleurd** door de concrete noden/overtuigingen. Deze ethische kleuring zorgt ervoor dat de manier waarop we onze vrijheden realiseren zal evolueren 'in tijd en ruimte'. Zo betekende de vrijheid van religie in België anno 1831 iets anders dan vandaag. Het constitutioneel project is een open project zonder einde.

Habermas plaatst zich net als Rawls binnen de kantiaanse traditie en stelt dat de SL geordend moet worden op basis van onpartijdige, universaliseerbare normen. Dit vereist dat we rekening houden met de concreetheid van de ander en daarom nood hebben aan een dialogische testprocedure. Er is m.a.w. een centrale rol weggelegd voor het **publieke debat**. Het einddoel van de inclusieve deliberatie is voor hem echter geen vorm van assimilatie: hoewel mogelijk ethisch gekleurd, betreft het nog steeds een morele consensus over de principes van RV. Het gaat om normen die ruimte willen laten voor de ander als **vreemde ander**. Dit leidt ertoe dat hij zich aansluit bij Kymlicka's pleidooi voor **poly-etnische rechten**, die de politieke integratie van minderheidsgroepen kunnen bevorderen. I.t.t. Kymlicka, zal hij dit mechanisme niet in culturele termen duiden. Culturele diversiteit erkennen leidt volgens hem tot een versterking van de politieke integratie.

De idee van een constitutioneel patriottisme kan behalve de multiculturele staat ook ingezet worden om de eenheid van **multi- en supranationale politieke gemeenschappen** te conceptualiseren: zo is het Belgische project een permanente evenwichtsoefening. Op supranationaal niveau is de EU dan weer interessant:

- De tegenstanders schermen vaak met het *no demos*-argument, zijnde dat een Europese democratie niet kan bestaan om dat er geen Europees volk bestaat. Habermas verwijt hen vast te houden aan een achterhaald nationalistisch concept.
- Het enige dat we nodig hebben is een **Europees constitutioneel project** waarin volwaardige democratische instellingen/processen moeten uitgebouwd worden.
- De natiestaten moeten niet afgeschaft worden maar versterkt vanuit een volwaardig Europees politiek niveau. De **politieke identificatie** met zo'n Europees project moet daar niet eraan voorafgaan, maar kan **in dat proces zelf tot stand komen**.

§§§§§§§§§§§§§§§§

DEEL IV – DEMOCRATIE

H9. DE LIBERALE DEMOCRATIE

1. Van descriptieve naar normatieve modellen

De politieke theorie wordt, van begin 20^{ste} eeuw tot ver na WOII, gekenmerkt door realisme waarin men eerder vanuit een meer sociologische benadering het werkelijke functioneren van de democratie bloot probeert te leggen. Centrale uitgangspunt daarbij is dat alle politieke actoren gedreven worden door hun eigenbelang en een louter instrumentele rationaliteit.

→ 3 belangrijke referentiepunten hierbij:

- I. **Schumpeter** (1883-1950) argumenteert in *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) dat het democratische ideaal fictie is:

- *Ten eerste* wordt het volk bestuurd door een elite van politici en bureaucraten.
- *Ten tweede* is ook de notie van het ‘algemeen belang’ onzin aangezien politieke actoren, burgers én leiders, in functie van hun eigenbelang handelen.

Hij vindt het elitaristische leiderschap niet zo slecht gezien zijn lage dunk van het manipuleerbare volk. Hij wilt de rol van de burgers beperken tot het verkiezen van een ‘verkozen dictatuur’.

- II. Het **pluralisme** en **Dahl** (1915-2014): Dahl ziet de hoofdrol weggelegd voor een reeks belangengroepen, hunkerend naar macht. De staat is een soort neutrale scheidsrechter en het resultaat van de machtsstrijd is een soort evenwichtssituatie die recht doet aan vele interesses, zonder gevaar dat deze meerderheid ‘tirannieker’ zou worden.

Het pluralisme sluit aan bij **Madison** (1751-1836), een van de Amerikaanse *founding fathers*, die vond dat een politiek systeem elke machtsconcentratie moet vermijden (op basis van een soort machts-evenwicht tussen de verschillende fracties in de SL. De burger blijft ook hier passief t.v.v. de leiders.

- III. De economische of **social choice theorie**: verschuift de aandacht opnieuw naar de individuele politieke actor, als een soort *homo economicus* geconceptualiseerd.

Het centrale probleem in deze theorie is het vinden van een goede aggregatieprocedure, zijnde een stemprocedure die resulteert in een collectieve voorkeurenbeoordeling die individuele voorkeuren maximaal reflecteert.

Dit probleem vormt een soort variante op de utilitaristische vraag naar het maximaliseren van het collectieve welzijn. Het *onmogelijkheidstheorema van Arrow* toont aan dat een goede aggregatieprocedure niet kan bestaan: ALS er bvb. volgende 3 voorkeuren zijn: $a > b > c$ én $b > c > a$ én $c > a > b$ DAN steekt geen er bovenuit. De conclusies uit het onmogelijkheidsresultaat verschillen:

- Sommige houden vast aan de oorspronkelijke zoektocht naar een goede aggregatieprocedure.
- Anderen zien erin het bewijs dat ‘de wil van het volk’ fictie is.

In de jaren 50-60 was de empirische politieke theorie zo dominant, dat **Laslett** (1915-2001) de politieke filosofie dood verklaarde. Pas met Rawls’ *A Theory of Justice* nam de normatieve

politieke filosofie een nieuwe vlucht, daar men opnieuw afstand nam van de basispremissie dat mensen enkel gericht zouden zijn op hun eigenbelang evenals van de bijhorende instrumentele rationaliteit. Rawls herstelde het geloof in/het belang van de **praktische of morele rede**: mensen zijn wel degelijk in staat te reflecteren over de vraag hoe een rechtvaardige SL op te richten op basis van hun *capacity for justice*, hetgeen ineens verklaart waarom de onmogelijkheidsresultaten geen stand houden. Mensen zijn beried via publiek debat na te denken over het algemene belang.

Hoewel de weg naar meer normatieve analyses van de democratie open lag, is dat toch niet vanzelfsprekend, aangezien ons politiek systeem gekarakteriseerd wordt als een **liberale of constitutionele democratie**. Aldus een regime waarin elementen uit de twee meest dominante politieke tradities gecombineerd worden:

- De liberale traditie van Locke, bvb. het principe van *Rule of Law*
- De democratische traditie van Rousseau, bvb. volk als drager der soevereine macht

Deze combo is vanuit politiek filosofisch oogpunt niet vanzelfsprekend. De Belgische **Mouffe** (°1943) spreekt zelfs van een **democratische paradox** omdat de normatieve principes van beide onverzoenbaar zijn. De spanning wordt duidelijk als Locke en Rousseau op 4 punten vergelijken:

- de aard van de menselijke vrijheid
- de inclusiviteit van de politieke gemeenschap
- de legitimiteit van de macht
- het statuut van de wet

Volgens de **liberale traditie**:

1. Ligt de nadruk op de *individuele vrijheid*.
2. Moet politieke macht steeds ingeperkt/gecontroleerd worden (*check and balances*).
3. Geeft de grondwettelijke verankering van onze vrijheid uitdrukking aan het *prepolitieke* karakter van onze individuele vrijheid.
4. Zijn individuele vrijheidsrechten *universeel* (dus 'mensenrechten').

