

# ETHIEK EN MAATSCHAPPIJ



ETHIEK EN MAATSCHAPPIJ  
2015, nrs. 1-2-3-4  
17<sup>de</sup> jaargang

## Over Ethiek en Maatschappij

Ethische discussies zijn van levensbelang voor elke samenleving. *Ethiek & Maatschappij* biedt een academisch platform om ethische thema's en hun maatschappelijke dimensie kritisch uit te diepen en door te denken. Ethiek en waardenonderzoek kunnen op een steeds grotere belangstelling rekenen van wetenschappers uit verschillende disciplines en van geïnteresseerden in diverse vakgebieden. *Ethiek en Maatschappij* wenst deze multidisciplinaire en pluralistische benadering te ondersteunen en promoten. E&M publiceert originele artikelen over de ethische dimensie van maatschappelijke thema's. Daarnaast worden er ook themanummers en discussiefora gepubliceerd.

Aan E&M aangeboden artikelen worden ter blinde beoordeling voorgelegd aan minstens twee deskundigen. *Ethiek en Maatschappij* verschijnt vier maal per jaar.

**Hoofdredacteur:** Tom Claes (UGent)

**Kernredactie:** Kjell Bleys (UGent), Johan Braeckman (UGent), Tom Claes (UGent), Gily Coene (VUB), Ignaas Devisch (UGent en Arteveldehogeschool), Patrick Loobuyck (UA), Jeroen Van Bouwel (UGent), Sofie Vercoutere (UGent), Jan Verplaetse (UGent)

**Redactiesecretariaat:** Sofie Vercoutere (UGent), Kjell Bleys (UGent)

[ethiekenmaatschappij@academiapress.be](mailto:ethiekenmaatschappij@academiapress.be)

[www.ethiekenmaatschappij.ugent.be](http://www.ethiekenmaatschappij.ugent.be)

© Academia Press Wetenschappelijke Uitgeverij

P. Van Duyseplein 8

9000 Gent

Tel. (0032) (0)9 233 80 88

[www.academiapress.be](http://www.academiapress.be)

[info@academiapress.be](mailto:info@academiapress.be)

Uitgeverij Academia Press maakt deel uit van Lannoo Uitgeverij, de boeken- en multimedialdivisie van Uitgeverij Lannoo nv.

### Abonnementen:

	België	Benelux	Buiten Benelux
Particulieren	28.50 EUR	40.50 EUR	44.50 EUR
Instellingen	45.00 EUR	57.50 EUR	61.00 EUR
Studenten	17.50 EUR	29.50 EUR	33.50 EUR

Losse nummers : 10.00 EUR per exemplaar

Opmaak: punctilio.be

ISSN: 1373-0975

# Inhoudstafel

- 
- 1      Waarom wetenschappelijk onderzoek financieren?  
*Een essay over de waarde van wetenschap, met gevalstudies  
in sociologie en criminologie*  
ERIK WEBER & BEN HEYLEN
- 
- 19     Clownsicht als *respicio*  
*Respectvol (om)kijken naar mensen met dementie*  
RUUD HENDRIKS
- 
- 45     Op zoek naar morele illusies  
STIJN BRUERS
- 
- 69     Varianten van kosmopolitanisme  
*Een realistische kosmopolitanistische utopie*  
ANDRIES DE SMET & SIGRID STERCKX



# Waarom wetenschappelijk onderzoek financieren?

## Een essay over de waarde van wetenschap, met gevalstudies in sociologie en criminologie<sup>1</sup>

Erik Weber<sup>2</sup> & Ben Heylen<sup>3</sup>

**Abstract – Why finance scientific research? An essay on the value of science, with case studies in sociology and criminology.** In this article we discuss the question which benefits society might rightfully expect from scientific research projects that are being funded from public means. First, we distinguish between three possible benefits. Then we explain three principles that can be used by policy makers and that correspond to those three possible benefits. Finally, we illustrate our findings using recent discussions within the disciplines of sociology and criminology.



Dit artikel vertrekt van de overtuiging dat de volgende vraag belangrijk is:

(Q) Welke baten mag de maatschappij verwachten van wetenschappelijke onderzoeksprojecten in ruil voor het geld dat zij er in investeert?

Laten we eerst deze vraag verhelderen. De term ‘verwachten’ heeft een dubbele betekenis: enerzijds prospectief (zaken die de wetenschappers op een geloofwaardige manier zouden moeten beloven), anderzijds retrospectief (evaluatie nadat het project afgerond werd). ‘Wetenschappelijke onderzoeksprojecten’ zijn eenheden gekenmerkt door (i) een coherente verzameling onderzoeksthema’s en (ii) een consortium van wetenschappers die op deze thema’s werken. In limietgevallen bevat het consortium maar één wetenschapper. Om te begrijpen waarom we wetenschappelijke onderzoeksprojecten als eenheden gebruiken, kan het helpen de volgende (minder goede) variant op onze vraag te bekijken:

- 
1. De auteurs danken het publiek op de conferentie “The Special Role of Science in Liberal Democracy” (Universiteit van Kopenhagen, 21-22 November 2013) voor hun opmerkingen op de eerste versie van dit artikel. Dank ook aan Jeroen Van Bouwel voor zijn commentaren op de daarop volgende versies. De oorspronkelijk Engelstalige tekst werd vertaald door Pieter Present.
  2. Centrum voor Logica en Wetenschapsfilosofie, Universiteit Gent (UGent), Erik.Weber@ugent.be
  3. Onderzoeksgroep Criminologie en Rechtssociologie, Universiteit Gent (UGent), Ben.Heylen@ugent.be.

Welke baten mag de maatschappij verwachten van wetenschappers in ruil voor het geld dat ze krijgen?

Indien we de vraag op deze manier zouden formuleren, zouden we het feit negeren dat in sommige gevallen het geld naar groepen van meer dan één wetenschapper gaat. Deze vraag houdt ook geen rekening met het feit dat in de meeste gevallen het geld aan wetenschappers wordt gegeven voor bepaalde doeleinden (zelfs als wetenschappers zelf de thema's bepalen). Het geld wordt niet vrijblijvend gegeven.

Vraag (Q) is een belangrijke vraag, omdat wetenschappelijke onderzoeksmethodes ons toelaten zeer veel kennis te vergaren die *prima facie* nutteloos is. Philip Kitcher formuleert dit punt als volgt:

Truth is very easy to get. Careful observation and judicious reporting will enable you to expand the number of truths you believe. Once you have some truths, simple logical, mathematical, and statistical exercises will enable you to acquire lots more. ... The trouble is that most of the truths that can be acquired in these ways are boring. Nobody is interested in the minutiae of the shapes and colors in your vicinity, the temperature fluctuations in your microenvironment, the infinite number of disjunctions you can generate with your favorite true statement as one disjunct, or the probabilities of the events in the many chance setups you can contrive with objects in your vicinity. What we want is *significant* truth. (1993, 94)

De voorbeelden die Kitcher geeft, illustreren een belangrijk punt. Indien het goed georganiseerd en uitgevoerd wordt, leidt wetenschappelijk onderzoek op lange termijn tot betrouwbare kennis. Maar betrouwbare kennis is niet automatisch nuttig. Aangezien we geen geld willen verspillen aan het produceren van nutteloze kennis, is het belangrijk na te denken over de manieren waarop wetenschap nuttig kan zijn. Alleen wanneer we een idee hebben van wat de mogelijke baten van wetenschappelijk onderzoek zijn, kunnen we deze mogelijke baten gebruiken als selectie – en evaluatiecriteria. Het hoofddoel van dit artikel is deze baten te onderzoeken.

De structuur van dit artikel is als volgt. Eerst behandelen we een voor de hand liggend mogelijk voordeel: instrumenteel nuttige kennis. Daarna presenteren we twee andere mogelijke baten. Vervolgens verduidelijken we hoe de verworven inzichten gebruikt kunnen worden in wetenschapsbeleid. Na dit algemene luik volgen er illustraties in de sociologie en criminologie. Dit laatste is het wetenschapsdomein waarin de tweede auteur van dit artikel actief is. In de criminologie is er een debat aan de gang over de taken van criminologie dat de algemene moge-

lijkheden die we hier schetsen kan verduidelijken. Dat debat is naar de criminologie overgewaaid vanuit de sociologie, vandaar dat we ook deze discipline bekijken.

## Wetenschap en instrumenteel nuttige kennis

### *Pragmatisme*

We maken een onderscheid tussen pragmatisme en strikt pragmatisme. In onze terminologie is een *pragmatist* iemand die het volgende principe aanvaardt:

- (P) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die instrumenteel nuttig is, dan is dat een geldige reden om het te financieren.

Merk op dat we ‘geldige reden’ schrijven en niet ‘voldoende reden’. Dit doen we omdat financiële middelen schaars zijn. Daarom kunnen niet alle onderzoeksprojecten die aan de voorwaarde in (P) voldoen, gefinancierd worden. Een andere belangrijke eigenschap van (P) is dat instrumenteel nut niet naar voor gebracht wordt als noodzakelijk voor financiering (dit is wat in onze terminologie pragmatisme onderscheidt van strikt pragmatisme, zie verder).

In *Logic: the Theory of Inquiry* ontwikkelt John Dewey een kennistheoretische positie die principe (P) ondersteunt. Hier is een relevant citaat:

The conclusion to be later reached is here anticipated to serve as a guide in following the further discussion. (1) Scientific subject-matter and procedures grow out of the direct problems and methods of common sense, of practical uses and enjoyments, and (2) react into the latter in a way that enormously refines, expands and liberates the contents and the agencies at the disposal of common sense. The separation and opposition of scientific subject-matter and that of common sense, when it is taken to be final, generates those controversial problems of epistemology and metaphysics that still dog the course of philosophy. When scientific subject-matter is seen to bear genetic and functional relation to the subject-matter of common sense, these problems disappear. Scientific subject-matter is intermediate, not final and complete in itself. (1938, 66)

Zoals duidelijk wordt uit de tweede helft van het citaat, is Dewey niet geïnteresseerd in wetenschapsbeleid, maar in het ontwikkelen van een degelijke epistemologische en metafysische positie. Zijn idee van een genetische en functionele relatie ondersteunt evenwel (P). De relatie tussen een praktiserend arts en een

biomedisch onderzoeker kan dit verhelderen. De arts moet weten welke therapieën effectief zijn voor de ziektes in zijn specialisatiegebied, opdat hij/zij in staat zou zijn om goede adviezen te verschaffen aan zijn/haar patiënten. Dit schept een nood aan biomedisch onderzoek dat dan gebruikt kan worden door de arts. Het biomedisch onderzoek ontstaat door de nood aan behandeling (genetische relatie) en maakt de behandeling efficiënter (functionele relatie). In dit proces nemen het onderzoek en de daaruit resulterende kennis een intermediaire positie in. (P) komt neer op de stelling dat, indien een onderzoeksproject waarschijnlijk kennis zal voortbrengen die zulk een intermediaire positie kan innemen, dat een geldige reden is om het te financieren.

### *Strikt pragmatisme en problemen ermee*

Er zijn twee manieren waarop (P) gebruikt kan worden om vraag (Q) te beantwoorden. De eerste is:

(SP) Alle wetenschappelijke onderzoeksprojecten moeten tot doel hebben instrumenteel nuttige kennis voort te brengen. Anders is er geen geldige reden om ze te financieren.

Dit is de positie die we *strikt pragmatisme* noemen. Het is de conjunctie van (P) met de opvatting dat er *geen andere geldige redenen* zijn om wetenschappelijk onderzoek te financieren. De tweede manier om (P) te gebruiken is om het te combineren met andere, gelijkaardige principes, om zo te komen tot een *meerzijdig antwoord* op vraag (Q).

