

Marc Hooghe

Procedurale en substantieve vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

1. De vrijheid om wat te doen?

In een beroemd geworden lezing uit 1819 stelt Benjamin Constant dat er een fundamentele tegenstelling bestaat tussen de klassieke vrijheidsopvatting, en het vrijheidsconcept dat over het algemeen gehuldigd wordt in de moderne samenlevingen. In de klassieke oudheid werd vrijheid meestal opgevat als het vermogen van een gemeenschap, en van elk van de burgers binnen die gemeenschap afzonderlijk, om zichzelf te besturen. Vrijheid impliceert dan de mogelijkheid om politiek actief te zijn, een rol te spelen in het bestuur van de eigen samenleving en te streven naar de opbouw van een maatschappijmodel dat beantwoordt aan de op dat moment geldende rechtvaardigheidsnormen. Voor 'de modernen', daarentegen, is vrijheid vooral een negatief concept, zo stelt Constant. Vrijheid betekent nu in eerste instantie dat burgers niet willen lastiggevalen worden door de overheid, maar dat ze in staat worden gesteld hun privé-leven in te richten op de manier waarop ze dat willen, zonder zich iets te hoeven aantrekken van de geldende gemeenschapsnormen (Constant, 1819). Die twee vrijheidsopvattingen vinden we voor een stuk terug in het onderscheid tussen het utilitair-liberalisme en het ontplooiingsliberalisme, zoals Patrick Stouthuysen dat schetst in

Marc Hooghe

zijn inleiding tot deze bundel. Het utilitair-liberalisme zal eerder neigen naar een negatief en proceduraal vrijheidsconcept: het is voldoende dat de overheid de elementaire vrijheden waarborgt, en wat de burgers vervolgens aanvangen met die vrijheid, lijkt niet langer een politieke, maar een puur individuele keuze. Het ontplooiingsliberalisme, daarentegen, zou ernaar streven dat burgers op een zo evenwichtig mogelijke wijze hun capaciteiten kunnen ontplooiën, en zo kunnen uitgroeien tot volwaardige participanten, zowel aan het politieke als aan het culturele leven.

De werkelijkheid is echter een stuk ingewikkelder dan deze eenvoudige tweedeling laat vermoeden. Hoewel utilitair-liberalisten over het algemeen claimen dat ze geen enkel waardeoordeel willen vellen over de manier waarop burgers hun vrijheid gebruiken, zijn er maar zeer weinig auteurs te vinden die deze stelling ook consequent doortrekken. Het bekendste voorbeeld hiervan is allicht de Amerikaanse filosoof Robert Nozick (1974), die in *Anarchy, State and Utopia* de stelling verdedigt dat de staat niet veel meer hoeft te doen dan de fysieke veiligheid van de burgers te waarborgen. De staat doet dat door een leger in stand te houden als beveiliging tegen externe bedreigingen, en door te zorgen voor een politiedienst en een gerechtelijk systeem die de burgers moeten beschermen tegen interne bedreigingen. Eenmaal die taak volbracht, houdt de verantwoordelijkheid van de politiek op, en maken burgers zelf uit hoe ze hun vrijheid en hun materiële bezittingen gebruiken. Er zijn echter bijzonder weinig auteurs en politici te vinden die zullen instemmen met de radicaal-libertaire visie van Nozick. Ook utilitair-liberalen gaan over het algemeen uit van een visie over hoe burgers hun vrijheid dienen aan te wenden, alleen zal die visie bij hen over het algemeen niet geëxpliciteerd worden en in mindere mate verwijzen naar een specifiek mensbeeld (Dworkin, 2000: 126). Met uitzondering van enkele radicaal-libertairen is er niemand die de vrijheid verdedigt om kinderen tewerk te stellen, racistische uitspraken te doen of bigamie te

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

plegen. We gaan er, met andere woorden, steeds van uit dat vrijheid op een heel specifieke manier dient te worden gebruikt, en niet zomaar een vrijbrief is om elk mogelijk gedrag te tolereren. Deze vrijheidsopvatting kan steunen op een bijzonder lange traditie, en we vinden ze in elk geval reeds terug bij Montesquieu, als hij stelt dat vrijheid in de eerste plaats bestaat uit de mogelijkheid zich te gedragen zoals men zich *dient* te gedragen: 'Il est vrai que dans les démocraties le peuple paroît faire ce qu'il veut; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. (...) la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.' (Montesquieu, 1748: 395) Ook bij een filosoof als Isaiah Berlin, die over het algemeen gewonnen is voor een negatieve vrijheidsopvatting, vinden we duidelijk weinig steun voor de stelling dat de staat zijn rol zou kunnen beperken tot het fungeren als nachtwaker. Zo schrijft Berlin (1996: 44): 'Wat betekent vrijheid voor hen die er geen gebruik van kunnen maken? Wat is de waarde van vrijheid zonder adequate voorwaarden voor het gebruik ervan? (...) Want vrijheid is meer dan alleen de afwezigheid van welke frustratie dan ook; dit zou de betekenis van het woord opblazen zodat het te weinig of te veel omvat.' De discussie gaat dan ook niet langer over een voorkeur voor een negatief of een positief vrijheidsconcept: inmiddels hanteert zo goed als iedereen een positief vrijheidsconcept. De discussie over welk vrijheidsconcept dient te prevaleren in het politiek liberalisme gaat vandaag vooral over de mate waarin de overheid een dergelijke positieve vrijheid kan creëren, en op welk mensbeeld zij zich hierbij baseert.

