

Vrijheid en eerlijkheid. Kan politieke vrijheid zonder oneerlijkheid?

Publiekslezing 28 april 2010
Radboud Universiteit
Maand van de Filosofie

Marcel Wissenburg

INLEIDING

Dit is de laatste uit een reeks van vier publiekslezingen over vrijheid, en het is wel passend dat in die lezing de politieke filosofie centraal staat, als een sluitstuk. Voor veel filosofen moest wijsbegeerte immers uiteindelijk één grote vraag beantwoorden: hoe moeten we samen leven?

Ik ga u vanavond één mogelijk antwoord geven op die vraag hoe we moeten samen leven: in vrijheid en eerlijkheid. Wie mij een beetje kent zal niet verrast zijn dat ik vrijheid verdedig - ik ben 'n liberaal. Maar wat heeft eerlijkheid gedaan om de eer te verdienen, in één adem genoemd te worden met de hoogste van alle politieke idealen?

Vanavond wil ik u, allereerst, uitleggen dat eerlijkheid in de politiek twee betekenissen heeft, en in beide betekenissen is het een sleutelbegrip voor de rechtvaardige samenleving. Ik wil u vervolgens kort uitleggen wat ik onder politieke vrijheid versta. Ik ga u niet vragen mijn interpretatie te delen, ik ga niet proberen u om te praten (ik ken Havanna aan de Waal) - maar ik ga u uiteindelijk wel uitnodigen om met mij te doordenken hoe eerlijk een vrije samenleving kan zijn en op welke wijze zij vorm moet geven aan eerlijkheid.

Op de achtergrond zal steeds de intuïtie spelen, dat eerlijkheid als deugd of dispositie onmogelijk is zonder vrijheid, maar dat vrijheid tegelijk verleidelijk is, verlokkelijk, dat ze uitnodigt tot oneerlijkheid - en daarmee misschien haar eigen graf graaft.

EERLIJKHEID: TWEE BETEKENISSEN

Onze kranten staan er vol mee, de praatprogramma's op TV krijgen er geen genoeg van: sensationele incidenten.

Nu weer is het de crimineel die vrijuit gaat, vlucht of in de cel porno krijgt; dan weer de tachtigjarige opa die wordt opgepakt omdat hij zich tegen een inbreker verdedigt, de bankier die wurghypotheken afsluit, de bestuurder die een onbegrijpelijk hoge bonus binnensleept, de burgemeester die opmerkelijk goedkoop woont en rijdt en eet, de TBS-er die los gaat op verlof, de brievenbusfirma's bij paleizen, de schoonmakers die om dubbeltjes moeten vechten, de onderbetaalde politieman die beledigingen moet pikken en klappen moet opvangen, de overvraagde docent, de overspannen verpleeghulp.

Wat al die sensaties gemeen hebben is dat we er een discrepantie in zien tussen de werkelijkheid van regels en instellingen aan de ene kant, en aan de andere kant de morele intuïtie van ons als burgers. Die intuïtie draait om *eerlijkheid* en de afwezigheid daarvan, om een kennelijk verstoorde verhouding tussen oorzaak en gevolg, tussen bijdrage, verdienste of

inzet enerzijds, en beloning anderzijds. Mensen krijgen niet wat ze toekomt - ten goede of ten kwade. Ze krijgen of nemen straffeloos en schaamteloos teveel, of ze krijgen juist te weinig.

Temidden van ongekend politiek cynisme ligt nu ook de eerlijkheid van de mechanismen onder vuur waarmee we ons juist tegen oneerlijkheid proberen te beschermen: de democratie heet het huis te zijn van onbetrouwbare, niet-responsieve politici, de vrije markt herbergt de hebzuchtige schurken die nu een hele wereld in economische crisis hebben gestort, en het recht is krom.

We zien hier de twee gezichten, de twee betekenissen van eerlijkheid in de politiek: eerlijkheid oftewel *fairness* als een kenmerk, een deugd, van de regels en procedures die de samenleving bijeen houden, en eerlijkheid als een eigenschap of deugd van de individuele burger.

1. EERLIJKHEID ALS INDIVIDUELE DEUGD

Ons denken over eerlijkheid in de publieke sfeer, eerlijkheid als burgerdeugd, heeft veel te danken aan Niccolò Machiavelli. Machiavelli is uiteraard het meest bekend als auteur van *Il Principe*, in het Nederlands *De Vorst* - en daar kom ik zo nog over te spreken. Minder bekend is dat hij ook, als auteur van de *Discorsi*, de grondslag legde voor een politiek-filosofische school die bekend staat als het republicanisme, een school die deugden als eerlijkheid een bijzondere betekenis geeft wanneer ze aan burgerschap gerelateerd worden.