Strikt pragmatisme is volgens veel filosofen te beperkt. Een voorbeeld van een dergelijke filosoof is Philip Kitcher. In *Science, Truth and Democracy* schrijft hij:

Nobody should be beguiled by the idea that the aim of inquiry is merely to discover truth, for, as numerous philosophers have recognized, there are vast numbers of true statements it would be utterly pointless to ascertain. The sciences are surely directed at finding *significant* truths. But what exactly are these? (2001, 65)

Kitcher's antwoord op de vraag aan het einde van het citaat is tweeledig. Enerzijds is er "praktische significantie":

One possible answer makes significance explicitly relative – the significant truths for a person are just those the knowledge of which would increase the chance she would attain her practical goals. Or you could try to avoid relativization by focusing on truths that would be pertinent to anyone's projects – the significant truths are those the knowl-



edge of which would increase anyone's chance of attaining practical goals. (2001, 65)

Deze visie leidt tot thesis (P). Maar volgens Kitcher is er meer:

Neither of these is at all plausible as a full account of scientific significance, and the deficiency isn't just a result of the fact that both are obviously rough and preliminary. Linking significance to practical projects ignores areas of inquiry in which the results have little bearing on everyday concerns, fields like cosmology and paleontology. Moreover, even truths that do facilitate practical projects often derive significance from a different quarter. Surely the principles of thermodynamics would be worth knowing whether or not they helped us to build pumps and engines (and thereby attain further goals). Besides the notion of practical significance, captured perhaps in a preliminary way by the rough definitions given above, we need a conception of "theoretical" or "epistemic" significance that will mark out those truths the knowledge of which is intrinsically valuable. (2001, 65).

Door epistemische significantie in rekening te brengen verwerpt Kitcher (SP): hij is een pragmatist, maar geen strikt pragmatist.

### *Hoe mogelijke alternatieven ontwikkelen voor strikt pragmatisme?*

Merk op dat Kitcher niet echt een argument tegen strikt pragmatisme geeft. Een strikt pragmatistisch beleidsmaker kan Kitchers redenering omkeren en beslissen om te weigeren disciplines zoals kosmologie en paleontologie te financieren, net *omdat* ze geen instrumenteel nuttige kennis voortbrengen. Zo lang we geen andere principes gelijkaardig aan (P) hebben, kunnen strikte pragmatisten hun visie verdedigen door te wijzen op het feit dat er geen werkelijk alternatief is, alleen uitspraken dat zulk een alternatief (een meerzijdige visie) iets goed zou zijn om te hebben. Om een meerzijdig antwoord op (Q) te ontwikkelen, moeten we volgend schema implementeren:

Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die nuttig is omwille van niet-instrumentele redenen X, dan is dat een geldige reden om het project te financieren.

In de volgende afdeling presenteren we twee mogelijke invullingen van dit schema.

## Twee mogelijke invullingen

### *De publieke rol van wetenschap*

De eerste mogelijkheid die we willen naar voor brengen is dat dat wetenschap een effect kan hebben op de maatschappij door *publieke disseminatie* van wetenschappelijke kennis. Publieke disseminatie betekent dat wetenschappelijke resultaten in een begrijpelijke vorm verspreid worden in een breder publiek. Het onderscheidt zich van o.a.:

- communicatie naar beleidsmakers toe;
- communicatie naar professionelen (bv. artsen, allerlei soorten therapeuten, ...) die de kennis in hun praktijk gebruiken;
- communicatie naar ontwerpers die de kennis gebruiken om technische/sociale artefacten te maken.

Deze drie manieren van communicatie zijn de meest voorkomende manieren waarop wetenschappelijke kennis instrumenteel nuttig kan worden. Wat ze allen gemeen hebben, is dat de doelen niet gesteld worden door de wetenschappers, en dat wetenschappelijke kennis niet verondersteld wordt een impact te hebben op deze doelen. Van beleidsmakers wordt voorondersteld dat ze hun doelen autonoom kiezen, en (hopelijk) een beleid ontwikkelen gebaseerd op wetenschappelijke evidentie om die doelen te bereiken. De professionelen bepalen ook hun eigen doelen (samen met hun cliënten). De ontwerpers hebben een idee over een bepaald artefact (met een bepaalde functie, geïntendeerde gebruikersgroep en een gebruiksplan) en gebruiken wetenschappelijke kennis om het te ontwikkelen.

In tegenstelling tot deze drie manieren, houdt de route die we hier exploreren in dat wetenschap *wel degelijk* een invloed heeft op doelen. Hier is het overeenkomstige principe:

- (B) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die economische, sociale of politieke beslissingen in de maatschappij op een bottom-up manier beïnvloedt, dan is dat een geldige reden om het project te financieren.

De bottom-up manier die we voor ogen hebben, vooronderstelt een democratische maatschappij. Het idee houdt in dat de kennis die verspreid wordt op zijn minst een invloed heeft op ons stemgedrag, en op die manier een effect heeft op de doelen die nagestreefd worden door onze maatschappij. Op een meer actieve wijze kan de verspreide kennis tot gevolg hebben dat burgers de aandacht van politici op bepaalde problemen trachten te vestigen (om op die manier de politici te dwingen de kwestie tot een “doel” of ten minste een “debat” te maken).

Klimaatwetenschap is een duidelijk voorbeeld. Het IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) verzamelt evidentie en schrijft rapporten over drie gereleerde kwesties: of er sprake is van *global warming* (dit is niet langer controversieel), de mate waarin deze veroorzaakt wordt door menselijke interventie (en niet door natuurlijk optredende klimaatcycli) en de gevolgen van deze veranderingen (bv. voor het zeeniveau). De politieke en economische kwestie die hier op het spel staat, is: moet het omkeren van *global warming* een doel worden of niet? De kennis die door het IPCC via haar rapporten gecommuniceerd wordt, kan een verschil maken: idealiter maken politici die de dringendheid van deze kwestie ontkennen, geen kans bij verkiezingen.<sup>4</sup> Het idee van de publieke rol van wetenschap zal verder verduidelijkt worden in de tweede helft van dit artikel, waar we het idee toepassen op sociologie en criminologie.

### *Wetenschap en wereldbeelden*

Het tweede idee dat we voorstellen, is dat wetenschap gebruikt kan worden om een wereldbeeld te ontwikkelen. Dit idee kan bijvoorbeeld gevonden worden in de epiloog van Larry Laudan's *Progress and its Problems*:

If a sound justification for most scientific activity is going to be found, it will eventually come perhaps from the recognition that man's sense of curiosity about the world and himself is every bit as compelling as his need for clothing and food. Everything we know about cultural anthropology points to the ubiquity, even among "primitive" cultures barely surviving at subsistence levels, of *elaborate doctrines about how and why the universe works*. The universality of this phenomenon suggests that *making sense of the world and one's place in that world* has deep roots within the human psyche. By recognizing that solving an intellectual problem is every bit as fundamental a requirement of life as food and drink, we can drop the dangerous pretense that science is legitimate only in so far as it contributes to our material well-being or to our store of perennial truths. (1977, 225; nadruk toegevoegd)

---

4. Op 1 November 2012, enkele dagen nadat de orkaan Sandy veel schade had veroorzaakt in zijn stad, besloot de burgemeester van New York, Michael Bloomberg, om Barack Obama te steunen in diens verkiezingscampagne, wegens de kwestie van klimaatsverandering. Bloomberg was reeds bekommerd om klimaatsverandering lang voor de orkaan toesloeg. Zie: [http://www.nytimes.com/2012/11/02/nyregion/bloomberg-endorses-obama-saying-hurricane-sandy-affected-decision.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2012/11/02/nyregion/bloomberg-endorses-obama-saying-hurricane-sandy-affected-decision.html?_r=0). Hoewel het hier maar om één persoon gaat, illustreert dit voorbeeld wel het achterliggende mechanisme.

Indien we dit idee invoegen in het bovenvermelde schema, dan krijgen we het volgende principe:

- (W) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die nuttig is voor het ontwikkelen van een wereldbeeld, dan is dat een geldige reden om het te financieren.

## Over het gebruik van filosofische principes in wetenschapsbeleid

Hoe moeten de principes die hier voorgesteld werden, gebruikt worden in wetenschapsbeleid? Sinds Kitcher 2001 is het gangbaar om een onderscheid te maken tussen elitaire en democratische manieren om over wetenschapsfinanciering te beslissen. In hoofdstuk 10 van dat boek maakt Kitcher een onderscheid tussen vier vormen van wetenschapsbeleid: intern elitisme, extern elitisme, vulgaire democratie en verlichte democratie. Hij omschrijft deze vormen als volgt:

One, *internal elitism*, consists in decision-making by members of scientific subcommunities. A second, *external elitism*, involves both scientists and a privileged group of outsiders, those with funds to support the investigations and their ultimate applications (call these people “paymasters”). A third, *vulgar democracy*, imagines that the decisions are made by a group that represents (some of) the diverse interests in the society with the advice from scientific experts. The fourth, *enlightened democracy*, supposes decisions are made by a group that receives tutoring from scientific experts and accepts inputs from all perspectives that are relatively widespread in the society: in effect, it fosters a condensed version of the process of ideal deliberation I’ve outlined (2001, 133; cursivering zoals in het origineel).

Zijn mening over hoe beslissingen in werkelijkheid gemaakt worden, is als volgt: “I take it that the status quo in many affluent democracies is a situation of external elitism that groups of scientists constantly struggle to transform into a state of internal elitism” (2001, 133).

Voor onze doeleinden hebben we het onderscheid tussen de twee elitaire varianten van wetenschapsbeleid niet nodig, noch Kitchers onderscheid tussen de twee democratische varianten. Het is echter wel belangrijk om te verduidelijken hoe de principes gebruikt kunnen worden in een democratische setting en in een elitaire setting.

In een democratische setting moeten de ideeën die hier ontwikkeld werden, gezien worden als opties die de (democratisch verkozen) beleidsmakers moeten overwegen. Indien ze, na het overwegen van de mogelijkheid van een publieke rol

van bepaalde wetenschappelijke onderzoeksprojecten en het potentiële gebruik van wetenschap in het ontwikkelen van een wereldbeeld, beslissen dat al het beschikbare geld (i.e. al het geld waar ze zeggenschap over hebben) gaat naar onderzoeksprojecten waarvan men verwacht dat ze instrumenteel nuttige kennis zullen voortbrengen, dan is dat aanvaardbaar. Als ze deze mogelijkheden echter simpelweg negeren (in plaats van de geïnformeerde beslissing te nemen om ze niet in rekening te brengen in een specifieke set van beslissingen), dan zou dit een slechte vorm van wetenschapsbeleid zijn. De democratische beleidsmakers zouden ten minste op de hoogte moeten zijn van de mogelijkheden.

In een elitaire setting kan dezelfde redenering gemaakt worden. Indien wetenschappers beslissen over het geld van andere wetenschappers, is het verkieslijk dat ze alle mogelijkheden in rekening brengen in hun overwegingen. Nogmaals: ze mogen sommige mogelijkheden na beraad verwerpen, maar dit is niet hetzelfde als ze simpelweg te negeren.

We zijn van oordeel dat de ideeën die hier ontwikkeld werden de kwaliteit van zowel democratische als elitaire processen en beslissingen met betrekking tot wetenschapsbeleid kunnen verbeteren. Onze filosofische reflecties conflicteren niet met democratische besluitvorming. Zulke conflicten zouden opduiken indien we *regels* zouden voorstellen die democratische instituties voor wetenschapsbeleid zouden moeten volgen. Voorbeelden van zulke regels zouden zijn:

- Besteed 10% van het voor handen zijnde geld aan onderzoeksprojecten die niet instrumenteel nuttig zijn.
- Indien je moet kiezen tussen een onderzoeksproject dat enkel relevant is omdat het kan bijdragen tot ons wereldbeeld, en een project dat (hier bovenop) belooft om instrumenteel nuttig te zijn, kies dan het laatste.