Voorals John Rawls, Amartya Sen en Martha Nussbaum hebben zich de voorbije decennia ontpopt als de belangrijkste protagonisten binnen deze discussie. Terwijl Rawls duidelijk veeleer procedurale accenten legt, gaat bij Sen de aandacht in de eerste plaats uit naar substantieve vrijheidsconcepten, die hij dan voor-

Marc Hooghe

al toepast op de situatie in de derde wereld. Nussbaum radicaliseert de hele discussie met haar stelling dat het mogelijk is om, ondanks alle politieke en culturele verschillen, te komen tot een limitatieve en universeel geldige lijst van menselijke capaciteiten, waarvan het ontplooiën door overheidsoptreden bevorderd zou moeten worden. Enigszins schematisch kunnen we het huidige debat over de invulling van vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme dan ook vatten als een continuüm, gaande van het proceduralisme van Rawls, over het meer substantieve pleidooi van Sen, tot uiteindelijk het substantief universalisme van Nussbaum. Andere deelnemers aan dit debat, zoals Arrow, Dworkin, Scanlon, Raz en Roemer, bewegen zich in dat continuüm op diverse tussenposities. In deze bijdrage zullen we ons echter vooral beperken tot de standpunten van de drie hoofdrolspelers in het debat.

2. Het proceduralisme van Rawls

Rawls lijkt op het eerste gezicht gewonnen voor een procedurele vrijheidsopvatting, als hij stelt dat basisrechten prioriteit dienen te hebben op opvattingen in verband met het 'goede' leven (Rawls, 1971: 214-220). De overheid dient ten allen tijde de onvervreembare rechten van het individu te garanderen, ook indien het gebruik van die rechten indruist tegen de vigerende opvattingen over het 'goede' leven. Rawls formuleert hiermee een antwoord op een traditioneel probleem waarmee het utilitarisme worstelde. Als we er, met John Stuart Mill, van uitgaan dat de doelstelling van politieke systemen eruit dient te bestaan het geluk van alle burgers samen te verhogen, dan kan men in een situatie terechtkomen waarbij men door het schenden van de rechten van één burger, het algemene welzijn kan verhogen. Een typisch voorbeeld hiervan zou zijn dat de politiediensten er

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

iemand van verdenken misdadige plannen te koesteren, maar onvoldoende bewijs hebben om tot arrestatie over te gaan. Vanuit een puur utilitair standpunt bekeken verdient het dan de voorkeur toch tot arrestatie over te gaan: het 'nut' van diegenen die eventueel op die manier aan een misdaad ontsnappen, weegt immers zwaarder dan het nadeel van die ene persoon die eventueel onterecht in de gevangenis belandt. Dat soort redenering wijst Rawls echter af door te stellen dat basisrechten nooit kunnen worden geschonden ten bate van een nutsmaximalisering.

Dit impliceert echter niet dat Rawls de staat wil reduceren tot haar rol als nachtwaker. De overheid dient burgers in staat te stellen hun eigen levensproject uit te bouwen, zonder dat de overheid dient te bepalen welke vorm dit project precies zal aannemen. Rawls hanteert hierbij wel zekere beperkingen, waardoor bijvoorbeeld levensprojecten die gebaseerd zijn op geweld of onverdraagzaamheid kunnen worden uitgesloten: hij wil alleen die levensprojecten toelaten die compatibel zijn met een *well ordered* en pluralistische samenleving. De overheid dient zich neutraal op te stellen ten opzichte van alle levensprojecten die aan dit criterium beantwoorden, en juist hierdoor kunnen we zijn vrijheidsconcept opvatten als overwegend proceduraal. Rawls gaat er echter van uit dat al deze toelaatbare levensprojecten slechts vervuld kunnen worden indien burgers de toegang hebben tot een aantal 'primaire goederen', die ze dan naar eigen goeddunken kunnen gebruiken. Die primaire goederen zijn bij Rawls (1993: 181):

1. elementaire rechten en vrijheden;
2. vrijheid van beweging en beroepskeuze;
3. toegang tot politieke en economische machtsposities;
4. inkomen;
5. de maatschappelijke basis voor het verwerven van zelfrespect.

Marc Hooghe

Deze primaire goederen zijn bedoeld als procedurale rechten: zonder enige aanname omtrent het levensproject dat burgers voor zich zullen uitstippelen, is het duidelijk dat ze hierbij een beroep zullen moeten doen op één, of een combinatie van deze goederen. Rawls hanteert hier weer een strikt neutraal standpunt: hij streeft naar een consensus over deze noodzaak van deze primaire goederen, ongeacht de verschillen over de gewenste manier van leven. Wanneer we dit lijstje vertalen naar politieke termen, dan wordt het duidelijk dat conservatief-liberalen zich over het algemeen zullen beperken tot deze eerste twee vormen van primaire goederen, terwijl links-liberalen in hun maatschappijproject eerder geneigd zullen zijn alle vijf deze goederen op te nemen.

3. De kritiek van Amartya Sen

Een aantal critici stelt echter dat Rawls zich hierin te minimalistisch opstelt, door abstractie te maken van de manier waarop burgers die primaire goederen zullen gebruiken (Sen, 1992: 75-87). Rawls presenteert zijn eigen opvattingen inderdaad als een *thin theory*, die niet vertrekt vanuit een aanname over wat nu precies de inhoud dient te zijn van een aanvaardbaar levensproject (met uitzondering dus van de uitsluiting van enkele onaanvaardbaar geachte levensprojecten). Amartya Sen stelt echter dat het onvoldoende is te kijken naar formele rechten en vrijheden, maar dat men heel specifiek aandacht dient te hebben voor de reële mogelijkheden van burgers om hier ook effectief gebruik van te maken, en hij heeft het in dit verband over *capabilities*, wat nog het best te vertalen valt als 'reële mogelijkheden'. Deze *capabilities*-benadering beweegt zich niet op een formeel niveau (zoals bij Rawls), maar kijkt naar de effectief gerealiseerde praktijk: 'In the capability-based assessment of