Binnen de **democratische traditie**:

1. Ligt de nadruk op de politieke vrijheid van de burger in de publieke sfeer (men kan zich onderwerpen aan de *volonté générale*).
2. Is het volk drager van de absolute soevereine macht.
3. Zijn alle wetten steeds mensenwerk en komen rechten maar tot stand binnen de politieke gemeenschap.
4. Zijn democratische processen gebaseerd op twee fundamentele vormen van *exclusie*: buitenlanders en de minderheid (die zich 'vergist').

Kritiek van liberalisme op democratie: het geeft geen antwoord op een mogelijke 'tirannie van de meerderheid' (vb. verbod op minaretten in Zwitserland in 2009).

Kritiek van democratie op liberalisme: het maakt de grondwet tot een onaantastbare fetisj (vb. Marx' kritiek op de individuele vrijheidsrechten, die hij zag als een politiek machtsmiddel & de manier waarop de grondwet in de VS misbruikt wordt om hervormingen van de wapenwet tegen te gaan).

Hoewel de spanningen tussen beide soms reëel zijn, is er volgens veel filosofen (zie verder: *Habermas*, *Lefort* en tussendoor *Mouffe*) toch een **coherente normatieve analyse** van de liberale democratie mogelijk. Rawls noemde het *twee kanten van dezelfde medaille*.

2. De deliberatieve democratie van Jürgen Habermas (°1929)

Eerder sprak **Habermas** over de bestaande praktische/morele rede waardoor we tot consensus komen over de geldigheid van de normen in de SL. Later werkt hij deze verder uit voor zowel de politieke als de morele sfeer.

Betreffende de morele sfeer: hij ontwikkelde een **discoursethiek** (jaren 80 vooral) waarin het **discoursprincipe** (D) centraal staat: “Normen zijn alleen dan geldig als alle betrokkenen ermee zouden kunnen instemmen als deelnemers aan een rationeel praktisch discours.”

Maar omdat dit nog niets zegt over de wijze waarop dit moet gebeuren, introduceert hij het aanvullende **moraalprincipe** (U): “Normen zijn alleen dan geldig als de gevolgen van de algemene naleving ervan voor de belangen en waarden van alle betrokkenen door die betrokkenen gezamenlijk en zonder dwang aangenomen kunnen worden.” Het formuleert dus de typisch kantiaanse eis van universaliseerbaarheid, maar typisch voor Habermas is dat die aanvaarding zal afhangen van de mate waarin die normen recht doen aan allen.

De discoursethiek (communicatieve ethiek) wilt recht doen aan de ander als concrete ander. Het morele perspectief moet begrepen worden als een **wij-perspectief**. Dat komt tot stand op basis van een echte dialoog waarin alle betrokkenen zich via een proces van rolovername inleven in de ander.

Betreffende de politieke sfeer: in *Faktizität und Geltung* (1992) werkte Habermas zijn discoursethiek verder uit tot een politiek filosofische en rechtsfilosofische analyse van onze democratische staat. Het uitgangspunt is dat er voor het medium van het recht (wet & gerecht) geen alternatief bestaat. De **tekortkomingen van de moraal** om de maatschappelijke orde te garanderen, die door het recht gecompenseerd moeten worden, zijn:

- ✓ Op **cognitief** vlak zijn de praktische discourses om tot geldige normen te komen veeleisend → een geïnstitutionaliseerde taakverdeling (vb. parlement) onvermijdelijk
- ✓ Op **motivationaleel** vlak zijn mensen te weinig gemotiveerd het goede te doen → politieke en juridische macht nodig
- ✓ Op **organisatorisch** vlak is er nood aan een gesofisticeerde vorm van organisatie om normen te realiseren → administratieve en uitvoerende macht nodig

Het medium van het recht is ideaal om deze tekortkomingen te compenseren, aangezien het gekenmerkt wordt door een dubbele geldigheid:

- Enerzijds moet het recht idealiter normatief geldig zijn (**Geltung**)
 - Anderzijds is het ook steeds in feitelijke zin geldig, daar het een impact heeft op mensen (**Faktizität**)
- ⇒ Mensen zijn steeds op dubbele wijze gemotiveerd de wet te gehoorzamen:
- Omdat ze instemmen met de wet als een juiste wet
 - Omdat het overtreden ervan kan leiden tot straf

Om te weten hoe de rechtsstaat legitiem kan ingericht worden, moeten we ons afvragen hoe het (D) gerealiseerd kan worden binnen het medium van het recht. Habermas argumenteert dat de combinatie van (D) met het medium van het recht aanleiding geeft tot het democratieprincipe én tot het abstracte schema van de grondrechten.

Dit **democratieprincipe** (DEM) stelt *“dat alleen die wetten legitiem zijn die in een juridisch geïnstitutionaliseerd en discursief wetgevend proces op de instemming van alle rechtspersonen kunnen rekenen.”* Dit is dus een directe vertaling van het discoursprincipe naar de context van de rechtsstaat. Dat proces moet zelf echter geïnstitutionaliseerd zijn (vb. via een parlement).

Het discoursprincipe is ingebed in zijn theorie van het communicatieve handelen. Bij de totstandkoming van onze gezamenlijke normen hebben we allen evenveel inspraak, juist omdat het om normen gaat die we in ‘vrijheid’ en ‘gelijkheid’ moeten kunnen aanvaarden. Deze twee basiswaarden moeten ook tot uiting komen in de rechten die wij elkaar toekennen. Daarom moet elke democratische rechtsstaat gebaseerd zijn op hetzelfde **abstracte schema van basisrechten**, dat verwijst naar 5 types van grondrechten: rechten die..

1. de grootste *individuele vrijheid* van alle burgers garanderen (private autonomie).
2. het *lidmaatschap* van de politieke gemeenschap regelen.
3. alle rechtssubjecten adequate *rechtsbescherming* bieden
4. de *politieke vrijheid* van alle burgers garanderen als volwaardige deelnemers aan het democratische proces (publieke autonomie)
5. garanderen dat mensen ook over de *reële (materiële) mogelijkheden* beschikken om de eerste vier uit te oefenen

Deze vijf vormen de normatieve kern van elke democratische rechtsstaat. Tegelijkertijd is dit schema nog zeer abstract. Zoals het (DEM) aangaf, moet een uitwerking gebeuren op basis van een inclusief democratisch proces, waaraan alle burgers kunnen deelnemen. Habermas omschreef dit proces als een **constitutioneel project**, hetgeen ons toelaat terug te keren naar de paradoxale spanning. Volgens hem is er geen paradox: binnen de liberale democratie zijn de liberale en de democratische elementen **gelijkoorspronkelijk** (dus één geheel), het vooronderstelt reeds private en publieke autonomie:

- De private autonomie is geen tijdloos gegeven: de democratie moet die individuele vrijheid steeds opnieuw herinterpreteren.
- Omgekeerd vooronderstelt de erkenning van de publieke autonomie dan de ander ook steeds haar private autonomie.