Zulke regels zouden de opties in een democratisch besluitvormingsproces beperken en de keuzes in zo'n proces reguleren. Dit is niet wat wij doen, integendeel: wij trachten net opties te openen.

## Eerste illustratie: sociologie

In 2004 gaf Michael Burawoy een presidentiële toespraak aan de American Sociological Association, getiteld “For Public Sociology” (gepubliceerd als Burawoy 2005). Sociologen hebben ideeën over wat hun taken zijn, en hebben daar ook debatten over. Het debat dat volgde op de publicatie van Burawoy's toespraak is hier een voorbeeld van, hoewel het zeker niet het eerste debat van zijn soort was in de sociologie. In wat volgt zetten we eerst Burawoy's ideeën over “division of sociological labour” uiteen (de derde these in zijn presidentiële toespraak). Daarna relateren we de onderscheiden die hij maakt aan de algemene filosofische beschouwingen uit de eerste helft van dit artikel.

*Burawoy's arbeidsverdeling: vier ideaaltypes van sociologisch onderzoek*

These III in Burawoy's toespraak luidt als volgt: "Public sociology is part of a broader division of sociological labor that also includes policy sociology, professional sociology and critical sociology" (2005, 9; cursivering weggelaten).

Burawoy maakt dus een onderscheid tussen vier types van sociologie. Hij verduidelijkt het onderscheid tussen publieke en beleidssociologie als volgt:

The first step is to distinguish public sociology from policy sociology. Policy sociology is sociology in the service of a goal defined by a client. Policy sociology's *raison d'être* is to provide solutions to problems that are presented to us, or to legitimate solutions that have already been reached. Some clients specify the task of the sociologist with a narrow contract whereas other clients are more like patrons defining broad policy agendas.

...

Public sociology, by contrast, strikes up a dialogic relation between sociologist and public in which the agenda of each is brought to the table, in which each adjusts to the other. In public sociology, discussion often involves values or goals that are not automatically shared by both sides so that reciprocity, or as Habermas (1984) calls it 'communicative action,' is often hard to sustain. Still, it is the goal of public sociology to develop such a conversation. (2005, 9; cursivering weggelaten)

Terwijl publieke sociologie en beleidssociologie corresponderen met twee manieren waarop sociologie nuttig kan zijn (hier komen we verder nog op terug) wordt professionele sociologie gezien als de basis die dit nut mogelijk maakt:

There can be neither policy nor public sociology without a professional sociology that supplies true and tested methods, accumulated bodies of knowledge, orienting questions, and conceptual frameworks. Professional sociology is not the enemy of policy and public sociology but the *sine qua non* of their existence – providing both legitimacy and expertise for policy and public sociology. Professional sociology consists first and foremost of multiple intersecting research programs, each with their assumptions, exemplars, defining questions, conceptual apparatuses, and evolving theories. (2005, 10; cursivering weggelaten)

Kritische sociologie, ten slotte, wordt omschreven als een reflectie op de sociologische praktijk: “It is the role of critical sociology, my fourth type of sociology, to examine the foundations – both the explicit and the implicit, both normative and descriptive – of the research programs of professional sociology” (2005, 10; cursivering weggelaten).

Burawoy noemt twee belangrijke vragen die kritische sociologie moet behandelen. De eerste is: “Sociologie voor wie?”. Hiermee bedoelt hij:

Are we just talking to ourselves (an academic audience) or are we also addressing others (an extra-academic audience). To pose this question is to answer it, since few would argue for a hermetically sealed discipline, or defend pursuing knowledge simply for knowledge’s sake. To defend engaging extra-academic audiences, whether serving clients or talking to publics, is not to deny the dangers and risks that go with it, but to say that it is necessary despite or even because of those dangers and risks. (2005, 10-11)

De tweede hoofdvraag van kritische sociologie is: “Sociologie waarvoor?”. De verduidelijking van deze vraag is:

Should we be concerned with the ends of society or only with the means to reach those ends [?] This is the distinction underlying Max Weber’s discussion of technical and value rationality. Weber, and following him the Frankfurt School were concerned that technical rationality was supplanting value discussion [.] (2005, 11)

Deze twee vragen laten ons toe de verhouding te zien tussen de vier types van sociologie. De eerste vraagt of sociologen enkel professionele sociologie zouden moeten bedrijven, of ook aan beleids- en/of publieke sociologie zouden moeten doen. De tweede vraag (die vooronderstelt dat we als antwoord op de eerste vraag voor de tweede optie kiezen) vraagt of sociologen zowel beleidssociologie als publieke sociologie zouden moeten bedrijven, of enkel beleidssociologie.<sup>5</sup>

### *De waarde van sociologisch onderzoek*

Er is duidelijke manier waarop Burawoy’s opvattingen verband houden met de algemene beschouwingen in de eerste helft van dit artikel. Daar argumenteerden

---

5. Een voorbeeld van een artikel waarin deze tweede vraag behandeld wordt (en die dus een voorbeeld vormt van kritische sociologie in Burawoy’s terminologie) is Baert et al. 2009. Zij argumenteren voor een dialogische sociale wetenschap (die correspondeert met Burawoy’s publieke sociologie) en verwerpen een technocratische visie (waarin er enkel ruimte is voor wat Burawoy beleidssociologie noemt) als te nauw.

we dat algemene filosofische inzichten, zoals diegene vervat in principes (P), (B) en (W), de kwaliteit van democratische en eitaire procedures en beslissingen met betrekking tot wetenschapsbeleid kunnen verbeteren. Hetzelfde geldt voor “toegepaste” filosofische inzichten. Binnen het sociale domein is Burawoys beleidssociologie het soort wetenschappelijk onderzoek dat door principe (P) gevalideerd wordt. Hetzelfde geldt voor publieke sociologie en principe (B). Daarom kunnen we stellen dat mensen die betrokken zijn in beleidsbeslissingen *met betrekking tot de sociale wetenschappen*, er voordeel uit zouden halen om kennis te nemen van Burawoy’s ideeën – bovenop de relevante inzichten van de eerste helft van dit artikel. Voor zulke beleidsmakers vormen ze een relevante invulling én uitwerking van (P) en (B).

Voor we overgaan tot onze tweede illustratie (criminologie), willen we er op wijzen dat er geen enkel spoor is van iets als principe (W) in Burawoy’s opvattingen.<sup>6</sup> We komen hier verder nog op terug.

## **Tweede illustratie: criminologie**

Er zijn veel criminologen die hun eigen praktijk interpreteren als het produceren van kennis die in genetische en functionele relatie (cfr. Dewey) staat tot een specifiek type van praktische problemen, namelijk problemen gerelateerd aan misdaad. Deze criminologen menen dat ze bezig zijn met het mogelijk maken en promoten van *evidence-based* misdaadbeleid. Hier zijn enkele voorbeelden:

- ‘Evidence-based corrections: Identifying what works’ (MacKenzie 2000)
- ‘Toward an evidence-based approach to preventing crime’ (Welsh & Farrington 2001).
- ‘Towards rational and evidence-based crime policy’ (Mears 2007).
- ‘Toward a systematic foundation for identifying evidence-based criminal justice sanctions and their relative effectiveness’ (Mears & Barnes 2010).

De titels van deze artikels spreken voor zich: de auteurs zien het onderzoek dat er in gerapporteerd wordt als een instrument dat gebruikt kan worden in het misdaadbeleid.

Recent hebben Ian Loader en Richard Sparks (twee Britse criminologen) een rol voor criminologie voorgesteld die een invulling is van wat we de publieke rol van wetenschap genoemd hebben. De titel van hun boek uit 2011 is *Public Criminology?*. Zoals de titel aanduidt, is het project van Loader & Sparks sterk geïnspi-

---

6. Om plaats te maken voor zulk een principe zou een vijfde categorie toegevoegd moeten worden aan Burawoy’s schema: “wereldbeeldsociologie”. Dit ideaaltipe zou op gelijke hoogte staan als publieke en beleidssociologie en zou dezelfde relatie hebben met betrekking tot professionele sociologie (i.e. laatstgenoemde is de *conditio sine qua non* voor dit toegevoegde type).



reerd door Burawoy's opvattingen. We behandelen dit project in de volgende onderafdeling. Daarna behandelen we de mogelijke waarde van criminologie (en sociologie) voor ons wereldbeeld. Net zoals in de voorgaande afdelingen beschouwen we de ideeën die we hier ontwikkelen als concretisering van de algemene inzichten uit de eerste helft van dit artikel.

### *De publieke rol van criminologie*

Loader en Sparks merken op dat “[I]n many, if by no means all, contemporary democracies crime has become a prominent token of electoral competition between parties” (2011, 61). Dit schept de mogelijkheid voor criminologisch onderzoek om een publieke rol te vervullen. Het label dat Loader & Sparks gebruiken voor dit type van criminologie is “criminology as democratic underlabourer”. Zij karakteriseren dit als volgt: “The public role of criminology, from this perspective, involves generating controversy, opening up and expanding debate, challenging and provoking received public ‘opinion’ and political postures” (2011, 132).

Om te verduidelijken wat het voorstelt inhoudt, is het nuttig het te vergelijken met een institutionele setting die in het Verenigd Koninkrijk bestond van 1957 tot het begin van deze eeuw:

[T]he characteristic institutional carriers of expertise included (...) the establishment (...) of the Home Office Research and Planning Unit in 1957: ‘an academic unit within a government department’ as it was described by one of its alumni. The aims of leading participants included those of developing informed consensus spanning the civil service, leading practitioners and a small number of known, trustworthy academics and insulating their deliberations from the heat of public scandal and electoral competition. (2011, 68)

Er is een duidelijk verschil tussen de werking van de Home Office Research and Planning Unit (HORPU) enerzijds, en de manier waarop publieke criminologie zou moeten werken volgens Loader & Sparks. HORPU doet *niet* aan publieke disseminatie van kennis. Loader omschrijft de denkwijze van de deelnemers passend als “Platonistisch voogdijschap” en benadrukt het anti-democratische karakter van het instituut: “The idea that crime should be kept out of public life, safely handled by a coterie of experts, was and remains profoundly anti-democratic” (Loader 2006, 582).

Er is echter ook een gelijkenis. De deelnemers beslissen volgens zichzelf niet alleen over de middelen om vooraf bepaalde doelen te bereiken. Ze menen ook te beslissen over de doelen van het misdaadbeleid. Eén van de kwesties die in dit

verband opduikt is het idee van “balans”: een maatschappij zou moeten streven naar een balans tussen (fysieke) veiligheid en respect voor burgerlijke vrijheden (wat betekent dat men niet te veel gecontroleerd wordt). Ian Loader heeft verschillende mensen geïnterviewd die deelgenomen hebben aan HORPU. Hier is een citaat van een “home office civil servant” op rust, dat weergeeft hoe de deelnemers hun taak zien:

A concern for civil liberties, which balances both ways, not to go too far. If you're talking about crime, not to go too far in chopping people's heads off for speeding. But equally to make sure that people know they can go about their ordinary daily business without being afraid of having their heads chopped off. I mean a sense of desire for the balance. (Loader 2006, 564)

Wat we kunnen leren uit het voorbeeld van HORPU, is dat er een elitaire manier is waarop criminologie meer kan zijn (en meer *is geweest*, tenminste in het Verenigd Koninkrijk) dan een instrument voor het beleid: in HORPU waren criminologen experts die deelnamen aan overleg over de doelen van de maatschappij en daar mee over beslisten. Wat Loader & Sparks voorstellen is een democratische variant hierop. Een dergelijk type van criminologie kan de publieke rol vervullen die we eerder beschreven.