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

justice, individual claims are not be assessed in terms of the resources or primary goods the persons respectively hold, but by the freedom they actually enjoy to choose the lives that they have reason to value.' (Sen, 1992: 81) Rawls maakt in principe abstractie van de eigenschappen die mensen hebben. Je zou zijn theorie dan ook, in navolging van het door Roemer (1998) gemaakte onderscheid, een *speelveld*-theorie kunnen noemen. De overheid dient ervoor te zorgen dat het speelveld er voor iedereen gelijk bij ligt, en dat iedereen daardoor min of meer gelijke kansen krijgt in de wedstrijd. De overheid trekt zich echter niets aan van het feit dat sommige deelnemers aan de wedstrijd weldoorvoed zijn en dat anderen niet eens schoenen aan hun lijf hebben. Volgens Sen gaat het hier dan ook om een puur abstracte vorm van gelijkheid, die enkel de bestaande ongelijkheden instandhoudt. Zijn *capabilities*-benadering, daarentegen, besteedt wel uitgebreid aandacht aan die persoonsgebonden kenmerken: 'Met iemands mogelijkheden bedoelen we dus de alternatieve combinaties van functies die voor hem of haar haalbaar zijn. Mogelijkheden vormen een soort vrijheid, de fundamentele vrijheid (...) om diverse levensstijlen te voeren. Een welgesteld persoon die een vastenkuur doet, realiseert misschien qua eten dezelfde functie als een arm iemand die onvrijwillig honger lijdt. Maar de eerste heeft een ander pakket mogelijkheden dan de tweede (de eerste *kan* kiezen om goed te eten en zich goed te voeden, terwijl de tweede dit niet kan).' (Sen, 2000: 77) Beiden proberen dus een vorm van gelijkheid te creëren: Rawls doet dat door voor iedereen dezelfde criteria te hanteren en alleen te kijken naar de ter beschikking staande middelen, Sen daarentegen poneert dat men juist rekening moet houden met de objectief waarneembare verschillen tussen mensen, die ervoor zorgen dat niet iedereen dezelfde mogelijkheden heeft om deze middelen ook even efficiënt te gebruiken voor het verhogen van het eigen welzijn.

Marc Hooghe

Door de aandacht te richten op de reële keuzemogelijkheden van het individu, lost Sen een fundamenteel probleem op binnen Rawls' benadering van de primaire goederen, namelijk dat van de adaptieve preferentievorming (Williams, 1985: 57; Nussbaum, 2000: 114). Rawls beperkt zich in essentie tot het aanbieden van rechten en middelen, en of burgers hier al dan niet gebruik van maken, en zo ja, op welke manier zij dat doen, laat hij over aan het individuele oordeel. Het niet-gebruikmaken van deze primaire goederen is voor hem niet echt een cruciaal politiek probleem; hij gaat in elk geval niet uitvoerig in op deze problematiek. Hij onderschat hierdoor echter het probleem van de culturele gedetermineerdheid van preferenties. Structurele ongelijkheden uiteten zich niet alleen op politieke en economisch vlak, maar gaan ook juist gepaard met culturele vormen van marginalisering en onderdrukking (Williams, 1998: 16-17). Die normen worden door de leden van gemarginaliseerde groepen grotendeels geïnterioriseerd, en dit berust in essentie op een proces van adaptieve preferentievorming. Dit betekent dat hun preferenties over hun levensproject beïnvloed worden door hun perceptie over wat reëel mogelijk is binnen een gegeven maatschappelijke context. Als zij, omwille van culturele omstandigheden en van hun perceptie van de reële machtsverhoudingen, hun verwachtingspatroon laten zakken, ziet een waarnemer op het eerste gezicht geen verschil meer tussen pure apathie en deze door culturele hegemonie totstandgekomen inhibitie (Elster, 1983). Zo blijkt uit onderzoek dat vrouwen in India in de praktijk weinig klachten formuleren over hun maatschappelijk ondergeschikte positie: er is wel sprake van een georganiseerde vrouwenbeweging, maar die heeft niet echt een overweldigende aanhang (Nussbaum, 1999). Wat Rawls betreft houdt het probleem dan op: gegeven het feit dat deze vrouwen op formeel niveau over de nodige vrijheden beschikken, en bovendien niet per definitie worden uitgesloten van de maatschappelijke bronnen van zelfrespect, en geen open-

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

lijke klachten formuleren over hun maatschappelijke positie, kunnen we hieruit blijkbaar afleiden dat ze voor een dergelijk levensproject hebben gekozen. Wat er in werkelijkheid gebeurt is echter dat deze vrouwen hun aspiratieniveaus hebben laten zakken tot op het niveau dat ze realiseerbaar achten. Als de overheid zich dus beperkt tot het gelijk aanbieden van primaire goederen, zoals Rawls dat wil, doet ze dus in principe niets tegen deze cultureel gelegitimeerde vorm van ongelijkheid. Sen vangt het probleem van de adaptieve preferentievorming echter op door de aandacht specifiek te richten op de reële keuzemogelijkheden. Hij probeert met andere woorden een objectief standpunt te construeren waaruit kan beoordeeld worden in hoeverre het individu echt vrij is geweest om een keuze te maken. Om binnen zijn voorbeeld te blijven: een arm persoon mag er (bijvoorbeeld omwille van religieuze redenen) nog altijd voor kiezen een tijdlang te vasten, zolang deze keuze maar bewust gebeurt en zolang de andere alternatieven voorhanden zijn. Als de keuze echter bepaald wordt door armoede of door culturele vormen van onderdrukking, kunnen we spreken van een inbreuk op de *capabilities* van de betrokken persoon.