In zijn *Discorsi* beschrijft Machiavelli de gezonde samenleving als een gemeenschap waar de burger niet alleen braaf zijn werk doet, belasting betaalt en hoopt dat deskundige bestuurders dat geld goed zullen besteden. Een samenleving floreert pas wanneer de burger ook actief betrokken is en betrokken wordt bij de politiek, bij de institutionele vormgeving van de samenleving. Burgerschap impliceert actieve betrokkenheid bij de publieke zaak (*res publica*, vandaar republicanisme), ook als daardoor conflicten soms hoog oplopen - dat geeft ten minste aan dat burgers om hun gemeenschap geven.

Eerlijkheid speelt in deze conceptie van de samenleving een grote rol. Participatie aan het publiek debat draagt alleen bij aan het welzijn van de samenleving wanneer burgers *oprecht* delibereren en *eerlijk* debatteren: wanneer ze luisteren en niet alleen spreken, de eigen overtuigingen onderzoeken en niet alleen uitkrijten, en hun oprechte voorkeuren uitspreken in plaats van strategische voorkeuren. Een eerlijke burger is er, kortom, een die de eerlijke procedure van het publiek debat gebruikt overeenkomstig zijn doel, en om een monoloog te voeren of zijn gelijk te halen. Publiek debat is er om de *res publica* te definiëren - een inzicht dat onze eigen tweede generatie allochtoon Spinoza later tot een verdediger maakte van de vrijheid van meningsuiting, pers en vergadering als hoekstenen van de vrije samenleving.

Eerlijkheid definieert ook de verantwoordelijkheden van de burger. De burger wordt geacht actief bij te dragen aan en mee te denken over de publieke zaak. Het is gemakkelijk hierin de mantra te herkennen dat burgers niet alleen rechten maar ook plichten hebben - een mantra die het laatste decennium in de politiek van links tot rechts herhaald werd.

De andere Machiavelli, de beroemde schurk Machiavelli, auteur van *Il Principe*, schreef niet voor burgers maar voor politici: voor vorsten is eerlijkheid juist een ondeugd. Alles is geoorloofd in de politiek, zolang de gekozen middelen maar efficiënt en effectief zijn, en

zolang het doel zelf maar heilig is - en dat doel was voor Machiavelli de stabiliteit van de *res publica*.

Sommige van Machiavelli's critici, met Immanuel Kant voorop, hadden een heel ander doel voor de politiek in gedachten: de waardigheid en emancipatie van de mens. Een dergelijk perspectief laat zich niet makkelijk combineren met het accepteren van leugens en bedrog in de politiek. Terwijl we van burgers eerlijkheid waarderen, blijven we tot de dag van vandaag verdeeld, niet alleen over de vraag of politici eerlijk zijn, maar fundamenteeler nog, of ze wel eerlijk *kunnen* en *moeten* zijn.

2. EERLIJKHEID ALS DEUGD VAN HET SYSTEEM

Of de mens van nature goed of slecht is, is voor ieder ander dan een theoloog eigenlijk irrelevant. Wat er in de politiek toe doet is het psychologische gegeven dat sommige mensen morele regels uit intrinsieke motivatie volgen of willen volgen, anderen door traditie of voorbeeld, weer anderen uit berekening, en dat een laatste groep, simpelweg uit onvermogen, niet in staat is het idee van een morele regel te begrijpen. Een samenleving die eerlijkheid tot morele regel wil verheffen, moet daarmee rekening houden - eerlijkheid komt niet automatisch tot stand. Er zijn uiteindelijk procedures nodig die eerlijkheid een kans geven en die tegelijk de eerlijken tegen de oneerlijken beschermen. Die paradoxale procedures (immers, de beste bescherming tegen oneerlijkheid is eerlijkheid ook onmogelijk maken), die paradoxale procedures samen noemen we "het maatschappelijk systeem".

Eerlijkheid als kenmerk van het maatschappelijk systeem wordt vaak in verband gebracht met *sociale rechtvaardigheid*. Sociale rechtvaardigheid betekent dat de lasten en lusten van het samenleven 'fair' oftewel eerlijk worden toegekend. Maar dat kan op twee heel verschillende manieren gedaan worden. Dit onderscheid en zelfs conflict tussen verdelende en vereffende rechtvaardigheid kunt u al terugvinden bij Aristoteles.

Verdelende of distributieve rechtvaardigheid is rechtvaardigheid tussen ongelijke partijen. Het gaat dan om een vorst of regering die een collectieve pot over 'de onderdanen' verdeelt, volgens Aristoteles naar verdienste - en uiteraard maakt de vorst uit hoe verdienste gemeten wordt. In die pot kan van alles zitten - eerbewijzen, burgerschap, onderwijs, arbeid, zorg, sociale zekerheid.