### *Sociologie, criminologie en wereldbeeld*

Wat is een wereldbeeld? In het laatste decennium van de 20<sup>e</sup> eeuw huisvestte de Vrije Universiteit Brussel een interdisciplinaire onderzoeksgroep (*The Worldviews Group*) die niet alleen deze vraag trachtte beantwoorden, maar ook probeerde een wereldbeeld te ontwikkelen dat gebaseerd was op wetenschappelijke resultaten. Zij hanteren de volgende omschrijving van een wereldbeeld:

A world view can be defined as a coherent whole of concepts and propositions, enabling one to form a global picture of reality which can incorporate as many elements of one's experience as possible. A world view offers clarity regarding man's place in the world, gives insight into the greater relationships, provides man with orientation and calls for responsible action. With the help of a world view, man finds his place in the universe, tries to comprehend the evolution of the cosmos, and tries to give stature to his task on the earth. (1995, 9)

Om dit te verduidelijken bekijken we twee clusters van biologische ideeën die een kandidaat vormen om opgenomen te worden in een wereldbeeld:

- Erfelijkheid: het feit dat sommige eigenschappen overgeërfd worden, en andere niet; overervingsmechanismen (celdeling, de wetten van Mendel, DNA en genetische codering).
- Evolutie: micro-evolutie binnen populaties en de oorzaken ervan (selectie, mutatie, migratie); ontstaan van soorten.

Het is aannemelijk dat het al dan niet aanvaarden van de ideeën in deze clusters een grote impact heeft op de manier waarop we “de plaats van de mens in de wereld” zien. De vraag die ons hier bezig houdt, is of criminologie en/of sociologie een dergelijke bijdrage kunnen leveren aan ons wereldbeeld. Laten we deze kwestie verder onderzoeken.

In hoofdstuk 7 van zijn handboek over sociologische theorie bespreekt George Ritzer structureel functionalisme. Wanneer hij de visie van Talcott Parsons behandelt, schrijft Ritzer: “[s]ocialization and social control are the main mechanisms that allow the social system to maintain its equilibrium. Modest amounts of individuality and deviance are accommodated, but more extreme forms must be met by re-equilibrating mechanisms” (1992, 246).

Dit zijn fundamentele beweringen over hoe de maatschappij werkt; het aanvaarden of verwerpen van deze beweringen maakt duidelijk een verschil voor onze visie op “de plaats van de mens in de wereld”. Net zoals de biologische clusters, maken deze beweringen kans om opgenomen te worden in een wereldbeeld. Dit is een voorbeeld van een manier waarop sociologie zou kunnen leiden tot het soort kennis waarnaar verwezen werd in principe (W).

Een derde voorbeeld (naast socialisatie en sociale controle) is deviantie. In zijn uiteenzetting van de opvattingen van de andere beroemde structurele functionarist, Robert K. Merton, zegt Ritzer het volgende:

[I]n American society, culture places great emphasis on material success. However, the position of many people within the social structure prevents them from achieving such success. If one is born into the lower socioeconomic classes and as a result is able to acquire, at best, a high school degree, then one’s chances of achieving economic success in the generally accepted way (for example, through succeeding in the conventional work world) are slim or non-existent. Under such circumstances (and they are widespread in contemporary American society) anomie can be said to exist, and, as a result, there is an tendency towards *deviant behavior*. In this context, *deviance* often takes the form of alternative, unacceptable and sometimes illegal means of achieving economic success. Thus, becoming a drug dealer or a prostitute in order to achieve economic success is an example of deviance generated by the disjunction between cultural values and

social-structural means of attaining those values. This is one way in which the structural functionalist would explain *crime* and *deviance*. (Ritzer 1992, 255-258; cursivering toegevoegd)

We hebben opnieuw te maken met fundamentele claims over de werking van de maatschappij: afwijkend gedrag (bij sommige leden van de maatschappij) is, onder bepaalde condities, onvermijdelijk en wordt veroorzaakt door een discrepantie tussen cultuur en sociale structuur. Het aanvaarden of verwerpen van deze claims maakt een verschil voor onze visie op “de plaats van de mens in de wereld”. Net zoals de biologische clusters en de ideeën van Parsons, kunnen deze beweringen mogelijk opgenomen worden in een wereldbeeld. Afhankelijk van hoe men deze beweringen classificeert (als sociologische beweringen of als criminologische beweringen), kan dit impliceren dat criminologie een rol te spelen heeft in de vorming van ons wereldbeeld. Hierdoor vormt het een randgeval.

## Conclusies

Dit artikel behandelde de vraag “Welke baten mag de maatschappij verwachten van wetenschappelijke onderzoeksprojecten in ruil voor het geld dat ze er in investeert?” We hebben een meerzijdig antwoord op deze vraag uitgewerkt, bestaande uit de volgende principes:

- (P) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voort brengt die instrumenteel nuttig is, dan is dat een geldige reden om het te financieren.
- (B) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die economische, sociale of politieke beslissingen in de maatschappij op een bottom-up manier beïnvloedt, dan is dat een geldige reden om het project te financieren.
- (W) Indien het waarschijnlijk is dat een wetenschappelijk onderzoeksproject kennis voortbrengt die nuttig is voor het ontwikkelen van een wereldbeeld, dan is dat een geldige reden om het te financieren.

We hebben geïllustreerd wat deze algemene principes betekenen in de context van sociologisch en criminologisch onderzoek. Onze resultaten kunnen gebruikt worden om de kwaliteit van zowel democratische als elitaire processen en beslissingen met betrekking tot wetenschapsbeleid te verbeteren.

## Bibliografie

- Baert, Patrick, Helena Mateus Jerónimo & Alan Shipman. 2009. "Social Sciences and the Democratic Ideal: From technocracy to dialogue." In *The Social Sciences and Democracy*. J. Van Bouwel, red., 17-38. Basingstoke & New York: Palgrave MacMillan.
- Burawoy, Michael. 2005. "For Public Sociology." *American Sociological Review*, 70, 1: 4-28.
- Dewey, John. 1938. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Co.
- Kitcher, Philip. 1993. *The Advancement of Science*. New York: Oxford University Press.
- Kitcher, Philip. 2001. *Science, Truth and Democracy*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Laudan, Larry. 1977. *Progress and its Problems*. London: Routledge.
- Loader, Ian. 2006. "Fall of the 'Platonic Guardian': Liberalism, Criminology and Political Responses to Crime in England and Wales." *British Journal of Criminology*, 46, 4: 561-586.
- Loader, Ian & Richard Sparks. 2011. *Public Criminology?* London & New York: Routledge.
- MacKenzie, Doris. 2000. "Evidence-Based Corrections: Identifying what works." *Crime & Delinquency*, 46: 457-471.
- Mears, Daniel. 2007. "Towards Rational and Evidence-Based Crime Policy." *Journal of Criminal Justice*, 35, 6: 667-682.
- Mears, Daniel & J.C. Barnes. 2010. "Toward a Systematic Foundation for Identifying Evidence-based Criminal Justice Sanctions and their Relative Effectiveness." *Journal of Criminal Justice*, 38, 4: 702-710.
- Ritzer, George. 1992. *Sociological Theory* (3<sup>rd</sup> edition). New York: McGraw-Hill.
- Sutherland, Edwin, Donald Cressey & David Luckenbill. 1992 *Principles of Criminology* (11<sup>th</sup> edition). Dix Hills, NY: General Hall.
- The Worldviews Group. 1995. *Perspectives on the World: an Interdisciplinary Reflection*. Brussel: VUB Press.
- Welsh Brandon & David Farrington. 2001. "Toward an Evidence-Based Approach to Preventing Crime." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 578: 158-173.



# Clownsicht als *respicio*

## Respectvol (om)kijken naar mensen met dementie<sup>1</sup>

Ruud Hendriks<sup>2</sup>

**Abstract – Clownsicht as *respicio*: Looking respectfully to and after people with dementia.** Clowns seem suspect when it comes to *respect* – the combination of clowning and people with dementia may seem especially suspicious. I take such concern as an opportunity to rethink what a respectful approach of people with dementia could mean. Our word ‘respect’ is derived from the Latin *respicio*, meaning ‘looking back’ or ‘seeing again’ alongside carrying the meaning of ‘taking care’ or ‘having regard for someone or something.’ I build upon this double meaning of *respicio* by examining how we are at the same time looking at and looking after people with dementia. I do that empirically, by studying how miMakkus clowns in their practice are learning to look with new eyes to people and things around them. I call this *clown sight* and differentiate it from the predominant way of *observing* people in dementia care. Thus, I argue that *respicio* comes in two guises, each of which merges specific forms of looking at and after the other. By making dominant and fixed ways of seeing the other fluid again, clowns remind us of the value of a veiled way of paying respect to people with dementia.



### **respicere**

1. present active infinitive of *respicio*

### **respicio**

From *re-* (“back; again”) + *specio* (“observe, look at”).

- 
1. Dankwoord – Dit artikel is gebaseerd op onderzoek in het kader van het project Voorbij autonomie en taal; naar een disability studies’ perspectief op dementie (ZonMW/ Disability Studies in Nederland, projectnr. 41602.0005). Zonder het inspirerende perspectief van Ike Kamphof en de vasthoudendheid van Tsjalling Swierstra had ik dit stuk niet kunnen schrijven. In het kader van de onderzoekscolloquia van Arts, Media and Culture (speciale dank aan Paul de Bruyne) en het Centre for Ethics and Politics of Emerging Technologies waren veel collega’s bereid mee te denken. Dat geldt ook voor leden van de Philosophy of Care groep (Sectie Medische ethiek AmC/UvA), Jeanette Pols en Maartje Hoogsteys in het bijzonder. Dank aan de stichting miMakkus, docenten en medecursisten, die mij in staat stelden om als deelnemer aan de miMakkus-opleiding etnografisch onderzoek te doen, aan de zorginstellingen waar ik veldwerk kon doen, bewoners van betrokken afdelingen in het bijzonder. Titia Brassé dacht op cruciale momenten kritisch mee. Speciale dank ten slotte voor de miMakkers die mij bij hun meest kwetsbare momenten aanwezig lieten zijn.
  2. Dr. Ruud Hendriks is Universitair docent, verbonden aan de Capaciteitsgroep Wijsbegeerte van de Faculteit der Cultuur- en Maatschappijwetenschappen, Universiteit Maastricht, Nederland.

1. I look behind, look back at or upon, look to, look around.
2. I have regard for, consider; respect.

Ons zien is geen zuiver visueel constateren. Het sluit bedoelingen en betekenissen in en daarin is ons kijken uitdrukking van onze geleefde verhouding tot onze omgeving ... Wijzen van zien zijn wijzen van bestaan ...: hoe verhouden we ons als waarnemende wezens tot onze omgeving en tot elkaar?  
(Kamphof 2012, 13)



## Introductie

Mensen reageren vaak verwonderd als ik vertel over mijn onderzoek naar miMakkus, een speciale vorm van clownerie voor mensen met een gevorderde fase van dementie. Clowns verbindt men eerder met kinderen dan met ouderen, laat staan ouderen met dementie. Het kleurrijke karakter van de clown steekt scherp af bij het steriele wit dat het beeld van de verpleeghuiszorg domineert. De expressieve trekken van de clown vormen een toonbeeld van levendigheid dat de spreekwoordelijke sleur, om niet te zeggen doodsheid van het dagelijks bestaan op de psychogeriatrische (PG) afdeling benadrukt. “De paradox kon haast niet groter zijn!”<sup>3</sup>

De cultuur van de dementiezorg is echter aan verandering onderhevig (Griffin 2012). Een verpleeghuis dat bewoners aan hun lot overlaat, zal niet hoog scoren in de ogen van familie of op kwaliteitsmonitors. Goede zorg, luidt het devies tegenwoordig, is persoonsgericht, betreft mensen in zinvolle bezigheden en bevordert hun band met de buitenwereld (Kitwood & Benson 2004). Creatieve en andere dagactiviteiten voorzien in een belangrijke behoefte. Ook professionele kunstenaars vinden steeds vaker hun weg naar de PG. Waar conventionele communicatiemiddelen falen, zou *kunst* de persoon met dementie mogelijk wél weten te bereiken (Hendriks, Hendriks, Kamphof & Swinnen 2012).