4. De discussie tussen Rawls en Sen

De reactie van Rawls op de kritiek van Sen is enigszins dubbelzinnig. Op diverse plaatsen uit hij zijn waardering voor het werk van Sen, maar uiteindelijk wijst hij diens ideeën af als zijnde 'unworkable' (Rawls, 1999a, 13). Het grote voordeel van het werken met een relatief abstracte entiteit als de primaire goederen is immers dat deze in principe waarneembaar en (mits wegingscoëfficiënten toegekend worden) ook vergelijkbaar zijn. De burgers kunnen er zich op die manier van vergewissen dat de primaire goederen op een eerlijke manier verdeeld worden binnen de

Marc Hooghe

samenleving. Wanneer men het daarentegen heeft over reële mogelijkheden, dan sleurt men een heleboel ongrijpbare elementen mee in de vergelijking, waardoor de primaire verifieerbaarheid wegvalt. Het vermogen van individuen om de middelen die hen ter beschikking staan om te zetten in welzijn, worden immers door een oneindig groot aantal elementen beïnvloed. De overheid heeft eenvoudigweg niet genoeg informatie om erop toe te zien dat de *capabilities* ook effectief rechtvaardig verdeeld worden, zo stelt Rawls. Ook Dworkin (2000: 299-303) heeft vooral vragen bij de concrete haalbaarheid van een *capabilities*-benadering. Sen introduceert hier immers een probleem van smaakvoorkeuren: stel dat een persoon zich uitsluitend wil wijden aan intellectuele activiteiten, en daardoor zijn fysieke gezondheid verwaarloost. Kan deze inbreuk op zijn gezondheid dan nog beschouwd worden als een inbreuk op zijn *capabilities*, of gaat het hier om de gevolgen van een bewuste keuze vanwege het individu? Of nog extremer: iemand met een uitgesproken voorkeur voor dure Médoc-wijnen zal het, ook bij een gelijke verdeling van primaire goederen, toch moeilijker hebben dezelfde mate van welzijn te bereiken als iemand met een even uitgesproken voorkeur voor goedkope Languedoc-wijnen. Als de overheid zich niet mag beperken tot de verdeling van primaire goederen, maar ook rekening moet houden met de manier waarop deze goederen worden gebruikt voor het vergroten van het individueel welzijn, moet men volgens Dworkin ook aandacht besteden aan dat soort smaakverschillen, waardoor de hele *capabilities*-benadering volgens hem onwerkbaar wordt. Een dergelijke argumentatie is echter niet geheel en al overtuigend, en de betrokken filosofen onderschatten duidelijk het methodologisch instrumentarium dat ter beschikking staat van de sociale wetenschappen. In veel gevallen zijn we, via een zorgvuldig uitgedokterde onderzoeksopzet, perfect in staat na te gaan of bevolkingsgroepen ook effectief gebruik kunnen maken van hun primaire goederen en in hoeverre

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

hierin significante verschillen optreden. Het gebruik van *capabilities* is dus niet noodzakelijk iets wat aan de wetenschappelijke waarneming ontsnapt: via zorgvuldig onderzoek lijkt de benadering van Sen wel degelijk te integreren als beleidsoverweging. Een typisch voorbeeld hiervan levert een recente studie over de toelating van etnische minderheidsgroepen aan Amerikaanse universiteiten (Bowen en Bok, 1998). In het verleden hanteerden een aantal Amerikaanse topuniversiteiten soepeler toegangscriteria voor leden van etnische minderheden, zoals zwarten, Spaanstaligen en oorspronkelijke Amerikanen (Indianen). Vanaf 1995 werd dit beleid echter grotendeels afgeschaft, omdat vooral rechtse conservatieve stromingen aandrongen op een 'rechtlijnig' toelatingsbeleid, waarbij voor iedereen dezelfde toelatingscriteria worden gehanteerd. Dit beleid had drastische gevolgen: in Californië, bijvoorbeeld, had een van de belangrijkste rechtsfaculteiten in de periode vóór 1996 gemiddeld 28 zwarte studenten per jaar. In het jaar nadat de soepeler toegangsregels werden afgeschaft, bleef er nog welgeteld één zwarte student over. Als we de logica van Rawls volgen, dan kan deze maatregel niet noodzakelijk afgewezen worden. Er werd immers geen inbreuk gemaakt op de primaire goederen van de zwarte kandidaat-studenten: iedereen had een even grote kans om toegelaten te worden tot de universiteit, het enige criterium was het behalen van een goede score op het toelatingsexamen. Het speelterrein ligt er voor iedereen gelijk bij, alleen houdt men geen enkele rekening met de ongelijke gezinsachtergrond van de kandidaten. De enige onrechtvaardigheid die Rawls zou zien is het feit dat, globaal genomen, de zwarte gemeenschap het economisch minder goed stelt dan de blanke gemeenschap. Als we de visie van Sen volgen moeten we echter kijken naar de reële gevolgen van een maatregel, namelijk het zo goed als volledig verdwijnen van de zwarte studenten van de universiteit, waardoor leden van de zwarte gemeenschap automatisch ook afgesneden worden van de toegang tot belangrijke en