Vereffende rechtvaardigheid of ruilrechtvaardigheid is rechtvaardigheid tussen gelijken; het gaat hier om zaken die individuen elkaar geven of van elkaar nemen, en de vereffening daarvan. Daarbij wordt natuurlijk voorondersteld dat dit soort goederen privébezit zijn. Van eerlijke ruil (in moderne taal, *fair trade*) is sprake wanneer beide partijen in vrijheid, en dus ook goed geïnformeerd, een hoeveelheid van goed X ruilen voor een subjectief even waardevolle hoeveelheid van goed Y - zeg, brood voor glimmende metalen schijfjes met daarop het woord 'euro'. In de sfeer van de ruilrechtvaardigheid, de vrije markt, regeert niet verdienste maar behoefte.

Welke zaken 'bezit' van de gemeenschap zijn en over welke zaken individuen vrij mogen beschikken is natuurlijk onderwerp van grote politieke en filosofische twisten, twisten waar we zo nog op terugkomen.

Even een tussenstand: van eerlijkheid is sprake wanneer een balans bestaat tussen de theorie en de praktijk, de wens en de werkelijkheid, van procedures; daarvoor is niet alleen nodig dat procedures zelf eerlijkheid mogelijk maken, maar ook dat de gebruikers ervan eerlijk handelen. Met wat fantasie is deze voorlopige karakterisering van eerlijkheid ook buiten de sfeer van het politieke bruikbaar en begrijpelijk.

Eerlijkheid speelt op die manier een fundamentele rol in de politieke filosofie:

- als deugd en maatstaf van een rechtvaardige samenleving en rechtvaardige markt,
- en als deugd en maatstaf voor de individuele burger en politicus.

En wanneer eerlijkheid ontbreekt of lijkt te ontbreken, breekt steeds een storm uit in de publieke sfeer.

VRIJHEID

Hoe moeten we samen leven? Ik zei eerder: in eerlijkheid en vrijheid. Een eerlijke samenleving is ook denkbaar zonder vrijheid, althans als een samenleving die ervoor kiest vrijheid af te werpen.

Sta mij toe in deze ex-katholieke stad een paar woorden te spreken in een vreemde taal, de Tale Kanaäns, de taal van de enige echte Statenbijbel:

Mattheus 5 vers 3:

Zalig zijn de armen van geest, want hunner is het Koninkrijk der Hemelen.

De auteur van de Bergrede vertelt ons hier dat verstand, wijsheid, moreel inzicht en goed handelen niet nodig zijn om in de hemel te komen - geloof of liefde zijn genoeg. Sterker nog: het individu dat zich door eigen inzichten laat leiden, loopt grote risico's, zo lezen we elders:

Markus 7, vers 21-22

Want van binnen uit het hart komen voort kwade gedachten, overspelen, hoererijen, doodslagen, dieverijen, gierigheden, boosheden, bedrog, ontuchtigheid, een boos oog, lastering, hovaardij, onverstand.

Het is niet voor niets dat Friedrich Nietzsche het Christendom een slavenmoraal noemde. Maar er bestaan alternatieve visies op het goede leven waarin meer ruimte wordt gegeven aan individuele zelfverwekelijking en zelfexpressie, aan autonomie en verantwoordelijkheid, en aan individuele vrijheid als voorwaarde voor al die onchristelijke hovaardij. Daarvoor hoeven we niet eens Nietzscheaanse superbeesten te worden. Ik wil u niet ompraten vanavond, ik wil u alleen meenemen op een hypothetische reis, een excursie naar het land van Als-Dan: als we vrijheid serieus nemen, hoe ziet een eerlijke samenleving er dan uit?

En voor ik u op die tocht kan meenemen, moeten we even een paar begrippen verhelderen: vrijheid en autonomie, omdat de verschillende denkbare interpretaties daarvan voor verwarring zouden kunnen zorgen.

Ik ga bij die uitleg wat kort door de bocht - wie meer wil weten over mijn ideeën over bevel ik mijn Nijmeegse oratie aan, 'Politiek gaat over mensen', of mijn hoofdstukje in 'Vrijheid als

ideaal', een door het wetenschappelijk bureau van GroenLinks samengestelde bundel over concepties van vrijheid.

Wie echt het volledige verhaal wil, inclusief heel concrete politieke voorstellen, moet nog een paar maanden geduld hebben. De lezing die ik hier vanavond geef, is gedeeltelijk gebaseerd op een hoofdstuk dat ik momenteel voorbereid voor "Eerlijk is Eerlijk", een studie vanuit de Teldersstichting over eerlijkheid als hoeksteen van de liberale samenleving. Ik verwacht dat die studie kort na de zomer, en helaas kort na de verkiezingen, zal verschijnen.

Onder *vrijheid* versta ik negatieve, individuele vrijheid: de afwezigheid van door medemensen opgeworpen hindernissen voor het handelen naar eigen voorkeur. Individuele vrijheid is een noodzakelijke voorwaarde, een *conditio sine qua non* voor een waardig bestaan van de mens als een zichzelf ontwerpend en ontplooiend wezen.