Soortgelijke verwachtingen over wat kunst vermag, zijn van toepassing op de gespecialiseerde vormen van clownerie die de afgelopen tien jaar zijn opgekomen in de residentiële ouderenzorg (zie bijv. Raviv 2013).<sup>4</sup> Ze beleefden hun opkomst in het kielzog van uiteenlopende creatieve benaderingen die tot doel hebben

3. Rob Spijkers, die als psycholoog in dienst van Orbis, vanuit zijn standplaats de Lembang in Sittard, veertien jaar in de psychogeriatrische zorg werkte. Interview: Maastricht, 16 juni 2009.
4. Voorbeelden zijn de *Hearts and Minds Elderflowers* (UK), *Klokkeklovnene* in Noorwegen, de *Vaudeville Caravan* van de *Big Apple Clown Unit* (VS), *Fools for Health Family Clowns* in Canada, *ElderClowns* en *Laughterbosses* van de Australische *Humour Foundation*, en in Nederland miMakkus.



kwetsbare ouderen te ondersteunen, hun kwaliteit van leven te verbeteren, en dreigend identiteitsverlies tegen te gaan (Basting, 2009; Lee & Adams 2011; Warren 2008).

Het doel van miMakkus is *contact* te maken met mensen die niet (meer) op de gebruikelijke, cognitieve manier in staat zijn te communiceren. De zogenoemde ‘miMakker’ is geen entertainer die een act instudeert, een kunstje opvoert, of probeert mensen aan het lachen te maken. De miMakker bekommert zich om het emotionele welzijn van bewoners, hun beleving van “vreugde en verdriet.” (www.mimakkus.nl) Een miMakker richt zich op het individu en probeert mee te gaan in de wijze waarop de ander de situatie beleeft, door op ingetogen, niet-theatrale wijze te improviseren met wat zich in het hier en nu voordoet. Daarbij maakt hij of zij gebruik van mogelijkheden van contact en communicatie buiten gewone taal en betekenissen om.

Wat bijzonder, vinden veel mensen die ik over miMakkus vertel. Ik moet er niet aan denken, fluisteren anderen die vinden dat het van weinig *respect* getuigt om een clown af te sturen op mensen die daartegen geen bezwaar kunnen maken. Het gaat om kwetsbare patiënten, luidt hun redenering, die gemakkelijk misleid kunnen worden.<sup>5</sup> Mensen met dementie moet je niet voor de gek willen houden en daarom tegen goedbedoelende dwazen beschermen.

Respect is een heikel thema in maatschappelijke discussies over de zorg voor mensen met dementie. De term duikt onder meer op in verband met de status van wilsverklaringen. Het gaat dan om het respecteren van de wil van degene die, voordat de ziekte dit onmogelijk zou maken, te kennen geeft niet langer te willen leven mocht het lijden ondraaglijk worden. Het gevreesde lijden hangt nauw samen met de angst voor het verlies van persoonlijke identiteit en menselijke waardigheid en om, eenmaal ten prooi aan dementie, volledig afhankelijk van anderen te worden.

In academische discussies over respect voor mensen met dementie gaat het meestal om grote begrippen als autonomie, identiteit en waardigheid.<sup>6</sup> Mij gaat het hier in de eerste plaats om de manier waarop respect in het klein, in de alledaagse omgang met bewoners vorm krijgt. Maar het ongemakkelijke gevoel dat miMakkus soms oproept, suggereert dat er meer in het geding is. Ik beschouw dit ongemak daarom als een welkome aanleiding om verder na te denken over een respectvolle bejegening van mensen met dementie.

5. Zie voor ethische dilemma’s rond doen-alsof en misleiding in de zorg voor mensen met dementie: Schermer (2007).

6. Zie bijv. Hertogh, de Boer, Dröes & Eefsting (2007) voor een bijdrage aan het debat over de status van wilsbeschikkingen waarin respect voor autonomie centraal staat. Dit debat bouwt o.a. voort op filosofisch werk over respect voor de inbreng van mensen met dementie van Dworkin (1993), Dresser (1995), Jaworska (1999) en Koppelman (2002); vgl. de bijdrage van Schermer (2003) in *Ethiek en Maatschappij*.

Respect komt van het Latijnse *respicio* – hele werkwoord *respicere* dat letterlijk ‘terugkijken’ of ‘opnieuw zien’ betekent, naast ‘naar iets of iemand omzien of omkijken’, ‘zich om iets of iemand bekommeren’, ‘zorg dragen.’ Ik kruip hier dicht tegen die dubbelbetekenis van *respicio* aan door na te gaan hoe we naar mensen met dementie (om)kijken. Ik doe dat empirisch, door te onderzoeken hoe de miMakker met andere ogen leert zien (‘clownszicht’) en hoe dit verschilt van de gebruikelijke wijze waarop in *evidence based care* wordt (om)gekeken naar mensen met dementie. Centraal staat de vraag in welk opzicht clownszicht de ander respecteert.

In het kader van het onderzoek volgde ik in de periode van maart 2008 – maart 2009 de opleiding tot miMakkus clown. De opleiding, die ik met succes heb afgerond, omvatte 22 lesdagen, observaties bij ervaren miMakkers, en zeven praktijkstages. Op basis van participerende observaties maakte ik veldnotities, aangevuld met geluid- en video-opnamen. Tijdens een tweede ronde veldwerk heb ik in totaal vijf miMakkers gedurende een werkweek gevolgd (juli 2010, januari 2011, februari-maart 2011, mei-juli 2011). Ten slotte observeerde ik vier miMakkers-in-opleiding tijdens een van hun praktijkstages (november-december 2011) en aansluitende evaluatiegesprekken.<sup>7</sup>

In wat volgt ga ik eerst kort in op de cultuurhistorische achtergrond van het ongemak dat de clown teweegbrengt en volg ik een miMakker in haar praktijk om de inzet en kracht van clownerie te begrijpen. Ik ga in op enkele omstreden aspecten van clownerie om het verschil in waardering voor miMakkus vervolgens te herleiden tot de twee vormen van *respicio* die in theorie en in de praktijk van de dementiezorg kunnen worden onderscheiden. In mijn conclusie maak ik de balans op met betrekking tot de specifieke bijdrage van de clownszicht aan een respectvolle bejegening van mensen met dementie.

## Verstoring als tegenwicht

Wie de clown uithangt laadt een zekere verdenking op zich als het gaat om respect. Om verkeerde associaties te vermijden, heeft miMakkus ooit besloten om de term ‘clown’ uit de naam van de stichting (voorheen ‘Mijn vriend de clown’) te schrappen. Ervoor in de plaats kwam de creatieve verbastering van het Latijnse *maccus* (clown), waarin ook de intentie meeklinkt om er als maatje voor de bewo-

7. Mijn observaties zijn opgetekend in het kader van het ZonMw project ‘Voorbij autonomie en taal; naar een disability studies’ perspectief op dementie.’ Zie: <http://disabilitystudies.nl/> En: <http://www.zonmw.nl/nl/projecten/project-detail/voorbij-autonomie-en-taal-naar-een-disability-studies-perspectief-op-dementie/samenvatting/> Voorafgaand aan dit onderzoek is toestemming verkregen van alle betrokken instellingen voor psychogeriatrische zorg, de Stichting miMakkus te Eindhoven, miMakkus docenten, en betrokken (leerling en gecertificeerde) miMakkers.

ner zijn. Maar hoe je het went of keert, de miMakker is een verschijningsvorm van de clown. De gedaante van de miMakkus clown is overigens heel divers, met kleurrijke kleding van aantrekkelijk materiaal, minimale grime, en een rode clownsneus als constanten.

Met haar neus die haar een alibi verschaft “om op een andere manier tegen de werkelijkheid aan te kijken”,<sup>8</sup> plaatst de miMakker zich in een culturele traditie die teruggaat op de nar, een figuur in de marge van het gezag die de spot kon drijven met de pretenties van de macht. Aan de Europese hoven werden in de Middeleeuwen en Renaissance twee typen aangetrokken: *natural fools* – vanwege hun mentale en fysieke aandoeningen – en *artificial fools* die zich door natuurlijke dwaasheid lieten inspireren (Bernuth 2006). Omdat natuurlijk dwazen werden geacht immuun te zijn voor duivelse invloeden konden zij afwijken zonder angst daarvoor te worden gestraft (Simonds & Warren 2004). Als *ander* fungeerden de voorlopers van moderne clowns als kritische tegenhanger van de gevestigde orde (Robb 2007, 1) en was hun rol “to re-establish an equilibrium in the face of power, which is immobile and static.” (6)

Caroline Simonds en Bernie Warren laten in hun *Clown Doctor Chronicles* (2004) zien hoe juist ook een modern ziekenhuis baat heeft bij een figuur die speciale bescherming geniet om de orde te verstoren. De rol van de clown binnen de ziekenhuisgemeenschap valt of staat bij een hechte vertrouwensband – is die eenmaal gesmeed dan kunnen clowns vrijwel alles maken tegenover patiënten en personeel. “They push the limits. In so doing, they shake up the hierarchy and protocols and indirectly serve the healing process.” (Simonds & Warren 2004, 64) De kracht van de ziekenhuisclown zit hem dus in een speelse omkering van rollen. Behandelaars worden, al hun kennis en gezag ten spijt, door de clown te kijk gezet als slachtoffer. Patiënten – c.q. kinderen die langdurige en pijnlijke behandelingen moeten ondergaan – verdienen haar respect. Met de clown als bondgenoot mogen zij, al is het maar even, de scepter zwaaien.

Als verre nazaat van de nar is ook de miMakker vrijgesteld van de heersende moraal en gelegitimeerd om grenzen te overschrijden. Neem Fien, clownskarakter van Tessa Brouwer (een pseudoniem) en een van de ruim tweehonderd miMakkers, meest vrouwen (ongeveer 10% mannen), die de opleiding van miMakkus met succes hebben doorlopen.<sup>9</sup> Gecertificeerde miMakkers beheersen alle compe-

8. Arno Huibers, Les 3, *Lichaam als instrument*, Eindhoven 2 april 2008.

9. Namen van bewoners en instellingen zijn, evenals de (echte en clowns) namen van de miMakkers die in dit stuk voorkomen, omwille van privacyoverwegingen geanonimiseerd. Namen van miMakkus docenten die als zodanig aan het woord komen, zijn niet gefingeerd. Gezien de verhouding vrouwen en mannen (circa 9:1) gebruik ik bij voorkeur de vrouwelijke vorm om naar miMakkus clowns te verwijzen; waar dat meer voor de hand ligt (bijv. omdat het mijn eigen ervaringen betreft) hanteer ik hij/zijn/hem.

tenties die de opleiding als eindtermen heeft geformuleerd.<sup>10</sup> Net als Fien werken de meesten met mensen met een vergevorderde dementie.<sup>11</sup> Een miMakker stopt veel van zichzelf in haar clown, waardoor zij qua karakter evenveel verschillen als uiterlijk. Fien, bijvoorbeeld, valt te karakteriseren als een Franse chansonnière, type Edith Piaf. Tessa's clown kent vele schakeringen maar als geen ander belichaamt Fien de rebelse, ontregelende kant van de clown die mij hier interesseert. Een eerste veldnotitie:

*Sint Anna, 1 maart 2011, 10.30 uur*

Fien komt aarzelend de kamer binnen: verlegen frunnikt ze aan haar jurk en wiebelt ze op haar benen. Aan tafel laat mevrouw Vriends in woord en gebaar haar ongenoegen blijken. “Juffrouw...” klinkt het klagend. Haar gezelschap maant mevrouw stil te zijn: “Ssst!” klinkt het gesmoord. “Ssst, anders moet u weg,” probeert het gezelschap van mevrouw Fien te helpen. Fien bootst het ssst geluid na, eerst onderzoekend en dan grinnikend proeft ze de ssst-klank op haar tong en oefent de bijbehorende houding. Sssttt! probeert zij nu ook een waarschuwend blik met haar ogen.