Of zoals Kant stelt: *“Vrijheid zonder democratie is blind, democratie zonder vrijheid is leeg.”* Echte vrijheid is m.a.w. enkel mogelijk op basis van inclusieve democratische processen. Omgekeerd vormt de realisatie van onze vrijheid juist de inzet van het democratische debat.

Volgens Habermas komt de valse tegenstelling doordat beide tradities nog te veel vasthouden aan het subjectsdenken en moet het overwonnen worden door de idee van **volkssoevereiniteit** op een nieuwe, intersubjectivistische manier te conceptualiseren.

Die intersubjectiviteit ontmantelt ook ineens de valse tegenstelling tussen het (liberale) natuurrechtsdenken en het (democratische) rechtspositivisme. → Het recht geeft uitdrukking aan de intersubjectieve erkenningsrelaties en zijn dus noch prepolitiek (i.t.t. het

natuurrechtsdenken) noch louter contingent (i.t.t. het rechtspositivisme). Rechten zijn maar legitiem voor zover ze overeenkomen met de waarden van vrijheid en gelijkheid.

Tot slot is er een interessant en actueel debat over de beste manier om het ideaal van een deliberatieve democratie te **institutionaliseren** (zie ook later: *gelote burgerjury's*). Habermas gaat ervan uit dat dit het best gerealiseerd wordt binnen de **parlementaire democratie** en verdedigt hierbij een tweesporenmodel, ontleent aan Peters (1949-2005):

- Enerzijds is er in het centrum van het politieke systeem de **formele publieke sfeer** (parlement & regering).
- Anderzijds is er de **informele publieke sfeer** waarin mensen en middenveldorganisaties kunnen discussiëren.

In een goed werkende deliberatieve democratie moeten debatten in het parlement **beïnvloed** worden door argumenten uit de publieke sfeer. In een ideale machtskringloop wordt er in het publieke debat **communicatieve macht** gegenereerd in de vorm van een breed gedragen overeenstemming (uiteindelijk omgezet in wetten).

Met deze klemtoon op de **publieke sfeer**, keert hij terug naar het begin van zijn carrière. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) schrijft hij de problemen van de democratie toe aan de geleidelijke degeneratie van de publieke sfeer (onder druk van de mediatisering in de SL). Deze kritische houding is natuurlijk ook eigen aan de *Frankfurter Schule*, waarvan hij deel uitmaakt. Het model van de deliberatieve democratie levert ons een kritische maatstaf: voor zover de werkelijkheid niet aan die idealen beantwoordt, biedt de theorie ook aanwijzingen over hetgeen zou moeten veranderen.

3. Het agonistische model van Chantal Mouffe (°1943)

Mouffe heeft, ondanks invloed van extreemrechtse Schmitt (1888-1985), een *postmarxistisch* profiel. Ze is de meest uitgesproken verdediger van het agonistische model van democratie, momenteel de grootste uitdager van het liberatieve model. Haar uitgangspunt is dat de modellen van democratie geen recht doet aan de eigenheid van **het politieke**:

- *Aggregatieve modellen* reduceren het politieke proces tot een *economische* belangenstrijd.
 - De *deliberatieve en liberale modellen* reduceren politiek tot een proces waarin de morele redelijkheid tot uiting zou moeten komen.
- ➔ Beide verliezen uit het oog dat politiek steeds weer om macht draait.

De idee (Habermas & Rawls) dat politieke legitimiteit zou gebaseerd zijn om een consensus tussen alle burgers, is onzin. Macht kan nooit geëlimineerd worden en elk politiek regime vormt een **hegemonische** (onvermijdelijk exclusief en dus niet open voor andere verdelingen) **machtsconstellatie**: de macht is steeds op een specifieke manier verdeeld.

Politieke legitimiteit kan volgens haar niet bestaan uit de afwezigheid van macht, maar is steeds een contingent gegeven. Wat legitiem is, wordt bepaald door het politieke regime dat succesvol is.

De vraag die democraten moeten stellen is hoe ze de macht **democratischer** moeten maken. Een adequate democratische theorie moet steeds de eigenheid van het politieke erkennen. Politiek gaat over macht, de **antagonische strijd** tussen collectieve groepen die zich erin definiëren als ‘wij’ tegen ‘zij’.

Die visie ontleent Mouffe bij **Schmitt**: volgens hem gaat politiek over existentiële conflicten tussen vijandige groepen en moet elke rechtsorde gezien worden als uitdrukking van de ID van het volk. Het **politieke** moet volgens hem begrepen worden als een eigenstandig domein, geconstitueerd door de tegenstelling **vriend** (wij) en **vijand** (zij), waarbij laatste steeds een **existentiële bedreiging** vormt. In deze potentiële strijd om leven en dood wordt ‘volk’ begrepen als een soort collectief politiek lichaam.

Daarom verdedigt Schmitt een visie op **democratie** die aansluiting heeft bij Rousseau maar diens werk tot in zijn uiterste consequenties doortrekt: de uitoefening van macht is maar legitiem als ze gebaseerd is op de singuliere *wil van het volk* (hier de existentiële ID van het volk als een homogene collectiviteit). *Singulier* en daarom eventueel belichaamd door een leider die één is met zijn volk.

→ De logica van de democratie is voor hem een radicale logica van **identiteit** (ID van volk: met zichzelf én met de leider). Het wordt duidelijk dat het hier gaat om een analyse van het fascisme: vanuit zijn visie op democratie is het haast logisch dat hij zich tegen het liberale parlementarisme afzette. Ook de **grondwet** kan bij Schmitt nooit fungeren als een externe inperking van de soevereine macht van het volk, die immers ondeelbaar en absoluut is. Het volk kan als constituerende macht de grondwet steeds zelf naar believen aanpassen.

Mouffe is het uiteraard radicaal oneens maar ziet bij Schmitt wel enkele interessante inzichten. Ze wil haar eigen democratietheorie dan ook **mét Schmitt tégen Schmitt** ontwikkelen. Hij heeft gelijk: politiek is een machtsstrijd tussen groepen (antagonisten) maar hij miskent onterecht dat de homogeniteit van het volk een illusie is.

Ze karakteriseert haar eigen positie daarom als een **agonistisch pluralisme** dat de tegenstelling binnen het volk wilt erkennen i.p.v. onderdrukken. Erkenning van het pluralisme vereist dat Schmitts antagonisme wordt gerelativeerd tot een democratisch agonisme.