Er bestaan andere begrippen van vrijheid - de bekendste is positieve vrijheid, het beschikken over de middelen om als eigen meester te kunnen handelen. Ik kan hier niet uitgebreid ingaan op de vraag waarom ik die verwerp; maar heel kort zijn daar twee klassen argumenten voor.

Ten eerste, zoals Isaiah Berlin al opmerkte, positieve vrijheid heeft de neiging te ontaarden in bevoogding en betutteling - het begint onschuldig met bescherming van de zwaksten en met het behulpzaam uitrusten van de mens voor de grote boze buitenwereld, maar het eindigt met het actief bestrijden van onwenselijke levensstijlen en het opleggen van enigzalmakende waarheden.

Ten tweede: we hebben de complicaties van alternatieve vrijheidsconcepties niet nodig om een fundamentele, onveranderlijke waarheid te herkennen: namelijk dat negatieve vrijheid een *minimale* voorwaarde is voor een waardig bestaan, en dat andere vormen van vrijheid betekenisloos zijn als negatieve vrijheid er niet aan ten grondslag ligt. Zonder vrijheid van de pers is het vrije bezit van computers, zoals in China, even betekenisloos als het bestaan van verschillende radio- en tv-zenders, zoals in ons bijna-buurland Venezuela onder de populistische dictator Hugo Chávez.

Wie individuele, negatieve vrijheid waardevol acht, neemt gelijk een aantal andere waarden en deugden aan boord - waaronder autonomie: het *vermogen* keuzes te maken. Leven zonder autonomie is leven zoals de armen van geest - dan heeft vrijheid geen zin.

EERLIJKE EN VRIJE PROCEDURES

Terug naar de vraag: als we vrijheid serieus nemen, hoe ziet een eerlijke samenleving er dan uit? Ik hoop dat u het me niet kwalijk neemt wanneer ik me tot drie illustraties van eerlijke procedures beperk, en ook slechts kort inga op eerlijkheid als individuele deugd. Voor meer ontbreekt ons de tijd.

1. VERDIENSTE

Vrijheid en eerlijkheid combineren impliceert procedures die individuen belonen naar verdienste. Maar daar stuiten we al gelijk op een probleem, een van de diepste meningsverschillen in de moderne politieke filosofie - en dan bedoel ik niet technisch

geneuzel over de vraag hoe we verdienste precies moeten definiëren of meten, ik bedoel het debat over de vraag of verdienste überhaupt een zinvol begrip is.

Verdienste wordt geassocieerd met het inzetten van aangeboren of verworven talenten. Zowel critici van het liberalisme als vooraanstaande sociaalliberalen zelf, met voorop John Rawls (1921-2002), wijzen erop dat aangeboren talenten evengoed als aangeboren gebreken onverdiend zijn. Het lijkt daardoor oneerlijk om de vruchten van onverdiende vermogens voor jezelf op te eisen – het is alsof je de inhoud van een kluis opeist omdat je de springstof waarmee ze geopend werd, meebracht.

Als dit bezwaar steekhoudend is, ontbreekt elke grond voor individuele verdienste, zo betoogde Rawls' grote tegenstander, de libertair Robert Nozick (1938-2002). En dan zou de gemeenschap alle vruchten van de arbeid van haar leden kunnen opeisen en herverdelen; de gemeenschap zou zo ook het gezag toekomen te bepalen hoe de gemeenschappelijk bezeten talenten ingezet moeten worden. John Rawls heeft altijd ten stelligste ontkend dat zijn afwijzing van het begrip verdienste tot deze zogeheten *slavery of the talented* moest leiden, maar hij bleef desondanks zeggen dat de gemeenschap aanspraken kon maken op de vruchten van individuele arbeid – alleen zo kon een gemeenschappelijke pot worden gecreëerd waarmee sociale rechtvaardigheid door herverdeling mogelijk werd.

Robert Nozick merkte terecht op dat het (eventueel) ontbreken van een legitieme basis voor de claim van het individu op talenten en de vruchten van zijn eigen arbeid niet betekent dat de gemeenschap 'dus' de eigenaar van alle productie en alle talenten is – de gemeenschap heeft immers ook niets gedaan om die talenten te verdienen.