Als clown leerde Fien dingen van hun vertrouwde naam en functie te ontdoen. Door het gesmoorde sst! als een vreemd, nieuw object te onderzoeken, ontdekt zij de waarschuwing van zijn lading en neemt zij de spreker een machtsmiddel uit handen. Zonder aarzelen kiest de miMakker partij voor de bewoner voor wie taal en betekenis in toenemende mate onbegrijpelijk zijn – de patiënt die binnen de heersende logica van de institutionele zorg doorgaans aan het kortste eind trekt (Goffman 1961). Zij doet dat spelenderwijs maar ook met beleid; doel is met de bewoner een gevoel van saamhorigheid te creëren. Tegelijkertijd geeft haar rebellie onmiskenbaar een signaal af. Hoewel het niet tot hun missie behoort, kunnen miMakkers ons volgens Trudy Schambergen, destijds directeur Opleiding bij miMakkus wel een spiegel voorhouden.

Je ziet allerlei dingen gebeuren in de zorgpraktijk en ik denk dat we daar een taak in hebben. Als miMakker kijk je van de andere kant

- 
10. D.w.z.: vaardigheden voor communicatie met de doelgroep (waaronder tijd en rust nemen, zoeken naar de emotie achter non-verbale en verbale uitdrukkingen), clownstechnieken (het loslaten van de normale logica, het omarmen van problemen, etc.), kennis van de eigen clown (kenmerken van het eigen clownskarakter, de uiterlijke verschijning), kennis van achtergronden (van vernieuwingen in de zorg maar ook van ideeën achter deze vorm van clownerie), en het beheersen van het lichaam als instrument (gebruik van lichaamstaal, zintuigen, enz.). Zie: Stichting miMakkus, *Memo Clowns competenties*. Hun certificering wordt telkens met een jaar verlengd op voorwaarde van een minimum aan gewerkte uren en deelname aan intervisie- en terugkomdagen.
  11. Ook in Duitsland zijn miMakkers opgeleid. Daarnaast werkt miMakkus steeds vaker met een tweede doelgroep van mensen met een ernstige verstandelijke beperking (historisch gezien voormalige collega-dwazen).

naar dingen en dat betekent dat je sneller dingen kunt doorzien, bijvoorbeeld wat er misgaat in het leggen van contact. Je kunt daar door middel van je spel soms commentaar op leveren, door dit met humor te tonen.<sup>12</sup>

Een maatschappijkritische rolopvatting veronderstelt dat er iets te bekritisieren valt. Aanleiding genoeg in een samenleving die mensen met dementie stigmatiseert en marginaliseert. Ook verpleeghuizen zijn niet perfect. Toch bevatten signalen die de miMakker geeft meestal geen kritische pointe richting zorg of samenleving: de clown is er primair voor de *bewoner*. Maar ook zonder onderwerp te zijn van kritiek betaalt degene die of dat wat de gevestigde orde representeert daarvoor wel vaak een prijs. Een argeloze verzorgende die luid moest niezen, bijvoorbeeld, moest dat met een sterk overdreven clownsnes bekopen. Met een heimelijke blik richting bewoners had Fien hem nog wel trachten te smoren. In de vitrage wel te verstaan.

## Clownerie omstreden

Een clown kan zich dingen permitteren die anderen zich niet kunnen veroorloven. Het clowneske zet daarmee niet alleen machtsverhoudingen op zijn kop, maar morrelt ook aan overtuigingen over wat *goed* is in de zorg voor mensen met dementie. De wijze waarop de miMakker stilzwijgende afspraken van de gevestigde orde blootlegt en becommentarieert – soms luidkeels en grof, vaker subtiel en poëtisch – treft ook ideeën van goed fatsoen, wellevendheid en respect in het hart. De combinatie clown-kwetsbare oudere drijft die gevoeligheden op de spits.

Neem opnieuw Fien, van wie de telkens losrakende veters een voorbode zijn van de moeilijkheden waarin zij verstrikt raakt. Fien slaat zich struikelend door het leven. Van de bewuste onbeholpenheid van de clown gaat een onweerstaanbaar appel uit naar degenen die zich gewoonlijk in de kwetsbare positie bevinden en die daarmee een kans wordt geboden zich over haar te ontfermen (cf. Hendriks 2010; 2012).

*Sint Anna, 22 februari 2011, 10.05 uur*

“Kijk uit! Straks val je nog!” manen de dames Fien tot voorzichtigheid. Fien aarzelt. “Lopen maar,” bekommeren ze zich. “Ga maar rustig lopen, zoals je het altijd doet. Toe maar!” “Zo? vraagt Fien. “Ja, toe maar!”

Natuurlijk valt ze toch, languit. Hoewel sommigen het geen pas vinden geven dat een volwassen vrouw met een clownsneus op over de vloer ligt te dweilen, zullen

12. Trudy Schambergen, Terugkombijeenkomst ‘*Bouffons*’, Eindhoven, 10 mei 2010.

de meeste sceptici hier nog mee kunnen leven. Zolang vader of moeder er zelf netjes bij zit, en niets hoeft... Maar eenmaal op de vloer gaan er andere krachten meespelen.

*Sint Anna, 22 februari 2011, 10.35 uur*

De vrouw in de rolstoel wenkt Fien die enigszins ontredderd over de vloer komt aangekropen. Fien vindt een krukje om op te zitten, dat eerst nog moet opgepoetst: ze is wel “proper op zichzelf”, zegt Fien. Haar blik valt op een droge broodkorst die op de vloer ligt. Ze raapt hem op en toont haar vondst aan mevrouw De Groot in de rolstoel. Die pakt de korst en steekt hem in haar mond. Er blijft een stukje achter in haar hand dat Fien, in navolging, zonder blikken of blozen in haar mond stopt. Voorzichtig onderzoekend gaan haar kaken op en neer. Even later zitten ze samen smakelijk op de oude korst te kauwen. Ondertussen ontspint zich tussen hen een conversatie die is opgebouwd uit beurtelings zeezeeeeaaaz klanken die met wisselende gezichtsuitdrukkingen gepaard gaan. Ze begrijpen elkaar volkomen, valt uit hun lichaamstaal op te maken, hoewel ‘hupsakee’ en ‘tjonge-jonge’ de enige voor mij verstaanbare woorden zijn.

Zonder twijfel raakt deze notitie aan de meest omstreden kanten van clownerie in de psychogeriatric. Het ongemak dat de beschreven situatie mogelijk oproept, heeft in de eerste plaats een persoonlijke dimensie. Mensen met dementie, wordt met het oog op de *persoon* vaak geredeneerd, dienen door anderen te worden herinnerd aan wie zij waren. Naasten doen vaak hun uiterste best om wie dat zelf niet meer kan in zijn identiteit te bevestigen door aan diens vroegere waarden, voorkeuren en gewoonten vast te houden. Hoe bekender met iemands persoonlijke achtergrond, des te beter zijn zij in staat om daarop in te spelen. Zo acht Kitwood persoonlijke vertrouwde met de ander nodig om tegemoet te kunnen komen aan diens behoefte aan een passende bezigheid “... in a way that does not impose false solutions, crude and ready-made. The more that is known about any individual’s interests, tastes and life history, the more likely it is that this need will be met.” (Kitwood 1997, 20)<sup>13</sup>

13. Kitwood (1990) heeft gewezen op de rol van positieve, sociaalpsychologische omgevingsfactoren – denk aan het bieden van troost en geborgenheid aan mensen met dementie, acceptatie van de persoon zoals die is en bevestiging van de realiteit van de ander – die helpen mensen in hun functioneren te ondersteunen. Daartegenover staan onder andere uitsluiting, stigmatisering en ontkenning van de wijze waarop iemand de werkelijkheid beleeft. Mensen die als gevolg van hun kwetsbare conditie toch al veel met persoonlijk falen en onmacht zijn geconfronteerd, zouden volgens deze holistische visie op dementie veel extra nadeel ondervinden van een ondermijnende sociaalpsychologische omgeving bovenop die van hun neurobiologische conditie (cf. Downs, Clare & Mackenzie 2006).

Anders dan familie, vrienden en tot zekere hoogte verzorgenden mist Fien als quasi-naïeve buitenstaander zo'n gedeelde geschiedenis met de bewoner. Sterker, de opleiding besteedt veel aandacht aan technieken (waarover later meer) die helpen de ander telkens met *nieuwe ogen* te bekijken. Zij omarmt het moment. Dat kan echter tot fricties leiden. Het is de vraag of naasten van mevrouw De Groot de persoon die zij *was* nog kunnen terugzien in degene die met Fien een korst brood deelt, en of zij dit zelf zou hebben gewild. Door te focussen op mogelijkheden van contact in het hier en nu, aldus het ethisch dilemma, dreigt de persoonlijke geschiedenis van de ander uit zicht te verdwijnen (cf. Schermer 2003).

Het selectieve geheugenverlies van de miMakker leidt in de tweede plaats tot wrijving op plekken die minder te maken hebben met de identiteit van mevrouw De Groot als iemand met een persoonlijke geschiedenis, als wel met het mensbeeld dat in opvattingen over en praktijken van goede zorg zit verstoppt. In haar poging tot contact zoekt de miMakker telkens de grenzen op van de vertrouwde betekeniswereld. Arno Huijbers, initiator en destijds docent van miMakkus, overweegt dat verwijzingen naar de vertrouwde realiteit mensen in een vroeg stadium van dementie weliswaar houvast kunnen bieden, maar dat het voor mensen in een latere fase van dementie fnuikend moet zijn als ze telkens terecht worden gewezen dat hun beleving uit de pas loopt met (onze visie op) de werkelijkheid. De clown probeert juist deze laatste groep te bereiken.<sup>14</sup> Zij vraagt zich af of zij kan *meegaan* in de taal en beleving van de ander.