- **Antagonisme** verwijst naar Schmitts strijd tussen politieke vijanden (*enemies*).
- **Agonisme** verwijst naar de democratische strijd tussen politieke **tegenstanders** (*adversaries*) die elkaar respecteren/erkennen.

Deze relativering is gebaseerd op het feit dat agonistische tegenstrevers de **ethico-politieke principes van gelijkheid en vrijheid** erkennen: ze aanvaarden het pluralisme en zien hun tegenstanders als vrije en gelijke medeburgers, ook wanneer ze verliezen in de politieke strijd. Mouffe benadrukte het paradoxale karakter van de liberale democratie, maar deze spanning is volgens haar een **constructieve spanning**: de (liberale) ethico-politieke principes maken de relativering tot een agonisme mogelijk. De consensus van de liberale democratie ziet ze bovendien als een **conflictueuze consensus**: de politieke tegenstanders zijn het misschien eens over de algemene principes van vrijheid/gelijkheid, maar niet over hun precieze invulling. Verwijzend naar Wittgenstein en Derrida, stelt ze dat de onmogelijkheid van een volledige consensus een ontologische onmogelijkheid is omdat een consensus zonder exclusie niet gedacht kan worden. → VS Habermas die oproept de deliberatie te onderbreken – weliswaar

tijdelijk omdat het debat na stemming opnieuw hervat kan worden – nog voor er een consensus bereikt is. Volgens Mouffe doet hij alsof de kloof *empirisch* is, terwijl het een onoverbrugbare *ontologische* kloof betreft. Democratische beslissingen impliceren steeds een voluntaristisch moment van beslissing en uitsluiting.

Met haar model zet ze zich ook af tegen het rationalisme van de liberale en deliberatieve modellen en hamert ze op de essentiële rol van **politieke affecten**. Verwijzend naar Freud en Lacan benadrukt ze dat de **politieke identificatie** van de burger:

- enkel mogelijk is als deze zich affectief aangesproken is door het democratisch proces.
- verloopt essentieel volgens de wij/zij-logica.

Deze mechanismes verklaren ook waarom de **huidige depolitisering** van de politiek zo problematisch is. Burgers verliezen deze identificatie: ze hebben de indruk dat er uiteindelijk toch niks verandert aan het beleid, waardoor rechtse pleidooien sneller gesmaakt worden. Daarom is er nood aan een links tegenoffensief.

Haar werk is interessant omdat het een tegengewicht biedt tegen de dominantie van de liberale en deliberatieve modellen. *At the same time* is haar kritiek gebaseerd op scherpe tegenstelling (die niet altijd overtuigen). Twee punten verdienen aandacht:

1. Democratie hangt af van liberale principes. De vraag kan gesteld worden of Mouffe – ondanks alles – niet toch ook de **gelijkoorsponkelijkheid** van liberalisme en democratie aantoont, eerder dan hun paradoxale onverzoenbaarheid.
2. Ze verdedigt het voluntaristische karakter van de politiek en verzet zich tegen het rationalisme van Habermas en Rawls. Anderzijds lijkt ook de idee van een conflictueuze consensus toch nog te veronderstellen dat verschillende partijen wel degelijk naar dezelfde algemene principes verwijzen. Een debat zou dus niet bij voorbaat zinloos moeten zijn. Hierdoor wordt de **tegenstelling tussen voluntarisme en rationalisme** minder scherp dan Mouffe laat uitschijnen.

4. Claude Lefort (1924-2010) over de lege plaats van de macht

Deze leerling van Merleau-Ponty, en sterk beïnvloed door Machiavelli, werd een genadeloos criticus van alle mogelijke vormen van totalitarisme en een verdediger van de representatieve democratie. In zijn werk – *Essais sur le Politique* (1986) – gaat hij op zoek naar de symbolische structuur van de macht. Deze bepaalt hoe de SL functioneert en deze is voor elk regime anders. Die symbolische structuur noemt hij **le politique** (het politieke), dat verschilt van **la politique** (de politiek) hetgeen naar de concrete politieke instellingen verwijst. De symbolische structuur is bepalend voor de structuur van de gehele SL en bepaalt:

- De **mise-en-forme** van de SL: de vorm en structuur van politieke en sociale instellingen.
- De **mise-en-sense**: betekenis van de normatieve onderscheidingen (vb. goed/kwaad).
- De **mise-en-scène**: manier waarop de SL aan zichzelf verschijnt in de publieke ruimte.

Voor een beter begrip kan men de symbolische structuur vergelijken met die van het Ancien Régime. De figuur van de soevereine vorst had er een dubbele functie:

1. Verwijzend naar de autoriteit van God: de koning was de **bemiddelaar**.
2. **Belichamen** van de eenheid van het volk (als politiek lichaam gezien).

Versailles vormt de perfecte *mis-en-scène* dan dit politiek regime. Maar toen Louis XVI in 1793 **een kopje kleiner** werd gemaakt, vond de overgang plaats naar de nieuwe democratie. De plaats van de macht werd voor het eerst een **symbolisch lege plaats**: er is niemand meer die de eenheid van het hele volk zou kunnen belichamen. Weliswaar is er een parlementaire meerderheid, maar deze valt niet samen met de plaats van de macht (die men sowieso steeds deelt met de oppositie).

Leforts cruciale inzicht is dat het democratische volk niet begrepen kan worden als een collectief politiek lichaam. De idee van een *volonté générale* moet dan ook opgegeven worden, aangezien er steeds een kloof zal bestaan tussen de **wil van de meerderheid** en de **wil van het volk**. Een democratische gemeenschap is steeds een verdeelde gemeenschap. De transcendente Ander (God) van het Ancien Regime krijgt een nieuwe gedaante: de symbolische eenheid van het volk (= een *transcendente* referentie die elke concrete gestalte van het volk overstijgt), een **transcendentie-van-binnenuit** (niet van een externe God).

In de *mise-en-scène* speelt het **parlement** een grote rol en representeert het de *eenheid-in-diversiteit*: enerzijds het halfmond waarbinnen volksvertegenwoordigers de diversiteit zichtbaar maken, anderzijds zorgt het voor verbinding zodat het een gezamenlijk politiek project wordt: eenheid toont zich in de eenheid van het **politieke toneel**. Dit politiek theater speelt een cruciale rol bij de **politieke integratie** van de SL. De parlementaire democratie is de plek waar sociale conflicten worden omgezet in politiek legitieme conflicten. Hierdoor wordt de verdeeldheid **zichtbaar** en dus beter hanteerbaar.

Verkiezingen hebben voor Lefort ook een sterke symbolische betekenis: het volk blijft een volk van vrije en gelijke burgers die zelf bepalen hoe hun SL er moet uitzien.

Belangrijk aan Lefort is dat zijn theorie niet zomaar antagonistisch of deliberatief te noemen is, maar hij elementen van beide combineert.