Maar Nozick ging nog een stap verder dan het bestrijden van de aanspraken van de gemeenschap op mijn individuele talenten en de vruchten van mijn individuele arbeid. Nozick stelde dat er wel degelijk een legitieme basis is voor de claim van het individu op de vruchten van zijn arbeid. Nozicks argument, ontleend aan John Locke's theorie van eigendom en zelfeigendom, is te idiosyncratisch om u en mij direct te overtuigen, maar het is een variant op een eenvoudiger en intuïtief veel sprekender verhaal. En dat verhaal gaat als volgt:

Het is waar dat mijn talenten en gebreken onverdiend zijn. Het is waar dat de instituties van de samenleving, evenals concrete individuen (ouders, leraren), de omstandigheden scheppen waaronder mijn talenten en gebreken ingezet kunnen worden, respectievelijk nadelen worden. Het is waar dat de vruchten van mijn arbeid zelden het werk van mij alleen zijn. Het is daarom ook waar dat al deze medeveroorzakers van 'mijn' werk, samen met hun en mijn verre voorouders, allen bijdroegen aan de creatie van mijn werk – maar mijn werk komt uiteindelijk alleen tot stand door *mijn* besluit dat werk te doen.

Het is ook weer waar dat autonomie, mijn vermogen om zo'n keuze te maken, lang niet altijd gebruikt wordt, dat het aangeboren is, dat mijn omgeving me geleerd heeft het te gebruiken, en dat mijn autonomie daardoor weggeredeneerd kan worden alsof het enkel een product van 'de maatschappij' is. Het is evenzeer waar dat de zwarte doos waarbinnen zich het besluitvormingsproces tot inzet van talenten afspeelt, uiteindelijk ook als een (socio)biologisch proces weggeredeneerd kan worden. Maar daarmee wordt het probleem alleen maar verschoven.

Autonomie kan worden gereduceerd tot iets anders, het kan anders genoemd worden, maar het kan geen *illusie* worden. Ergens in het proces dat van een inerte massa vlees een werkend

mens maakt, zit een knop die omgezet kan worden, een knop die van automatisme gemotiveerd handelen maakt, van werk *eigen* werk. Dat we niet weten *hoe* die knop precies omgezet wordt, verandert niets aan het gegeven *dat* ze omgezet kan worden, en het verandert ook niets aan het feit dat dit alleen gebeurt wanneer we veronderstellen dat er zoiets is als een *drager* van autonomie, een auteur van het autonome besluit, die we daarop kunnen aanspreken.

Zonder de assumptie van auteurschap wordt ons leven totaal onbegrijpelijk, en - letterlijk - totaal waardeloos. De bijdrage van zaken als onderwijs, opvoeding, recht en coöperatie mag dan worden gebruikt ter ondersteuning van een claim van derden op een deel van de vruchten van 'mijn' arbeid - maar juist die zaken zijn een *erkenning* van auteurschap. Onderwijs geef je aan een mens, en niet aan een steen of een hamer, en hetzelfde geldt voor opvoeding, rechten, coöperatie: als ik een willoos, ongeleid projectiel was, was al die moeite niet nodig.

2. PUBLIEKE EN PRIVATE SFEER

Vrijheid en eerlijkheid combineren betekent individuele verantwoordelijkheid waarderen. Wie individuele verantwoordelijkheid zegt, zegt 'vrije markt' of beter, 'het vrije spel der maatschappelijke krachten' - we hebben het niet alleen over de organisatie van de economie, maar ook over die van onderwijs, vrijetijdsbesteding van voetbal tot neuspeuteren, over religie, over de liefde - in dat alles zijn we liefst vrij en voor dat alles zijn we liefst zelf verantwoordelijk.

Maar verantwoordelijkheid waarderen houdt niet noodzakelijk in dat individuen voor *alles* in hun leven verantwoordelijk *moeten* zijn, al was het maar omdat dat ook niet *kan*. Dus waar leggen we de grens tussen de publieke sfeer, waarin een overheid de verantwoordelijkheid van de burger overneemt en bevelen uitdeelt, en de private sfeer waarin individuen, zoals dat zo mooi heet, "het samen wel oplossen"?

Vroeger, tijdens de Koude Oorlog en de klassenstrijd, was daar een eenvoudig antwoord op: een staat is alleen werkelijk *nodig* wanneer hij, als enige, een maatschappelijk noodzakelijke taak kan vervullen. Dat antwoord is te eenvoudig.

Het helpt hier een onderscheid te introduceren dat de Canadese filosoof David Gauthier ooit maakte om drie typen van samenwerking te beschrijven. Gauthier veronderstelt dat samenwerking alleen plaatsvindt wanneer deelnemers daar voordeel van hebben. In samenwerking type I is het bovendien zo dat geen enkele deelnemer ooit voordeel kan halen door de samenwerking op te zeggen. Twee mensen die alleen samen de boom kunnen omzagen die een schaduw over hun land werpt, hebben geen reden halverwege met zagen op te houden. Voor type I is geen gezag, organisatie of staat nodig: orde ontstaat spontaan en wordt spontaan gehandhaafd.