Marc Hooghe

goedbetalende posities in het latere beroepsleven. Het is niet zo dat alle zwarte kandidaten een bewuste en weloverwogen keuze hebben gemaakt om niet te gaan studeren aan een prestigieuze *law school*; het gaat hier wel degelijk om een inbreuk op hun fundamentele *capabilities*. Het is niet noodzakelijk dat de zwarte gemeenschap zichzelf hiervan bewust is: het kan best zijn dat, via een proces van adaptieve preferentievorming, zwarte jongeren tot de conclusie komen dat universitaire studies toch niets zijn voor 'ons soort mensen' (Hooghe, 1999), en dus bijvoorbeeld niet eens hun kansen wagen in het toelatingsexamen. Een dergelijke vorm van achterstelling valt niet te reduceren tot een sociaal-economische achterstelling. Op heel veel terreinen zien we bijvoorbeeld dat de achterstand van vrouwen groter is dan we zouden kunnen verwachten op basis van niet alleen hun aandeel in de bevolking, maar ook op basis van hun onderwijsniveau en inkomenspositie. De zwakkere vertegenwoordiging van vrouwen in bijvoorbeeld leidinggevende economische posities, is dus niet alleen het resultaat van hun zwakkere sociaal-economische positie, maar ook van een geheel van culturele factoren en mechanismen die ervoor zorgen dat vrouwen niet evenveel kans maken als mannen om op deze terreinen hun mogelijkheden te ontplooien. Als dusdanig worden de *capabilities* van deze vrouwen duidelijk structureel beknot. Dergelijke voorbeelden tonen aan dat de repliek van Rawls en Dworkin niet echt gegrond is: in een aantal gevallen is de benadering van Sen wel degelijk *workable*. Dworkin (2000: 301) heeft uiteraard wel gelijk als hij stelt dat de visie van Sen alleen operationaliseerbaar is bij manifeste vormen van achterstelling, zoals dat het geval is bij discriminaties op grond van geslacht, afkomst, religie of seksuele identiteit. Het zal inderdaad in de praktijk onmogelijk zijn te bepalen of nauwkeurig te berekenen welke nadelen iemand ondervindt die bijvoorbeeld een opvallende haarkleur heeft, en om dan nog uit te maken in hoeverre de overheid compensatie dient te voorzien voor deze

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

'handicap'. Dit zijn echter marginale futiliteiten, die geen enkel belang hebben als men ze vergelijkt met de grootschalige ongelijkheden waarover Sen het heeft. Het scherm met dergelijke vergezochte voorbeelden kan dan ook niet gebruikt worden om te stellen dat de benadering van Sen onrealistisch zou zijn. Nussbaum (2000: 12) pleit dan ook terecht voor een soort drempelbenadering inzake *capabilities*: het gaat erom dat hele bevolkingsgroepen in staat worden gesteld de drempel van het kunnen beschikken over voldoende *capabilities* te overschrijden. De relatief minieme verschillen die nog overblijven boven die drempel, hoeven volgens haar niet langer een prioritair onderwerp te zijn van expliciete politieke of filosofische aandacht. De ietwat esoterische bespiegelingen van Philippe Van Parijs (1995), die zich op een bepaald moment afvraagt of fysiek aantrekkelijke personen niet extra belast dienen te worden omwille van het feit dat zij een gemakkelijker leven zullen leiden dan de fysiek minderbedeelde medemens, lijken inderdaad niet veel meer dan een spelerei als men het vergelijkt met de structurele ongelijkheden waarover een ontwikkelingseconoom als Sen het heeft.

Een tweede tegenargument van Rawls is fundamenteeler. Rawls vraagt zich af of men ooit tot een niet-cultuurgebonden conceptualisering van deze mogelijkheden kan komen (Rawls, 1999b, 456). Als men stelt dat toegang tot het hoger onderwijs een van de basis-*capabilities* dient te zijn, is dat op zich reeds een cultureel gedetermineerde keuze. De dominante cultuur in het Westen stelt dat een hoog scholingsniveau een belangrijk levensdoel is, maar in principe zijn culturen denkbaar die helemaal niet zo'n belang hechten aan onderwijs. Vanuit zijn strikt waardenneutralisme wil Rawls die culturele verscheidenheid respecteren, en daarom zal hij bijvoorbeeld ook de toegang tot hogere opleidingen niet opnemen in zijn lijst met primaire goederen. Rawls heeft hierin ten dele gelijk: culturen zullen wat dit betreft heel verschillende waardepatronen ontwikkelen (Williams, 1985: 35). Binnen de

Marc Hooghe

westerse samenleving maken we ons zorgen over de geringere participatie in het hoger onderwijs van kinderen uit zwarte gezinnen, omdat we die achterstand beschouwen als een symptoom van een algemene maatschappelijke achterstelling. Maar er is bij mijn weten niemand die zich zorgen maakt over de afwezigheid van Amish-jongeren aan de universiteiten: bij deze religieuze groep beschouwen we het feit dat kinderen niet naar de universiteit gaan als een bewuste culturele keuze, die we dan ook respecteren. Rawls heeft in die zin dus gelijk dat er heel weinig *capabilities* bestaan, die in alle samenlevingen op dezelfde manier gewaardeerd worden. Sen is zich bewust van deze moeilijkheden, en het is enigszins frustrerend voor wie zijn werk waardeert dat hij ook weinig pogingen onderneemt om tot een meer concrete afbakening te komen van de mogelijkheden waarover hij het heeft. Ten dele zou men kunnen zeggen dat hij het probleem ontwijkt door zich in de praktijk vooral bezig te houden met de situatie in de ontwikkelingslanden. De mogelijkheden die hij wel expliciet bespreekt, zijn dan ook relatief elementair: voeding, gezondheidszorg, beschutting, basisopleidingen en dergelijke. Over dat soort elementaire behoeften zal in alle culturen wel een consensus bestaan, zodat hij, wat dat betreft, niet hoeft in te gaan op de kritiek van Rawls. In zijn teksten heeft hij het nauwelijks over de meer gesofisticeerde mogelijke behoeften, en bij mijn weten antwoordt hij ook nergens expliciet op deze argumentatie van Rawls. De enige die dat wel doet is Martha Nussbaum, die stelt dat het mogelijk is een lijst op te stellen van universele menselijke mogelijkheden, een lijst die in principe door alle culturen kan worden gedeeld.