Affiniteiten met Mouffes agonistische model:

- Beide benadrukken dat politiek over **macht** gaat (studie voor filosoof).
- Beide stellen het belang van het **politiek pluralisme** en van de **politieke strijd** voorop als kenmerk van het democratische regime.
- Beide benadrukken het essentiële belang van de representatie en van de publieke encensering van het politieke conflict voor de **politieke identificatie/intergratie**.

Ook zijn er affiniteiten met Habermas:

- Beide verwerpen het ideaal van een redelijke consensus, maar hij erkent wel dat het politieke conflict de vorm van een **politiek debat** moet aannemen.
- Beide benadrukken de **gelijkoorspronkelijkheid** van liberalisme en democratie. De individuele en politieke vrijheid veronderstellen elkaar en vinden hun oorsprong in het **verdwijnen van Gods autoriteit**. De plaats van religie bepalen we nu zelf.
- Beide zien het recht niet als iets natuurlijk, maar **geconstitueerd** binnen de politieke gemeenschap. Ze zullen (i.t.t. het rechtspositivisme) benadrukken dat onze fundamentele rechten **niet louter contingent** zijn.

Het democratische regime kan op twee manieren ontsporen volgens Lefort:

- Het **totalitarisme**: diversiteit wordt onderdrukt voor het imaginaire *le Peuple-Un*, het volk als een eenheid-zonder-diversiteit.
- Het **(neo-)liberalisme**: de plaats van de macht verdwijnt (politieke desintegratie van de gemeenschap) en individuen trekken zich terug in de private sfeer (diversiteit-zonder-eenheid).

§§§§§§§§§§§§

H10. REPRESENTATIE, MEDIA EN POPULISME

We maakten net een analyse van de liberal democratie en veronderstelden steeds dat deze de vorm aanneemt van een parlementaire of representatieve democratie (met volksvertegenwoordigers). Nu staan we stil bij deze representatieve relatie.

1. Het concept van representatie

Pitkin (°1931) brengt in *The Concept of Representation* (1967) in kaart op welke manieren 'representatie' in politieke of filosofische literatuur gebruikt wordt en maakt een onderscheid tussen twee visies:

1. De **formele benadering**: kijkt enkel naar de manier waarop vertegenwoordigers door de burgers gecontroleerd worden. Binnen die benadering is er een basisonderscheid tussen:
 - a) Theorieën die de nadruk leggen op **autorisatie**: burgers geven hen op voorhand (*ex ante*) een mandaat → *based on* vertrouwen van de burgers.
 - b) Andere benadering die de nadruk leggen op **accountability**: vertegenwoordigers moeten achteraf (*ex post*) hun daden ('in naam van de burgers') verantwoorden.
2. Dit onderscheid is relevant, maar Pitkin verkiest toch een meer **substantiële benadering**, die ingaat op de precieze aard van de relatie én ook op twee manieren begrepen kan worden:
 - a) Representatie als **standing for** benadrukt de manier waarop de vertegenwoordiger de burger aanwezig kan stellen → 2 vormen:
 - i. **Descriptieve** representatie: de volksvertegenwoordigers moeten een afspiegeling vormen van het volk. De diplomademocratie (geen laaggeschoolden in het parlement) is een relevant debat bvb.
 - ii. **Symbolische** representatie: representatie kan gebaseerd zijn op een sentimentele identificatie met van de burger met de representant (persoon, voetbalploeg, vlag,...). Pitkin is erg kritisch over deze 'irrationele' en dus 'gevaarlijke' vorm van representatie.
 - b) Representatie als **acting for** verwijst naar hetgeen de vertegenwoordiger doet in naam van de vertegenwoordigde burger. Ze verwijst naar het aanslepende debat over de volksvertegenwoordiger als:

- i. **Gedelegeerde:** krijgt een strikte opdracht mee van de kiezer, gebonden aan het verleende mandaat.
- ii. **Trustee:** krijgt het vertrouwen van de burger om in alle vrijheid de belangen van het volk te dienen.

Verder in haar boek verdedigt ze haar eigen 'representatie als *substantively acting for*': een visie die de historische tegenstellingen overstijgt: de volksvertegenwoordiger..

1. .. moet de middenpositie aanhouden tussen gedelegeerde en trustee → deels vrijheid, maar wel voeling behouden.
2. .. wordt bij verkiezingen geautoriseerd om de komende jaren de belangen van het volk te behartigen, maar moet achteraf wel verantwoording afleggen voor zijn werk.
3. .. zal de taak van *substantively acting for* beter kunnen vervullen indien de volksvertegenwoordiging in haar samenstelling lijkt op de sociologische samenstelling van de SL (descriptieve representatie). Dit komt omdat ze gemakkelijker rekening kunnen houden met de verschillende perspectieven in de SL.

De tussenpositie die ze ontwikkelt, lijkt overtuigend: de representatieve relatie als **substantively acting for** lijkt de bemiddelende relatie tussen het particuliere en het algemene goed te vatten. Maar we moeten steeds blijven erkennen dat het *algemene belang*:

- nooit het belang van het volk als collectief lichaam is.
- gebaseerd is op de diversiteit aan particuliere belangen van de autonome burgers (kiezers).

Mansbridge (°1939) vult Pitkin aan wanneer ze het **interactieve karakter** van de representatieve relatie benadrukt (vanuit het deliberatieve paradigma van democratie): zonder dialoog is het *substantively acting for* niet mogelijk.

2. Onze parlementaire geschiedenis

Manin (°1951) maakt in zijn boek *Principes du Gouvernement Représentatif* (1995) onder meer een analyse van de geschiedenis van de parlementaire democratie in W-Europa. Hij onderscheidt drie historische fases (elke overgang werd – onterecht – ervaren als een crisis), waarin de representatieve relatie tussen burgers en verkozenen telkens anders geïstitutionaliseerd wordt. Elke fase correspondeert met een andere visie op de rol van de vertegenwoordiger:

1. Het **parlementarisme** (19^e E) – *trustee*

Volksvertegenwoordigers werden verkozen op basis van het persoonlijk vertrouwen van de kiezers, vaak notabelen met enig aanzien. Het aantal kiesgerechtigden was, o.w.v. het cijnskiesrecht erg beperkt. Hierdoor hadden vele kiezers een persoonlijke band met hun volksvertegenwoordigers. De verkozenen genoten dan ook een zeer grote politieke vrijheid en werden aanzien als een vertrouwenspersoon/*trustee*.

Deze visie werd door **Burke** (1792-1797) verdedigd: het parlement moet bevolkt worden door wijze mannen die het algemeen belang (= bewaken van zeden en tradities) behartigen. **De Wever** beroept zich graag op hem: het nationalisme is nauw verwant met het conservatisme omdat voor beide de culturele ID het referentiepunt is.

De notabelen delibereerden over het algemeen belang, maar aangezien er **nog nauwelijks politieke partijen** waren ontstonden wisselende allianties. Dus voor elk wetsvoorstel diende een nieuwe meerderheid gezocht te worden. Manin verwijst terecht naar **de VS**, waar congresleden meer autonomie hebben en sneller (weliswaar gewijzigd sinds Obama en zeker Trump) over partijgrenzen heen banden vormen bij wetsvoorstellen.