Samenwerking van type II is lastiger vol te houden. Hier heeft iedere deelnemer weliswaar voordeel bij het coöperatief eindproduct, maar sommigen hebben tegelijk kosten die de baten overtreffen. Denk hierbij aan het opgeven van land voor dijkverhoging door grondeigenaren die zelf niet achter de dijk wonen. Ook type II vraagt niet noodzakelijk om een staat: mogelijke dwarsliggers kunnen via vrijwillige samenwerking meestal wel gecompenseerd worden.

Alleen in projecten van type III is, meent Gauthier, een overheid nodig, een soevereine staat met een machtsmonopolie en alle verdere bekende parafernalia. Wanneer *iedere* deelnemer aan een coöperatief project, zonder uitzondering, voordeel kan hebben bij non-coöperatie heeft per definitie *niemand* voordeel bij pogingen de samenwerking toch in stand te houden. Dit is het klassieke dilemma van de freerider of zwartrijder: betaald openbaar vervoer levert een collectief goed op, dat echter niet tot stand komt zonder toezicht op de betaling, omdat eerlijkheid anders niet loont – omdat ieder afzonderlijk individu er immers voordeel bij heeft niet te betalen.

Zelfs bij de zeer beperkte noodzaak die Gauthier voor een staat ziet, kunnen kanttekeningen geplaatst worden. Uit het werk van de eerste vrouwelijke winnaar in 2010 van de Nobelprijs Economie, de Amerikaanse politicologe Elinor Ostrom, blijkt bijvoorbeeld dat zelfs samenwerking van type III mogelijk is zonder staat, zolang bijvoorbeeld de sociale controle en de morele consensus maar sterk genoeg zijn.

Belangrijker nog dan deze kanttekening is een andere: een staat is misschien niet altijd nodig, maar hij kan soms wel verrekte handig zijn. Samenwerking van type II is een grijze zone waarin de aanwezigheid of hulp van een staat soms zowaar zelfs wenselijk kan zijn. In deze grijze zone *kunnen* groepen uit de zogeheten civil society hun samenwerkingsproblemen onderling oplossen, bijvoorbeeld via convenanten, burenhulp, keurmerken, compensatie en wat al niet meer. Maar er is geen enkele reden dogmatisch te zijn en niet soms ook de voordelen van de aanwezigheid van de staat te herkennen.

3. DE MARKT

De markt is zo'n grijs gebied waar de staat in theorie niet nodig is maar in de praktijk soms zeer welkom kan zijn.

De vrije markt wordt gewaardeerd omdat ze verondersteld wordt vraag en aanbod op elkaar af te stemmen, niet alleen efficiënter en effectiever dan andere organisatievormen, maar ook op een eerlijke wijze: onder omstandigheden van vrijwilligheid en openheid zijn beide partijen gelijk en eindigen beide met een bevredigende compensatie voor het afgestane goed – de bakker krijgt goed geld voor brood, de klant eetbaar brood voor geld. Dat is de kern van eerlijke handel: echte vrije handel is per definitie fair trade. Niets past beter bij het waarderen van de mens als een vrij en autonoom wezen dat pas bloeit wanneer het vorm kan geven aan eigen leven en doelen. De markt is een in beginsel rechtvaardige procedure die tot in beginsel eerlijke resultaten leidt.

Op het oog is staatsingrijpen in de markt dan ook alleen te rechtvaardigen wanneer het erom gaat de markt tegen zichzelf te beschermen, en wanneer zo mogelijk het ingrijpen erop gericht is verder ingrijpen overbodig te maken. De motieven voor ingrijpen mogen dan beperkt in aantal zijn - het gaat enkel om het garanderen van fair trade, dus om openheid van informatie, machtsgelijkheid en vrijwilligheid - maar hun betekenis is breed:

- Volledige, eerlijke productinformatie is nodig,
- hetzelfde geldt voor tijd en ruimte voor zorgvuldige afweging,
- de marktpartijen moeten in staat zijn de informatie te raadplegen en begrijpen,
- prijsafspraken moeten tegengegaan worden,

- de rechten van kleine kopers moeten worden beschermd tegen grote bedrijven met almachtige juridische afdelingen en oneindige fondsen, enzovoort.

Weliswaar is dus een *in marktprocessen ingrijpende* staat zo mogelijk nog onwenselijker dan een monopolist, maar daardoor wordt het juist noodzakelijk dat er een partij is die *actief vormgeeft aan de randvoorwaarden* van een zuivere markt. En dat kan soms toch forse ingrepen nodig maken.

De vrije arbeidsmarkt, bijvoorbeeld, lijkt soms tot heel perverse resultaten te leiden. Een academicus kan veertig jaar fysiek ongevaarlijk werk verrichten, een bovenmodaal salaris ontvangen en daarna rekenen op nog twintig goede jaren met een bevredigend pensioen - terwijl de bouwvakker of havenarbeider nooit ver boven het minimum uitgroeit, zwaar en smerig werk verricht, met 55 of 60 kapot is en de rest van zijn meetbaar kortere leven nog steeds van minimale uitkeringen moet rondkomen. Diezelfde vrije markt stelt aan het najagen van korte termijngelofte geen grens, en zo kan een topvoetballer de miljoenen verdienen die tien bejaardenverzorgsters aan het werk zouden kunnen helpen.