Wanneer we het globaal bekijken, zien we echter dat de tegenstelling tussen de *primary goods*-benadering en de *capabilities*-benadering niet zo absoluut hoeft te zijn (Dworkin, 2000: 303). Ondanks het feit dat Rawls dat nergens met zoveel woorden toegeeft, zien we toch dat hij in de praktijk zijn omschrijving van de

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

primary goods lichtjes aanpast en ook meer expliciet aandacht besteedt aan de manier waarop deze goederen legitiem gebruikt kunnen worden, waardoor het concept dichter in de buurt van de ideeën van Sen komt (Rawls, 1993: 178-190). Zo stelt hij in een van zijn recente teksten dat een van de basisopdrachten van een liberale democratie moet zijn: 'the assurance of sufficient all-purpose means to enable all citizens to make intelligent and effective use of their freedoms'. (Rawls, 1999a: 49) Die laatste toevoeging is nieuw: mensen moeten blijkbaar ook in staat gesteld worden op een 'intelligente en doeltreffende' wijze gebruik te maken van hun vrijheden, zonder dat Rawls echter concreet aangeeft wat hij nu precies als intelligent wenst te beschouwen. Door deze toevoeging verlaat Rawls dus het pure proceduralisme en geeft hij expliciet toe dat het niet voldoende is burgers vrijheid te garanderen, de overheid dient ook de middelen ter beschikking te stellen opdat burgers die vrijheden ook zouden kunnen *gebruiken*.

5. Het universalisme van Martha Nussbaum

Sinds enkele jaren mengt ook de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum zich nadrukkelijk in dit debat over vrijheidsconcepten, en zij doet dit op een bijzonder radicale wijze. Ze deelt in grote lijnen de kritiek van Sen op Rawls. Sen en Nussbaum hebben trouwens in het verleden enkele jaren samengewerkt rond dit thema, zij vanuit een filosofisch-klassieke achtergrond, hij vanuit zijn economische discipline. Ook Nussbaum stelt dat bij het streven naar gelijkheid men niet zomaar abstracte *primary goods* kan optellen, maar dat men dient rekening te houden met de concrete eigenschappen van de betrokken persoon. Nussbaum gaat echter een stap verder door de *capabilities*-benadering te verbinden met een heel specifiek, aristoteliaans geïnspireerd mensbeeld. Volgens Nussbaum zijn sommige functies dermate cruciaal in een men-

senleven, dat diegenen die deze vaardigheden niet ten volle kunnen benutten, in feite niet geacht kunnen worden een echt menswaardig leven te leiden. Nussbaum geeft hierdoor een beargumenteerde filosofische onderbouw aan de *capabilities*-benadering, die grotendeels ontbreekt in het werk van Sen (Nussbaum, 2000: 71-72). Telkens wanneer we, door waarneming of door wetenschappelijk onderzoek, vaststellen dat sommige bevolkingsgroepen minder dan gemiddeld participeren in deze activiteiten, is er volgens haar sprake van een systematische inbreuk op de vrijheden van deze groepen, ongeacht of het om een politieke, economische of culturele achterstelling gaat. Ook zij stelt dat Rawls, door zich uitsluitend te richten op de middelen waarover mensen beschikken, blind blijft voor zowel de structurele verschillen tussen personen als voor de meer subtiele culturele achterstellingsmechanismen. Specifiek toegepast op de situatie van vrouwen, betekent dit dus dat we niet zozeer nood hebben aan een gelijke verdeling van *primary goods*, zoals Rawls wil, maar wel aan een preferentiële behandeling van groepen die in het verleden structureel gediscrimineerd werden: 'If we operate only with an index of resources [zoals Rawls doet, MH], we will frequently reinforce inequalities that are highly relevant to well-being (...) for women who begin from a position of traditional deprivation and powerlessness will frequently require special attention and aid to arrive at a level of capability that the more powerful can more easily attain.' (Nussbaum, 2000: 69) Nussbaum levert echter vooral een antwoord op het argument van Rawls dat het niet mogelijk is een niet-cultuurgebonden afbakening te maken van het begrip *capabilities*. Nussbaum stelt dat, wanneer men verschillende culturen en filosofische tradities vergelijkt, er toch een zeer ruime consensus bestaat over de vaardigheden die men essentieel acht voor het behoud van de menselijke waardigheid (Nussbaum, 1993). Een aantal hiervan verwijst naar basisbehoeften, en deze komen dus ook al aan bod in het

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

werk van Sen. Het gaat dan onder meer om het recht op leven, op gezondheidszorg, voeding, gezonde levensomstandigheden en fysieke integriteit. Nussbaum stelt dat ook sociale vaardigheden universeel zijn: wie alleen over de elementaire basisbehoeften beschikt, wordt in feite geacht te leven als een plant of een dier, maar kan niet echt een volwaardig leven leiden. Onder die sociale *capabilities* verstaat ze onder meer (Nussbaum, 2000: 78-80):

- a. het ontwikkelen van intellectuele, sensitieve en creatieve vaardigheden, onder meer door onderwijs;
- b. het ontwikkelen van een gezond emotioneel leven;
- c. gewetensvrijheid en de mogelijkheid tot contemplatie;
- d. de ontwikkeling van emotionele banden met significante anderen, zonder enige vorm van discriminatie;
- e. het ontwikkelen van een zinvolle band met de fysieke omgeving;
- f. het ontwikkelen van recreatieve vaardigheden;
- g. controle over de eigen leefomgeving, zowel in politieke als in fysieke zin.