De **bependingen** van het *trustee*-model worden eind 19^e E moeilijk houdbaar, vooral door de industrialisering en bijhorend ongenoegen. Aangezien de ideologische tegenstelling niet gerepresenteerd worden in het parlement zelf ontstaat een **kloof** tussen kiezers en vertegenwoordigers → protesten aan de poorten van het parlement.

2. De (verzuilde) **partijdemocratie** (rond 1900) – *gedelegeerde*

Drijfveer hiervan was de doorgedreven industrialisering en het socialisme won terrein. Er wordt gestreden voor:

- het algemeen meervoudig stemrecht (1893)
- algemeen enkelvoudig stemrecht voor mannen (1919)
- stemrecht voor vrouwen (1948)

O.w.v. het groeiend aantal ideologisch gemotiveerde kiezers zorgt dat de mobilisatie nu gebeurt in het kader van **georganiseerde politieke massapartijen** met een ideologisch profiel. Socialistische partijen staan model voor deze ontwikkeling in Europa, waardoor in België ook de katholieke partij en de liberale partij ontstonden. In België, Nederland en Oostenrijk kon men zelfs spreken van een **verzuilde partijdemocratie**, aangezien de ideologieën doordrongen tot bijna alle domeinen van de SL (men spendeerde vooral tijd met *zuilgenoten*). De nieuwe politicus is de ambitieuze partijmilitant die zich via de partij omhoog probeert te werken. Uiteraard hebben ze niet meer dezelfde vrijheid 'als vroeger' maar worden ze nu aanzien als **gedelegeerde** met een duidelijke opdracht.

Uiteraard was het uitzonderlijk dat er geen coalities gevormd moesten worden om aan een meerderheid te komen, waardoor op het niveau van de politieke elites een soort '**gewapende vrede**' (Huyse) heerste – gebaseerd op het besef dat het sluiten van compromissen onvermijdelijk is. Deze compromissen zijn doorgaans directe afspiegelingen van de electorale machtsverhoudingen. Het parlement fungeert niet langer als dé plek om te delibereren, hetgeen nu in de **achterkamers van de politiek** gebeurt. Maar er worden enkel nog bereikte akkoorden bevestigd en afgehamerd.

3. De (huidige) **mediademocratie** (vanaf jaren 80) – *substantively acting for*

De jaren 60 vormden een kantelmoment:

- Jongeren werden kritischer & de kiezer wordt mondiger
- Nieuwe vormen van politiek activisme ontstaan (vb. vrouwenbeweging)
- Er ontstaan partijen die niet langer zuilgebonden zijn

In Vlaanderen doet zich pas echter een (plotse) verandering voor in de jaren 80 en de fase van de **mediademocratie** breekt aan. Deze nieuwe vorm van representatie heeft als kenmerk:

- a) De **personalisering** van de politiek: mensen stemmen op een persoon met een duidelijk verhaal en niet langer louter ideologisch. Een voorbeeld is Verhofstadt: hij deed reeds in de jaren 80 voluntaristische hervormingsvoorstellen én maakte ook duidelijk dat deze personalisering hand in hand gaat met de mediatisering ervan. Dit is het vermogen om zich op een vlotte manier in de media te profileren. Stevaert, Leteme en Bart De Wever deelden in eenzelfde succes.

- b) De politieke partijen verdwenen niet door de mediatisering, maar spelen wel een kleinere rol: - leveren de omkadering & expertenkennis - rekruteren leden
- onderhouden het netwerk van contacten - voeren campagne
- c) De **gemediatiseerde politicus** krijgt opnieuw een meer actieve rol in het politieke proces. Ze proberen te zorgen dat hun verhaal goed zit omtrent de thema's die ze zelf meebepalen. **Ankersmit** (°1945) noemt de hedendaagse politicus daarom een *kunstenaar* die beelden aanreikt van de SL van morgen en zo actief op zoek gaat naar steun bij de kiezers. Hierdoor zijn zowel partijlandschap als het debat dynamischer geworden: partijen zijn ideologisch flexibeler en nieuwe partijen ontstaan.
- d) Volgens Manin zorgt dit er niet voor – ondanks de kritiek – dat de burger een passieve rol kreeg: men is beter geïnformeerd en kritischer en daartoe in staat permanent te wegen op de besluitvorming. Het **publieke debat** krijgt zo een belangrijke rol: zorgen voor permanente interactie tussen de burgers en de verkozenen die het ideaal van *substantively acting for* veel beter benadert.
- e) Er is nu **interactie** tussen burger en politiek. De politicus bezit autonomie maar zijn succes hangt af van de mate waarin zijn voorstellen aansluiten bij de noden van het volk. Het publieke debat is meer dan ooit een open confrontatie waarin de belangen van allen een kans krijgen gehoord te worden. De burger staat ook niet geïsoleerd in zijn interactie: er is ook het – minder verzuilde – **middenveld** (vakbonden en ziekenfondsen).

De opkomst van de mediademocratie wordt door sommigen aanzien als de ondergang van het parlementaire systeem of zelfs van de democratie. Maar men moet het zien als een **ontvoogdingsproces**: burgers worden mondiger en *droppen* de ideologische keurslijf.

3. Het politieke theater

Sinds de doorbraak van het Vlaams Blok op de zwarte zondag in 1991 maakt men zich zorgen over onze democratie. De opkomst van **extreemrechts** wordt gezien als het gevolg van de groeiende kloof (resultaat van de mediatisering) tussen burgers en politiek.

- **Elchardus** (°1946) stelt in *De dramademocratie* (2002) dat het politieke theater dat vandaag in de media gevoerd wordt, de bemiddelende rol van het (verzuilde) middenveld heeft kortgesloten. De media creëren de suggestie dat politiek op een directe manier aan de verwachtingen van de burger zou kunnen voldoen. De daaruitvolgende teleurstelling ervaren burgers als een kloof. Daarom pleit hij ervoor politiek **los te koppelen van de media** door het beleid over te laten aan academici en technocratici.
- **Van Raybrouck** (°1972) argumenteert in *Tegen Verkiezingen* (2013) dat het politieke theater het vertrouwen van de burger in de politiek onherstelbaar schaadde en pleit daarom voor een radicale remedie: **schaf verkiezingen af** en vervang het door een vorm van deliberatieve democratie *based on* een systeem van loting. De wetgevende macht zou dan in handen komen van een burgerjury, bestaande uit willekeurig gelote mensen. Zonder druk van media of herverkiezing zullen ze het algemeen belang het beste dienen.