Het verlies aan betekenisvolle grenzen kan echter ook als ontluisterend worden ervaren. Moet je wel meegaan in het verlies aan decorum dat zich volgens sommigen aan mensen met dementie voltrekt? Om te voorkomen dat de ander nog verder weg zinkt, proberen we hem of haar doorgaans zolang mogelijk onderdak te bieden in de betekenisvolle orde. Alles en iedereen heeft daarin zijn eigen plaats: mensen aan tafel, eten op het bord, vuil op de grond.<sup>15</sup> Wie daaraan moedwillig voorbijgaat, zoals Fien, vergeet niet alleen wat voor iemand mevrouw De Groot

- 
14. Arno Huijbers, Les 21, 'Clownsprincipes', Eindhoven 19 november, 2009. Daarmee bevindt miMakkus zich in goed gezelschap. In het kader van belevingsgerichte zorg beogen ook sommige kunstprojecten mensen buiten de cognitie om te helpen een betekenisvolle relatie met hun omgeving te onderhouden. Zo legt Anne Basting in het *TimeSlips creative storytelling* project (<http://www.timeslips.org/>) nadruk op de kracht van verbeelding (cf. Basting, 2009), gaat het in Gerry Glazner's *Alzheimer's Poetry project* (<http://www.alzpoetry.com/index.php/>) om de emotionele kracht van poëzie (Swinnen, 2015), en hebben initiatieven van De Stichting Koffer (<http://www.destichtingkoffer.nl/>) en Zona's Kiosk (<http://www.zonaskiosk.nl/>) in Nederland de verpleeghuiszorg verrijkt (Hendriks, Hendriks, Kamphof, & Swinnen, 2013).
  15. Fien voelt haarfijn aan dat haar optreden vele grenzen te buiten gaat, getuige haar opmerking dat zij wel *proper* is op zichzelf. Haar idee van properheid legt een diepgewortelde, door antropoloog Mary Douglas beschreven culturele reflex bloot, die niet kosteloos kan worden genegeerd – onze hang naar zuiverheid als verdedigingslinie tegen gevaren van buiten in de vorm van vuil, ziekte en besmetting. Maar de culturele angst voor dementeren die de clown blootlegt, moet wellicht los worden gezien van de zorg om een respectloze bejegening.

was voordat ze haar taal en geheugen verloor, maar tast mogelijk ook de waardigheid aan van de persoon die de ander nog altijd *is*. Het steeds verder (doen) vervagen van de grenzen van ons bestaan lijkt onze grootste angst rond dementie te bevestigen – de vrees ons zelf te verliezen (vgl. [www.alzheimer-nederland.nl](http://www.alzheimer-nederland.nl)).

### *Respicio* vanuit overzicht

Ideeën over wat *goed* is in de omgang met mensen met dementie en hoe we miMakkus in dat verband moeten beoordelen, blijken dus sterk uiteen te lopen. Om dat verschil in waardering te kunnen duiden, moeten we terug naar de oorsprong van de term respect. Wie meegaan in de kwetsbare positie van mensen met dementie tot clownskunst heeft verheven, *kijkt* anders dan wie beducht is dat mensen daardoor in hun waardigheid gekwetst kunnen worden. Dit verschil gaat terug op twee gedaanten waarin *respicio* zich in de dementiezorg manifesteert, passend bij twee tradities in de geschiedenis van het westerse kijken. Ik ontleen ze aan het boek *Iedereen voyeur* van filosofe Ike Kamphof (2012), die de geboorte van het moderne ‘overzicht’ beschrijft, zowel als een oudere vorm van ‘bijziendheid’ die onze visie nog altijd kleurt.

De geschiedenis van de moderne blik begint bij de vroege Renaissancedichter en schrijver Petrarca die, aldus Kamphof, “puur om het uitzicht” (Kamphof 2012, 22) een klimtocht ondernam naar de top van de *Mont Ventoux* en verslag deed: van de zichtbare wereld aan zijn voeten, maar ook – en daarin had hij de primeur – vol “zelfbewustzijn” van de *ervaring* van het uitzicht. Velen zouden zijn voorbeeld volgen; zij zouden de “hele aarde domein van observatie” (23) maken en het onbekende in kaart brengen. Zichzelf zouden zij daarbij in de oorsprong plaatsen van de zichtlijnen van het een-puntperspectief dat omstreeks die tijd werd uitgevonden. Kamphof: “Een nieuw verworven innerlijk ankerpunt, waarvan Petrarca’s brief een vroege getuige is, geeft hun houvast. Zichzelf zien ze, vanuit dat punt, als autonome wezens, los van en enigszins boven de natuur geplaatst” (23). Dankzij hun overzicht vergaren zij niet alleen “kennis over de wereld” (23), maar verwerven zij ook een zekere macht over wat zij vanuit hun verheven positie bezien. De articulatie van een geobjectiveerd wereldbeeld en een modern subject dat dit als zodanig ervaart, gaan hand in hand.<sup>16</sup>

Door zich de wereld als beeldobject toe te eigenen wordt de kijkende, begrijpende mens tot subject. Niet langer is hij een klein element in een goddelijke schepping, een speelbal van lot en natuur. Hij staat

16. Kamphof baseert zich voor haar geschiedenis van het kijken o.a. (zoals in deze passage) op werk van Heidegger (*De tijd van het wereldbeeld*), Merleau-Ponty (*Fenomenologie van de waarneming*), en Nietzsche (*Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven*).



buiten en boven wat hij observerend begrijpt. De wereld wordt zijn wereld. (Kamphof 2012, 23)

Deze manier van kijken is alomtegenwoordig zodat ze nauwelijks meer opvalt. Onze moderne gezondheidszorg, bijvoorbeeld, zou er zonder nauwkeurige observaties totaal anders uitzien. Betrokkenheid bij de patiënt is niet langer denkbaar zonder de “afstandelijkheid van de wetenschappelijke objectivering” (Kamphof 2012, 28) die binnen de logica van *evidence based care* als doorslaggevend voordeel geldt. Niet voor niets klinkt in discussies over de waarde van kunst in de zorg steeds vaker de roep om bewijsvoering op basis van observatieonderzoek (Raw, Lewis, Russell, & Macnaughton 2011) en zijn schaarse studies naar clownerie in de ouderenzorg voornamelijk effectstudies.<sup>17</sup>

Ook miMakkus is niet ongevoelig voor de belofte die uitgaat van observationeel onderzoek, bijvoorbeeld op basis van video (cf. Wintels, van Oorsouw, Hendriks, & Embregts 2014).<sup>18</sup> Daarbij weerspiegelen statistische databewerking en een schematische weergave van waarnemingen op geaggregeerd niveau de “afstand van de toeschouwer tot zijn beeld” (Kamphof 2012, 39-40) die deze kijkhouding typeert. De miMakker is zelf ook geregeld als waarnemer op haar werk betrokken. Dat geldt voor wie, tijdens de opleiding, praktijkobservaties doet bij ervaren clowns en de miMakker die het effect van haar eigen interventies observeert en rapporteert.<sup>19</sup>

Door te observeren leren we de werkelijkheid op een bepaalde manier *kennen*. Onze kijkhouding is echter niet alleen kentheoretisch van belang, maar ook – en daar is het mij hier om te doen – *normatief* van waarde. De dubbelbetekenis van *respicio* herinnert eraan dat onze verhouding tot de wereld niet alleen uitdrukking vindt in de manier waarop we de wereld en onszelf bekijken, maar ook in hoe we *omkijken* naar de wereld en elkaar – naar mensen met dementie in dit geval.

17. In lijn met het *evidence based* paradigma van medische en psychologische disciplines gaat de aandacht in recente studies naar clownerie in de ouderenzorg vnl. uit naar de *werkzaamheid* van wat in het vakjargon ‘humor en lachtherapie’ is gaan heten. Tot de fysiologische effecten van humor die de Australische arts en *elderclown/doctor* Marc Spitzer (2011) noemt om zijn innovatieve Laughter-Boss programma te onderbouwen, bijvoorbeeld, behoren effecten op de ademhaling en de harten vaatfunctie, verbeterde bloedcirculatie, betere immuun functie, en stimulering van het beloningssysteem in de hersenen. De psychologische effecten waaraan Spitzer refereert, omvatten onder meer positieve invloed op stress, angst en stemming (c.q. depressie).

18. De stichting miMakkus wordt regelmatig geconfronteerd met vragen over onderzoek naar het effect van de benadering – vragen die soms ook bij mij worden neergelegd. Neem, bijvoorbeeld, het volgende emailbericht: “Omdat onze directie gevoelig is voor onderzoeken en resultaten is mijn vraag aan u of u ons informatie en eventuele voorlopige resultaten kunt sturen over het onderzoek dat u [uit]voert. We zijn benieuwd hoe dit onderzoek eruit ziet, zijn er al resultaten bekend, is het *evidence based*, etc., etc. We hopen dat we door deze informatie beter beslagen ten ijs kunnen komen, waardoor onze kans op goedkeuring [van deelname aan de miMakkus opleiding] groter wordt.” (Email aan onderzoeker, dd. 23-04-2010, 22.26 uur).

19. Vgl. Stichting miMakkus, *Memo Rapportage*.

## Overzicht als morele houding

Een respectvolle blik in modern perspectief wordt ook in normatief opzicht door distantie geregeerd. Deze vorm van *respeciō* vraagt om gepaste afstand tussen mensen onderling en ten overstaan van de wereld. In het kielzog van de moderne kijkhouding heeft respect primair betrekking gekregen op de *autonomie* van het subject. Vertaald naar goede zorg voor mensen met dementie is alles erop gericht de verheven positie waarin zij deelden zo goed mogelijk te schragen. Bedreigingen in de vorm van taal- en geheugenverlies en verminderd realiteitsbesef te over: uitgerekend het vermogen van mensen om hun bestaan *als geheel te overzien* en op basis daarvan tot een afweging te komen, wordt door ernstige dementie bedreigd. Ronald Dworkin (1993), een prominent vertegenwoordiger van dit normatieve perspectief:

[B]y the time the dementia has become advanced, Alzheimer's victims have lost the capacity to think about how to make their lives more successful on the whole. They are ignorant of self – not as an amnesiac is, not simply because they cannot identify their pasts – but more fundamentally, because they have no sense of a whole life, a past joined to a future, that could be the object of any evaluation or concern as a whole ... They therefore have no contemporary opinion about their own critical interests. (Dworkin 1993, 230)

Ons teweerstellend tegen het biologisch lot is deze vorm van respect erop gericht patiënten te helpen hun innerlijke verankering te behouden. Een respectvolle bejegening helpt herinneren en begrijpen, biedt kennis en macht door het kiezen te ondersteunen, controle door het leven overzichtelijker te maken. Dreigend verlies aan overzicht moet worden gecompenseerd. Lukt dat niet meer dan verdienen, een consequente toepassing van het autonomiebeginsel indachtig en Dworkin's redenering volgend, de vroegere waarderingen van de persoon, de waarden van voor dementie de overhand kreeg respect:

In Dworkin's view, we fail to take seriously both the autonomy and the well-being of a demented patient unless we adhere strictly to the patient's earlier wishes, wishes that originated when he was still capable of acting autonomously and still able to judge what was required for his overall well-being. (Jaworska 1999, 108)

Een moderne kijkhouding biedt in de dementiezorg moreel houvast. Zij biedt goede argumenten tegen een exclusieve focus op de kwaliteit van de momentane ervaring waarvan we, advocaat van de duivel spelend, de miMakker kunnen

verdenken.<sup>20</sup> Of, in Dworkin termen: wie zich blindstaart op vervulling van actuele ervaringsbelangen (*experiential interests*) – neigt meer bestendige waarden (ofwel *critical values*) van de persoon – past dit in iemands levensloop, in wat iemand in zijn leven over het geheel genomen als goed waardeert? – uit het oog te verliezen (Dworkin 1993; cf. Jaworska 1999, 108-109; cf. Schermer 2003). Een moderne wijze van zien en zijn voedt en verklaart scepsis over de rol van de clown, die in haar focus op het *nu-zelf* van de bewoner het *toen-zelf* zou vergeten (cf. Koppelman 2002).