Het is volgens Nussbaum belangrijk dat al deze dimensies tegelijk aanwezig zijn, om te kunnen spreken van een volwaardig menselijk leven. Bij Rawls en Sen ligt het accent eigenlijk vooral op de verdeling van materiële goederen en mogelijkheden. Zij zullen bijvoorbeeld stellen dat iedereen toegang moet hebben tot betaald werk, omdat het hier om een bron van inkomsten gaat. Nussbaum is echter de enige die ook aandacht heeft voor de mogelijk aliënerende aspecten van arbeid: werk is voor haar niet alleen een bron van inkomen maar ook een bron van zingeving en een mogelijkheid tot het ontplooiën van creativiteit. Wie tegen zijn zin gedwongen wordt afstompemd werk te doen, wordt dus evenzeer beknot in zijn menselijke waardigheid. Nussbaum is daardoor ook de enige die de discussie over vrijheidsconcepten wegtrekt van het niveau van

Marc Hooghe

materiële herverdeling naar niet alleen het niveau van menselijke waardigheid, maar ook naar het niveau van het debat over de kwaliteit van het leven. Het feit dat Nussbaum vertrekt vanuit één specifiek concept over wat het betekent een volwaardig menselijk leven uit te bouwen impliceert uiteraard niet dat ze ook geneigd zou zijn een welbepaald levensproject op te leggen: de basisfilosofie van haar werk is juist dat mensen in staat moeten worden gesteld hun eigen levensproject te kiezen (Nussbaum, 1999: 38-39). Levensprojecten die gebaseerd zijn op het niet volwaardig gebruikmaken van typisch menselijke capaciteiten (zoals creatieve, intellectuele of emotionele vaardigheden) worden door haar echter niet als een volwaardige optie beschouwd.

Het is opvallend hoe Nussbaum hier in feite terugkeert naar de *liberté des anciens* waar Benjamin Constant het al over had, en waarin het recht op en het vermogen tot zelfbeschikking centraal stond. Haar basisconcept over menselijke waardigheid verwijst expliciet naar deze aristoteliaanse invulling van het 'goede' leven: 'The core idea is that of the human being as a dignified free being who shapes his or her own life in cooperation and reciprocity with others, rather than being passively shaped or pushed around by the world in the manner of a "flock" or "herd" animal. A life that is really human is one that is shaped throughout by these human powers of practical reason and socialibility.' (Nussbaum, 2000: 72) Als mensen er, om gelijke welke reden buiten hun wil, niet in slagen een dergelijk levensproject te realiseren, hebben we volgens Nussbaum te maken met een inbreuk op hun elementaire menselijke waardigheid.

5. Naar een gelijke verdeling van vrijheid

Ondanks alle verschillen tussen de diverse stromingen en auteurs, kan men stellen dat alle vormen van politiek liberalisme met

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

elkaar gemeen hebben dat ze streven naar een vergroting van de mogelijkheden tot menselijke vrijheid. Zoals de discussie over procedurale en substantieve vrijheidsconcepten echter aantoonde, is er echter al heel wat minder consensus aanwezig over welk soort vrijheid men juist dient te bevorderen. Is het voldoende mensen de nodige middelen ter beschikking te stellen? Dienen ze over reële keuzemogelijkheden te beschikken? Of is hun keuze slechts legitiem indien zij beantwoordt aan universele normen inzake menselijke waardigheid? De discussie draait daarbij niet zozeer rond de onschendbaarheid van fundamentele menselijke rechten: ondanks de opkomst van antidemocratische partijen stellen we vast dat dit in de westerse samenlevingen een consensus-thema is geworden, dat niet langer de inzet is van politieke strijd, althans op binnenlands vlak. Wat de opbouw van een internationale rechtsorde betreft, lijkt dit echter nog altijd geen verworvenheid, en blijft dit dus een aandachtspunt. We hebben hierin zelfs te maken met een zorgwekkende evolutie: omwille van een verkeerd begrepen streven naar multiculturalisme stellen we ook in progressieve kringen een toenemend begrip vast voor de aanvallen vanuit sommige autoritaire derde-wereldregimes op het universeel karakter van het internationale mensenrechtenregime. Op binnenlands vlak, echter, kunnen we ervan uitgaan dat dit niet langer voorwerp van discussie hoeft te zijn. Op dit niveau wordt het politiek liberalisme geconfronteerd met twee heel andere problemen. Ten eerste rijst de vraag welke mate van overheidsinitiatief wenselijk is om een zo rechtvaardig mogelijke spreiding van de kansen op vrijheid mogelijk te maken. Een keuze voor een positie op het continuüm proceduraal-substantief heeft duidelijke politieke gevolgen: naarmate men opschuift in de richting van Rawls naar Nussbaum, zal een sterkere mate van overheidsoptreden noodzakelijk zijn om deze vrijheidsuitoefening ook effectief mogelijk te maken. Traditioneel gaan we er in onze westerse samenlevingen van uit dat er een zekere spanning

Marc Hooghe

optreedt tussen het streven naar vrijheid (wat dan typisch wordt geacht voor het liberalisme) en het streven naar gelijkheid (typisch voor het socialisme). Dworkin (2000: 120-134) wijst er echter op dat hier een zekere logische inconsequentie in zit. Als men poneert dat vrijheid een centraal element is van de menselijke waardigheid, dan kan men die vrijheid niet voorbehouden aan een kleine bevoorrechte elite, zoals dat het geval is bij pleidooien voor een beperking van de rol van de overheid tot die van de nachtwakersstaat. Als vrijheid inderdaad zo fundamenteel is, dient een zo ruim mogelijk gedeelte van de bevolking te genieten van deze vrijheid, en dient men bijgevolg ook te streven naar een gelijke verdeling van de kansen op vrijheid. De vraag wordt dan ook welke mate van overheidsinitiatief men hier gewenst acht, en het zal hierbij duidelijk zijn dat een proceduraal vrijheidsconcept in principe minder overheidsoptreden vereist dan een meer substantief vrijheidsconcept.