Beide analyses kunnen maar moeilijk overtuigen. We moeten omzichtig te werk gaan als we de problemen van de democratie willen duiden als ‘**de kloof** tussen burger en politiek’. Een goed begrip van onze liberale democratie maakt duidelijk dat een zekere kloof zelfs essentieel is. **Pluralisme en diversiteit** zijn de norm waardoor burgers zich nooit helemaal kunnen vinden in bereikte akkoorden. Het herinnert ons eraan dat politici moeten bemiddelen tussen de particuliere overtuigingen van de burgers enerzijds en het algemeen belang anderzijds zodat de spanning tussen beide hanteerbaar wordt. Daarom dat de gemediatiseerde politieke strijd tussen politici een essentiële rol speelt omdat het **zichtbaarheid** verleent aan het politieke proces. De strijd volgt immers een soort *dramaturgische logica* die goed aansluit bij de **logica van de media**. Media hebben nood aan ‘hoofdrolspelers’ om het ‘spannend’ te houden, dus levert de huidige politiek exact wat ze nodig hebben.

In de gemediatiseerde publieke sfeer een *politieke ruimte van argumenten en ideologische posities* geënceneerd (vb. de Zevende Dag). Dit maakt de uitoefening van macht zichtbaar (en leesbaar) voor het bredere publiek, maar geeft tevens focus en structuur aan een veel breder **publiek debat**. De burgers zijn niet gedoemd tot passiviteit maar kunnen invloed proberen uit te oefenen op het beleid.

De zichtbare encenering vervult zo 2 functies, essentieel voor onze democratie:

1. Ze garandeert de **permanente wisselwerking** tussen burger en politiek, nodig voor de representatieve functie van het *substantively acting for*. Burgers hebben niet enkel iets te zeggen tijdens de verkiezingen, want men wilt herverkozen worden.
2. Ze speelt ook – aansluitend bij Lefort en Mouffe – een cruciale rol bij de **politieke identificatie**. Door de informatie kan de burger zich herkennen in dat proces en (eventueel) hoop koesteren dat haar/zijn stem in de meerderheid geraakt. Daarom is de aanwezigheid van een geloofwaardige oppositie een essentiële uitlaatklep, want het houdt de kloof hanteerbaar.

Op basis van deze analyse keren we terug naar Van Reybroucks **gelote burgerjury**: hoewel het aantrekkelijk klinkt (blijkt ook uit empirisch onderzoek OK), blijft het voor de niet-gelote mensen een soort black box. Burgers kunnen het debat niet volgen en geen mening vormen, maar moeten wel de beslissingen ervaren. De onzichtbaarheid leidt er ook toe dat het geen focus en structuur kan geven aan een breder publiek debat en dus de 2 functies niet vervullen:

1. De wisselwerking is niet langer gegarandeerd, maar wordt uitgeschakeld.
2. De politieke identificatie wordt ondergraven: men herkent zich nergens meer in.

Alle andere burgers worden dus monddood gemaakt en het zou de kloof dus enkel groter maken. Media spelen dus een essentiële en constructieve rol. Toch verdient onze huidige mediademocratie kritiek/werkpunten. We noemen er 3:

1. *Burgerjury's* zouden wel een zinvolle (maar beperkte) bijdrage kunnen leveren voor zover ze een adviserende of beleidsvoorbereidende rol spelen. De vraag naar de beste institutionalisering is nl. complex en gaat over het **democratisch systeem als geheel**.
2. Het is niet omdat hun rol essentieel is, dat de media goed bezig zijn. Ze zijn **niet altijd kwaliteitsvol of onpartijdig**: bvb. rol van sociale media, tijdschrift *de Blik*, de economische macht op de media → vooral in de VS, Italië,.. schaadt dit de democratie.

3. **Andere uitdagingen zijn problematischer:** toenemende wantrouwen t.a.v. politiek en opkomst populistisch en extremistische partijen. Er zijn dus wel redenen om bezorgdheid omtrent de democratie, in wezen veroorzaakt door de opkomst van de mondiale en neoliberale technocratie. Die ontwikkelden zich toevallig ook ten tijde van de opkomst van de mediativering, maar staan er los van.

4. Het populisme

Dat het niet goed loopt met onze democratie, is zichtbaar door de opkomst van het populisme:

- Bij ons sinds doorbraak van Het Vlaams Blok vanaf 1991
- Later in andere EU-landen (FN in France, PVV in Nederland,...)
- De *Tea Party* en later Trump in de VS
- Zelfs en wereldwijd fenomeen: Chávez in Venezuela, Erdogan, Poetin,...)

Onder academici wordt gezocht naar de oorzaken en daarbij is het **tweepijlermodel** een populaire theorie. Het beroept zich op het vermeende paradoxale karakter van onze liberale democratie (Mouffe) en gaat ervan uit dat deze democratie berust op twee (incompatibele) pijlers: liberalisme en democratie. Het populisme wordt geïdentificeerd met de democratische pijler en dus gezien als een constitutief onderdeel van ons regime. De liberale pijler zou te dominant zijn geworden in de laatste decennia, ten koste van het echte democratische conflict. Het populisme moet daarom gezien worden als een tegenreactie, een nuttig democratisch **correctiemiddel** dat het evenwicht tussen beide pijlers kan herstellen. Het populisme wordt pas gevaarlijk als het de liberale pijler zou onderdrukken. Het **probleem met dit model** is juist de paradoxale vooronderstelling. Rawls, Habermas en Lefort waren het daar al niet mee eens en benadrukten de samenhang van de liberale democratie (gelijkoorspronkelijk).

Om tot een betere analyse te komen dan dit model, moeten we eerst 2 verschillende fenomenen van elkaar onderscheiden, anders wordt de analyse bemoeilijkt:

1. **Populisme als stijl:** een breed verspreid fenomeen waarbij politici zich laten verleiden tot het gebruik van populistische stijlelementen en retorische technieken (gekoppeld aan de mediativering en relatief onproblematisch).
2. **Populisme als ideologie:** een specifiek fenomeen dat verwijst naar het 'harde' populisme: PVV, Vlaams belang, FN, Erdogan, Poetin,... Dit symptoom van slecht functioneren van ons systeem vormt een reëel gevaar voor de democratie.

Het populisme als stijl verwijst dus naar populistische stijlkenmerken van politici en partijen. 3 belangrijkste kenmerken zijn:

1. Een **anti-establishment discours** waarbij de politicus zich keert tegen de elites en zich associeert met het *in de steek gelaten/verraden* 'gewone volk'.
2. Een **sterke en charismatische leidersfiguur** die claimt uit te spreken wat het volk wilt.
3. **Simplistische slogans en oplossingen**, gepresenteerd als evidenties en als een zaak van 'het gezonde verstand'.