De vrije markt werkt namelijk, zoals Aristoteles al zag, op basis van behoefte en niet op basis van verdienste - vandaar die vreemde en soms treurige resultaten.

Een eerlijk economisch systeem dat recht doet aan de verdiensten van de werkende mens, behandelt - idealiter - arbeid niet als een goed maar een *dienst*, en betaalt daarom naar verdienste - ook als het gaat om banen waarvoor de benodigde talenten breed gezaaid zijn, en zelfs voor taken waarvoor eigenlijk geen bijzonder talent vereist is, of waar uitblinken ongewenst is: denk aan de lopende band of belastingcontrole - een prachtige schrijfstijl of zwerijge gebaren zijn daar overbodig.

Markten voor diensten worden - idealiter - niet uitsluitend geregeerd door behoefte: daar is het behoefte die bepaalt of een ruil *kan* plaatsvinden, maar behoefte is slechts een van twee factoren die verzekeren dat de ruil *zal* plaatsvinden. De verhoudingen worden daarnaast bepaald door de kwaliteit of *intrinsieke verdienste* van de geboden dienst. De beloning voor die verdienste hoeft niet noodzakelijk financieel te zijn. De ober krijgt fooi voor service en glimlach, maar veel obers krijgen liever een glimlach terug dan een obligate grijpstuiver en een grauw.

Het zou mooi zijn als we de arbeidsmarkt ook echt zo konden vormgeven - als we ons de luxe konden veroorloven van beloning naar verdienste en niet naar economische noodzaak. Tot die utopische tijd zullen we genoeg moeten nemen met alternatieven voor geld - en die zijn er natuurlijk ook. Een eerlijke arbeidsmarkt is er een die niet alleen verklaarbare, acceptabele, eerlijke en verdiende financiële ongelijkheid kent, maar die diensten ook passend belooft met *erkenning*.

EERLIJKE EN VRIJE BURGERS

Eerlijkheid met vrijheid combineren betekent kiezen voor procedures die gelijke kansen bieden maar geen gelijke resultaten garanderen. Lof en blaam zouden betekenisloos worden, het leven zinloos, zonder ruimte voor individuele verdienste en eigen verantwoordelijkheid.

Een eerlijke inrichting van staat en markt, dus het bestaan van procedures die maximale vrijheid, gelijke rechten en kansen, en beloning naar verdienste bieden, is een *noodzakelijke* voorwaarde voor een waardig leven, voor een leven met ruimte voor individuele ontplooiing en met respect voor de vermogens en verantwoordelijkheid van de individuele mens.

Eerlijkheid is een noodzakelijke voorwaarde. Een *voldoende* voorwaarde is het niet: een eerlijk systeem werkt alleen als eerlijkheid ook als een individuele deugd door de burger en de politicus of ambtsdrager omarmd wordt. Een staat kan misschien goed gedrag afdwingen – maar goede motieven, in dit geval eerlijkheid, zijn een heel andere zaak.

Idealiter is de burger een eerlijke burger, geen zwartrijder of regelbreker maar een coöperatief mens in de coöperatieve projecten die de samenleving in stand houden. Maar we zijn realistisch genoeg om te weten dat dit niveau van burgerlijk heldendom lang niet iedereen gegeven is, en dat wat John Rawls ‘social cooperation for mutual advantage’ noemde, samenleven, vaak enkel door de speurtocht naar het eigen voordeel gemotiveerd wordt.

Hoever kan een liberale staat gaan in het stimuleren van eerlijkheid of ontmoedigen van oneerlijkheid? Moet de staat een intrinsieke motivatie proberen af te dwingen, of is het genoeg dat burgers zich ‘netjes’ gedragen?

Eenzijds is het uiterst ongepast wanneer de staat de ideeën van haar burgers zou gaan voorschrijven. Dat is precies wat zou gebeuren wanneer een staat of een kabinet een burgerdeugd gaat propageren, of het nu eerlijkheid, tolerantie, waakzaamheid of familiezin betreft: de schijn wordt gewekt dat het gelijk om een *burgerplicht* gaat. Zo wordt een eventueel debat over de vraag hoe zulke waarden geïnterpreteerd moeten worden en of ze echt wel wenselijke burgerdeugden zijn, in de kiem gesmoord – en zo wordt de burger een kans ontnomen *zelf* een weg in het leven te vinden. Bovendien is het bevoogdend propageren van publieke deugden een tot mislukken gedoemd project, zoals alle heilstaten mislukt zijn: men kan mensen evenmin gelukkig maken als rechtvaardig.