De tweede fundamentele vraag is in hoeverre men vrijheid als een eindwaarde beschouwt, dan wel als middel tot realisatie van een hogergelegen doel. Een puur proceduraal vrijheidsconcept impliceert dat, binnen zekere normen, alle invullingen van die vrijheid evenwaardig zijn. Of mensen hun vrijheid gebruiken om hun capaciteiten te ontplooien, dan wel om zich te bezondigen aan een of andere roes, wordt dan in principe een kwestie van persoonlijke voorkeur. Een substantief vrijheidsconcept, daarentegen, is slechts zinvol indien men ook expliciet vertrekt vanuit een visie over wat het betekent een menswaardig leven te leiden. Een term als 'ontplooingsliberalisme' wijst er in feite al op dat men wel degelijk verwijst naar een dergelijk mensbeeld. Er is immers niemand die pleit voor een ontplooiën van de menselijke capaciteit tot wreedheid, terwijl de meeste auteurs wel gewonnen zullen zijn voor een ontplooiën van de menselijke capaciteit tot creativiteit. Over het algemeen blijft dit mensbeeld echter impliciet. Het zou de discussie echter overzichtelijker maken indien dit

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

mensbeeld ook geëxpliciteerd werd, en de radicale visie van Nussbaum biedt hiervoor alvast een vertrekbasis.

Dergelijke discussies komen trouwens niet alleen voor binnen het politiek liberalisme maar ook binnen andere politieke stromingen en dit vormt in feite een uitvloeisel van het eeuwigdurende dispuut over intermediaire en einddoelstellingen, dat al bij Aristoteles begint. Is vrijheid de uiteindelijke doelstelling die men wenst te verwezenlijken, of is dit slechts een middel om een meeromvattend concept van het 'goede leven' mogelijk te maken? Ook het socialisme kampt met een dergelijke discussie, die we bijvoorbeeld op het eind van de negentiende eeuw al terugvinden binnen de toenmalige Franse socialistische partij. Terwijl een materialist als Jules Guesde poneerde dat de einddoelstelling van het socialisme eruit bestond te streven naar een rechtvaardige verdeling van materiële goederen (een puur proceduraal standpunt), was deze herverdeling voor een meer libertair getint socialist als Jean Jaurès slechts een middel om een hogere doelstelling te realiseren. Ook in het werk van deze socialistische pionier ligt het accent dus al op het realiseren van een substantief vrijheidsconcept (Hooghe, 2000). Volgens Jaurès dient het socialisme begrepen te worden als een middel om ervoor te zorgen dat ook de allerarmsten hun intellectuele, filosofische, religieuze en creatieve capaciteiten ten volle kunnen ontplooien: 'La vie de l'homme, dans l'ordre socialiste, sera au contraire infiniment complète, délicat et subtile (...) L'homme nouveau sera le plus compliqué et le plus riche de vie qu'ait connu encore l'histoire.' (Jaurès, 2000: 92) Ook Jaurès vertrekt dus, net zoals Nussbaum, van de aristoteliaanse notie dat een mensenleven slechts volwaardig kan worden genoemd indien men de typisch menselijke capaciteiten ten volle kan ontplooien, en dat zowel op het politieke, het contemplatieve, het creatieve als het emotionele vlak. De ervaring van de voorbije decennia heeft aangetoond dat men mensen er niet toe kan dwingen zich op een dergelijke volmaakte en evenwichtige

Marc Hooghe

wijze te ontplooiën. Het lijkt echter wel mogelijk te streven naar het wegnemen van de materiële en andere obstakels die ervoor zorgen dat voor het overgrote deel van de wereldbevolking het realiseren van een dergelijk volwaardig levensproject niet meer kan zijn dan een verre en onbereikbare droom.

Bibliografie

- Berlin Isaiah, (1996), *Twee opvattingen van vrijheid*, Boom, Amsterdam.
- Bowen William & Derek Bok, (1998), *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions*, Princeton, Princeton University Press.
- Constant Benjamin, (1819), 'De la liberté des anciens comparée à celle des modernes', in: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Garnier-Flammarion, Paris, 1986.
- Dworkin Ronald, (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Ms.).
- Elster Jon, (1983), *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hooghe Marc, (1999), 'Politiek, da's niets voor mij.' Adaptieve preferentievorming als causaal mechanisme voor politieke passiviteit, *Tijdschrift voor Sociologie*, 20(1), 51-72.
- Hooghe Marc, (2000), Jean Jaurès als filosofisch militant, *Broed en Rozen*, 5(4), 86-100.
- Jaurès Jean, (2000), *Critique littéraire et critique d'art*, Fayard, Paris (Œuvres, t. 16).
- Montesquieu, (1748), *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris (Pléiade, 1951).
- Nozick Robert, (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
- Nussbaum Martha, (1993), Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, pp. 242-259 in: Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum Martha, (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum Martha, (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Parijs Van Philippe, (1995), *Real Freedom for All*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls John, (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.

Vrijheidsconcepten binnen het politiek liberalisme

- Rawls John, (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls John, (1999a), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Ms.).
- Rawls John, (1999b), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Ms.).
- Roemer John, (1998), *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge (Ms.).
- Sen Amartya, (1992), *Inequality Re-Examined*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen Amartya, (2000), *Vrijheid is vooruitgang*, Contact, Amsterdam.
- Williams Bernard, (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London.
- Williams Melissa, (1998), *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton University Press, Princeton.