Vandaag zijn genoeg voorbeelden te vinden van politici die zich aan zulke stijlkenmerken 'bezondigen': Stevaert, Dedecker, Letermé, De Wever, Obama of Macron. Dat ze vaker voorkomen dan vroeger ligt natuurlijk aan de mediativering. Aangezien politici telkens

opnieuw op zoek moeten gaan naar manieren om de kiezers te overtuigen, worden deze stijkenmerken aantrekkelijk:

1. Omdat de kiezersgroep minder omljnd is dan vroeger, gebruiken ze termen als 'het volk' dat ze tevens een ID proberen te geven door de machthebbers af te schilderen als een van het volk vervreemde elite.
2. Mediatisering leidde dus ook tot een personalisering ervan: wanneer kiezers niet meer ideologisch stemmen, kiezen ze voor de 'meest charismatische'.
3. Omdat communicatie door de media direct verloopt, doen ze sneller beroep op korte en krachtige slogans die als een flirten met het simplisme.

Een overmatig gebruik is zelden bevorderlijk voor het debat en de besluitvorming. Tegelijkertijd vormen ze geen dreiging voor de democratie, maar is het eerder een neveneffect. Dankzij de politieke ontvoogding, die erbij gepaard gaat, is het desondanks toch nog een positieve evolutie.

Het populisme als ideologie is heel andere *shizzle* omdat we te maken hebben met politici die een specifieke ideologische visie op de legitimiteit van de politieke macht aanhangen. Deze populisten gaat uit van een homogene gemeenschap met een collectieve wil (i.t.t. de liberale democratie).

Het populisme wordt in de literatuur geanalyseerd als een **dunne ideologie**: het verwijst naar de singuliere wil van het volk zonder hier inhoud aan te geven. Elk populisme heeft dus nood aan een aanvullend verhaal.

- Het rechts populisme vandaag doet daarvoor beroep op etnische en/of culturele categorieën: wie hoort wel/niet bij ons?
- Het links populisme begrijpt het volk in socio-economische termen (vb. de arbeiders, de armen,..) en kent vooral in Latijns-Amerika een lange traditie.

Het populisme als ideologie beroept zich op Rousseaus' *volonté générale* en herintroduceert daarmee ook alle problemen die ermee gepaard gaan. Lefort beschouwt populisme immers als een ideologie die **de lege plaats van de macht** opnieuw wil bezetten: de populist heeft nl. geen oog voor het onderscheid tussen de wil van de partij en die van het volk, maar ziet zichzelf als enige echte vertegenwoordiger. Hierdoor worden alle andere stemmen illegitiem. Populisten in de ideologische zin verhardden de **stijlelementen** en geven het een ondemocratische **ideologische lading**:

1. Het establishment wordt afgeschilderd als verraders van het volk en dus illegitiem.
2. De leider ziet zichzelf als de belichaming en dus enige legitieme vertolker van de wil.
3. De wil van het volk is simpel en *zonder onnodig debat* gekend door de leider.

Het populisme vormt dus een **reële bedreiging** voor onze (liberale) democratie en betreft niet enkel de liberale dimensie van ons regime (zoals tweepijlermodel stelt) maar wel degelijk ook de democratische dimensie ervan:

- ➔ Betreffende de liberale dimensie vormen populistten een bedreiging omdat ze de vrijheden van minderheden en andere groepen in de SL neigen aan te tasten: vb. vluchtelingen vandaag alsook vaak de persvrijheid en de vrijheid van onderwijs.
- ➔ Betreffende de democratische dimensie wordt elke dreiging/kritiek (door politieke tegenstanders, de pers,..) op het beleid gezien als verraad: vb. *'Hillary 4 prison!'*

Het dalend representatief systeem is volgens vele de oorzaak dan de ze populariteit: kiezers hadden niet langer het gevoel dat klassieke partijen hen serieus namen. Zowel **Mair** (1951-2011) als **Mouffe** verdedigen daarom dat wanneer het ongenoegen van de burgers geen plaats meer krijgt binnen het politieke systeem, ze zich noodgedwongen ertegen moeten keren. Dit vertaalt zich in een processtem, aldus betekent het falen van het representatieve systeem een falen van het politieke theater (zowel de *wisselwerking* als de *politieke identificatie* haperen namelijk). Een aantal voorbeelden van dit falen:

- Het **Vlaams Blok** groeide doordat de klassieke partijen geen aandacht boden aan de spanningen van het opkomende multiculturele karakter van de SL. Het *cordon sanitair* versterkte dit natuurlijk en leidde uiteindelijk tot hun hoogtepunt in 2019.
- Het feit dat het populisme in Europa eerst doorbrak in landen waar de **verzuijing het grootst** was, is geen toeval. Ze hebben er namelijk sneller het gevoel niet te kunnen aankloppen bij de traditionele partijen voor hun (nieuwe) problemen.
- Het **Euroseptisch karakter** van het populisme in de EU is veelzeggend/logisch:
 - Ze hebben niet het gevoel dat ze het Europese beleid kunnen bijsturen.
 - Na de economische crisis legde de EU een soberheidsbeleid op: *not OK*.
 - De EU laat geen ruimte voor echte oppositie.

Mouffe ziet zelfs geen toeval in de **wereldwijde verspreiding**: het onderliggende mechanisme is de fundamentele transformatie die ons politiek systeem de voorbije decennia onderging. De globalisering van de economie alsook de hegemonie van het neoliberale denken leidde tot een verregaande **depolitisering van het beleid**. Doordat overheden zich aanpasten aan de eisen van de vrij markt zijn nationale politici niet langer in staat alternatieven aan te bieden. Veeleer dan de mediatisering zorgde dit voor de huidige crisis van de democratie. Populistische uitdagers bieden kiezers nieuwe vormen van identificatie. “*Let’s take our country back*” is een perfect voorbeeld. Habermas noemde dit een *nationalistische nostalgie* die geen antwoorden biedt op de uitdagingen van de globalisering voor onze democratie.

Hoe moeten democraten nu omgaan met deze aanwezigheid van populisme? Dit is het **paradox van tolerantie** : als we ze laten doen, kunnen ze uiteindelijk ons democratisch systeem beschadigen / sluiten we ze uit, dan houden we ons niet aan de waarde van tolerantie. In antwoord op deze paradox worden 2 klassieke posities verdedigd:

1. We moeten ze **tolereren** en er eventueel zelfs coalities mee vormen. Zo verliezen ze hun aura van anti-establishment. Het probleem is echter dat ze meestal wel hun programma willen uitvoeren en behouden/versterken vaak hun electorale aanhang.
2. Daarom best kiezen voor de **militante strategie**: ze behandelen als vijand en eventueel verbieden. Maar dan wordt de grens van het toelaatbare vaag en zou het zelfs een verstikkend effect kunnen hebben op de politieke vrijheid in de SL.

Absts en **Rummens** verdedigen als antwoord hierop een tussenpositie (**defending democracy**) *based on* een dubbele strategie:

- **Inclusieve** strategie: partijen moeten het signaal van de kiezers ernstig nemen.
- **Exclusieve** strategie: geen coalities vormen met de populistten (*cordon sanitair*).

Deze dubbele strategie is *wenselijk* vanuit normatief oogpunt (neemt kiezers ernstig zonder ons politiek systeem te schaden) en is potentieel *effectief* (cordon garandeert dat het een verloren stem blijft).