Anderzijds is er een uitzondering denkbaar: in het onderwijs is ruimte voor bevoogding ter bescherming van het onmondige kind. Als back-up voor de ouders mag een staat erop toezien dat onderwijs voldoende voorbereidt op burgerschap – in de zin dat onderwijs *inzicht* geeft in de diversiteit van normen en waarden en het debat daarover, zonder te *preken*.

Deelnemen aan een samenleving die je haar voordelen geeft, is een eer, en die eer is groter naar mate de samenleving, als een product van alle voorgaande generaties, meer kansen, vrijheden en rechten te bieden heeft. *Noblesse oblige*, of de Nederlandse versie daarvan: burgerschap verplicht. Als de samenleving haar leden verplicht zich aan haar regels te houden en ze uitnodigt mee te regeren, is het *fair* dat men inburgeraar evengoed als ingeborene de kans biedt expliciet voor die regels en die samenleving te kiezen en zich bewust te binden. Alleen dan ook mag men van burgers consistentie verlangen: het accepteren dat regels die voor anderen gelden ook voor jou gelden.

Laat ik dan toch maar één concrete politieke wens formuleren in dit verder abstracte verhaal: het zou fair zijn niet alleen inburgeraars, maar ook de geboren burger, bijvoorbeeld bij de eerste keer dat hij of zij stemt, een burgereed te laten afleggen, zoals de eerste enige echt democratische grondwet van Nederland, die van de Bataafse Republiek van 1798, ook verlangde.

Sommige burgers zijn politici, en die mogen we aan nog hogere standaarden houden dan de gewone man en vrouw. Liegen en bedriegen mag soms *begrijpelijk* zijn, maar er is voor de politicus één doodzonde die oneerlijkheid in een democratie toch onverdedigbaar maakt: liegen tegen de baas. De politicus treedt in onze tijd niet meer op voor een vorst of elite, zoals in de tijden van Machiavelli of Kant, maar voor de burger – alle burgers. Het volk is nu haar eigen herder. Politici ‘oude stijl’ die niet begrijpen dat democratie heel andere omgangsvormen met de burger vraagt, hebben al menige vertrouwenscrisis in democratieën veroorzaakt – van de schandalen rond Vietnam tot de ‘weapons of mass destruction’ in Irak.

De politicus in een representatieve democratie is niet te benijden: internationale politiek, sociaaleconomische politiek, coalitieformaties, al dergelijke politieke projecten *kunnen* niet in de volle openbaarheid besproken worden, en tegelijk *moet* de politicus in de openbaarheid verantwoording afleggen aan zijn baas. Aan ons. Het is niet voor niets dat politici zich soms in de meest merkwuurige retorische bochten moeten wringen om nietszeggend veel te zeggen – het is de enige manier om het volk te dienen en tegelijk verantwoording af te leggen. Het zijn waarschijnlijk juist zulke politici, zij die wringen en draaien en alles mogelijke doen om niet rechtstreeks in ons gezicht te liegen, die de eerlijkste politici zijn.

Men mag politici verwijten dat ze zich elitair hebben gedragen en dat ze zich vaak nog steeds zo gedragen. Politici worden er door het populisme dagelijks keihard aan herinnerd dat de kiezer niet als kind behandeld wil worden: vaderlijk toegesproken en verder genegeerd. Maar in het gezegde over de splinter in het oog komt ook een balk voor.

Men mag de burger als politicus, als medeverantwoordelijk voor de *res publica*, *evenzeer* oneerlijkheid verwijten: een gebrek aan geduld, aan zelfkritisch vermogen, aan verantwoordelijkheid en begrip, wanneer hij van zijn vertegenwoordigers in parlement en kabinet volledige openheid verlangt, of wanneer hij om heldere taal roept (waarmee vaak gewoon grove taal wordt bedoeld), wanneer hij totale responsiviteit eist, dat wil zeggen dat ‘de politiek’ precies moet leveren wat ‘de burger’ vraagt, of ten slotte wanneer de burger blinde gehoorzaamheid eist aan de luidruchtigste groepen in de samenleving.

Ook de burger heeft het in een eerlijke en vrije samenleving niet gemakkelijk: hij moet balanceren tussen het vertegenwoordigen van authentieke maar vaak ondoordachte eigen wensen, en het beschermen van een duurzame coöperatieve sociale structuur. Voor welke partij wij burgers ook kiezen, allemaal maken we ons de laatste jaren grote zorgen over onze vrijheden en over de eerlijkheid van onze instellingen en wetten. Die zorg is volkomen terecht, want uiteindelijk zijn het niet de regels die de samenleving eerlijk en vrij maken, het zijn de burgers zelf: U en ik.