Dit gezegd zijnde, is het niet alsof de miMakker er zelf nooit aan twijfelt of zij goed zit of dat zij ongevoelig zou zijn voor het wenkend perspectief van het overzicht. In de manier waarop zij naar de ander omziet, put ook de clown uit het repertoire van *respicio* dat het autonome subject als ijkpunt beschouwt. “Heb je om toestemming gevraagd?” – of je bij iemand mag zitten bijvoorbeeld – heet het tijdens de opleiding: miMakkers dienen respectvol om te gaan met de wens en privacy van bewoners. De manier waarop de clown de bewoner op een voetstuk plaatst en de touwtjes in handen geeft, getuigt ook van respect voor autonomie. Dit alles op basis van vrijwilligheid. “Dwingen is uit den boze,” stelt Jan Rauh (2013, 34), miMakkus clownsdocent van het eerste uur, in zijn *Persoonlijke aantekeningen*: “Als een bewoner geen contact wil, zullen we dat respecteren en weggaan.”<sup>21</sup>

## *Respicio* vanuit ontvankelijkheid

Soms laat de reactie van een bewoner op de vraag van de miMakker weinig te raden over. “Ga jij maar een deurtje verder!” kreeg ik als Joop – mijn alter-ego als miMakker – te horen tijdens een van mijn eerste praktijkstages. Als die clown zichzelf zo nodig voor gek wil zetten, moet hij dat lekker doen, maar op veilige afstand – leuk voor anderen maar niet voor mij, zo wordt de clown soms fijntjes zijn plaats gewezen.

Maar meestal is het bestaan op de PG minder overzichtelijk. Vaak belemmeren beperkingen in spraak, taal en betekenisvorming de communicatie over wat iemand bedoelt, nog afgezien van reeds genoemde fundamentele beperkingen in iemands vermogen het eigen bestaan te overzien. In de praktijk van de zorg voor

20. Al zou zo’n focus op de persoon in het hier en nu op filosofische gronden ook kunnen worden verdedigd. Zie: Rebecca Dresser (1995), de belangrijkste criticus van Dworkin, redeneert dat de psychologische discontinuïteit in een mensenleven als gevolg van dementie zo groot kan zijn, dat de belangen en voorkeuren van de vroegere persoon geen goede maatstaf vormen in de zorg voor de huidige persoon. Zij pleit ervoor uit te gaan van de persoon zoals die nu is.

21. Tessa Brouwer legt zij uit hoe zij moest leren afwijzende reacties op de clown niet als persoonlijke afwijzing te zien: “Je merkt wel dat familie of personeel het soms maar niets vinden. In het begin heb ik me daar meer van aangetrokken dan goed is. Maar het is helemaal niet erg; ook onder bewoners heb je mensen die zeggen: dit hoeft voor mij helemaal niet.” (Observatie, 10 juni 2008).

mensen met ernstige dementie blijkt de vorm van *respi-ciō* die draait om het autonome subject allesbehalve vanzelfsprekend.

Daarmee is niet gezegd dat deze kijkhouding geen rol zou (moeten) spelen in de zorg voor mensen met dementie. Dat doet zij wel, zo niet als gedeelde realiteit dan wel als normatief ideaal – we blijven de ander doorgaans zolang mogelijk als autonoom subject bejegenen. Maar overzicht en beheersing hebben ook een prijs, schrijft Kamphof (2012, 53), daar zij een alternatieve wijze van zien en zijn verhullen. Aan de moderne toeschouwersrol gaat een andere kijkhouding vooraf die – onopvallend, “als onderlaag van de waarneming” (47) – onze relatie tot de wereld en de ander mede vormgeeft: “Er ligt in ons zien (...) een andere verhouding tot de werkelijkheid besloten dan alleen een toenemende afstand.” (39) Die andere vorm van zien en omzien naar – *respi-ciō* – vertrekt van “onze ontvankelijkheid voor die werkelijkheid” (37).

In wat volgt, benader ik die alternatieve kijkhouding via een kleine omweg, aan de hand van enkele van Kamphofs opmerkingen over beeldcultuur.<sup>22</sup> Vervolgens betrek ik die op de blik (‘clownszicht’) die de miMakker in de omgang met bewoners ontwikkelt. Daarna trek ik de lijn door naar de normatieve implicaties van deze kijkhouding om die op de ontmoeting van miMakker en bewoner te betrekken.

Kamphof traceert de oorsprong van deze andere ziens- en bestaanswijze op stoffige zolders van de kunstgeschiedenis, waar vooral religieuze afbeeldingen en voorwerpen de heersende opvatting in de kunstfilosofie doorkruisen dat er een heldere scheidslijn bestaat tussen beeld en werkelijkheid. In de beeldcultuur waar de gelovigen hun iconen en beelden liefdevol aanraken – of waar die beelden juist woede oproepen – is geen sprake van een “toeschouwer die op afstand blijft” maar sluit zien “vormen van directe zintuiglijke en emotionele respons in” (42).<sup>23</sup>

Vanuit modern perspectief doet zo’n innige omgang met beelden archaisch aan. Religieuze *re-enactments* beschouwen we tegenwoordig doorgaans als folklore of zijn in een modern jasje gestoken tot TV spektakel gemaakt. Toch laten ook wij ons door beelden “innemen.” (42) Een afbeelding van een persoon of gebeurtenis kan ook ons – door zijn verwarrende gelijkenis met het origineel of door daar fysiek mee in aanraking te zijn geweest – een “magische” ervaring bieden “te naderen tot het andere.” (44) Zo valt het “indringende effect” van foto’s of film “zonder magie

22. Kamphof baseert zich bij de uitwerking van deze alternatieve geschiedenis van het westerse zien op o.a. Baudrillard (*Simulacres et simulations*), Frazers geschiedenis van de magie (*De gouden tak*), Freedberg (*The power of images*), Lyotard (*Het onmenselijke*), Merleau-Ponty (*Fenomenologie van de waarneming*) en Sobchack (*Carnal thoughts*).

23. Offerbeelden die pelgrims meenamen op weg naar een icoon “waarvan de werkzaamheid zich had bewezen” (Kamphof 2012, 41) en plaquettes met de beeltenis van een hand om “te danken voor de genezing van een hand van vlees en bloed” (41), getuigen volgens Kamphof (2012) van de “innige band die werd ervaren tussen werkelijkheid en beeltenis” (42).

niet te begrijpen,” aldus Kamphof (45). Zien doet de wereld binnen in ons resoneren. Een goede film onderga je niet als observator, maar laat jou “met de voorgestelde werkelijkheid meevoelen.” (45) Kijken doen we dus met heel ons lijf.

In ons zien staan de zintuigen niet los van elkaar. Zien is ook tasten, ruiken, horen en een lichaam voelen bewegen door de ruimte die voor ons ligt. Beelden, schilderijen, foto's en vooral ook de film zouden ons nauwelijks boeien als ze alleen visuele data boden, als we erin niet het hele zijn in de wereld herkenden en in ons voelden echoën. (Kamphof 2012, 76)

De *innerlijke* verankering die het moderne subject een gevoel van autonomie en beheersing gaf, gaat volgens deze alternatieve geschiedenis van de blik vergezeld van een *lichamelijke* verankering van het zien in de werkelijkheid, die we ook terug zullen vinden bij de clown. Het ‘zelf’ is voor het scherp van de zintuigen afhankelijk van die wereld. “Eén vlakke kleur laat onze ogen blind” (47); een gebrek aan contrast dooft de zinnen. Soms komt dit ondergesneeuwde fundament van de waarneming even aan het licht. Op zo'n moment vervagen de “grenzen tussen zelf en werkelijkheid” en voelen we voor even “dat zien maar bestaat dankzij de zichtbaarheid van de wereld.” (49) Het is op zo'n moment “alsof we pas net onze ogen ontvingen,” (47) schrijft Kamphof met Lyotard. Ook deze “schuld” (49) aan de wereld, keert terug in mijn analyse van de miMakkus clown.

Ter verheldering wijst Kamphof erop hoe de moderne beeldende kunst een “aanslag op onze blik” pleegt die ons wereldbeeld maar ook “de zekerheden waarop het zelf is gebouwd” doet verdwijnen (48). Het kunstwerk stoot de waarnemer van zijn voetstuk. “We verliezen onze plaats als toeschouwers van een welgevormd en begrepen beeld. In zekere zin worden we voor het moderne kunstwerk blind.” (48)

Mij gaat het hier niet zozeer om beeldende kunst op zich, als wel om waar ze ons aan herinnert – ons halfvergeten vermogen “opnieuw te zien.” Vernieuwende kunst leert de kijker “weer te zien, met andere ogen nu, nieuwe mogelijkheden aftastend.” (48) In wat eerst alleen nog chaos leek of de kijker onverschillig liet, leert kunst de kijker nieuwe nuances te onderscheiden en zich erdoor te laten raken. Het oog wordt op zo'n moment “een orgaan om aan te raken” en zien is voor even “aangeraakt worden.” (49) Een miMakker, zal ik betogen, belichaamt die dikwijls ondergeschoven, ontvankelijke vorm van *respicio* als geen ander.

## Clownszicht

Hoewel de miMakker geregeld vanuit overzicht handelt, kan de wijze waarop zij als clown op haar omgeving is betrokken pas recht worden gedaan als we haar

werkwijze in het licht van een ontvankelijke kijkhouding begrijpen. Zij is een geëngageerde kijker, die kijkt met heel haar lijf: miMakker worden kan, zoals ik elders heb betoogd, worden begrepen als het verwerven van een gevoelig lichaam dat steeds fijner leert onderscheiden tussen subtiele signalen en verschillen in de manier waarop de ander met aandacht, fysiek en zintuiglijk in de wereld aanwezig is (Hendriks 2010, 306).

Haar gevoelige clownslrijf helpt de miMakker “als een antenne” op de ander af te stemmen.<sup>24</sup> Dit “afstemmen” is een kwestie van “zoeken waar de ander zit, waar dat ook is” – niet door degene van afstand te observeren maar, zoals het in de opleiding heet, diens “instelling over te nemen” en te proberen “mee te gaan” in diens emotie, fysieke aanwezigheid, aandachtsfeer en beleving. Door je aan te passen aan het ritme van de ademhaling en een trager tempo, bijvoorbeeld, “dan respecteer je de bewoner.”

Als praktijk van *mimesis* (Taussig 1993) ontsnapt deze clownstechniek aan de tegenstelling van (mentaal) inleven en (puur uiterlijke) imitatie. Door “onderzoekend” mee te gaan, tracht de miMakker de voorgestelde werkelijkheid mee te voelen en te naderen tot de ander. “Ik ga niet iemand kopiëren of nadoen,” zegt Jan Rauh, “maar ik ga [mee] in de binnenwereld om te ervaren hoe het [voor de ander] zou kunnen zijn.”

Les 1 ‘Aanwezigheid’, Eindhoven, 12 maart 2008

JR: Op het moment dat jij zo loopt, kan ik daar als clown ook in mee. Niet dat ik dan die stapjes moet overnemen, maar dan neem ik die *instelling* over. [Terwijl wij half in onszelf verzonken door de ruimte lopen, loopt Rauh even samen met een van ons op]. Zo kan je [als clown] aanvoelen hoe het voor mij [als bewoner] zou kunnen zijn en dan kun je daarbij aansluiten en dan kunnen we misschien iets gemeenschappelijks vinden.<sup>25</sup>

Afstemmen is niet vrijblijvend; het vergt “durf” je te laten meevoeren door de onoverzichtelijke situatie waarin je met de bewoner verzeild kan raken. Juist door de controle los te laten, kan – buiten het autonome subject om “alsof het *aan* je gebeurt” en het bij jou gaat “stromen vanuit [de ander]” – mogelijk iets gezamenlijks ontstaan.

24. Bron: Elly Klomphouwer, Les 15, ‘*Energetica*’, Eindhoven, 9 juli 2008. Kortere citaten in deze sectie zullen verder niet afzonderlijk met bronvermelding worden gedocumenteerd. Tenzij anders vermeld, werden zij opgetekend tijdens een eerste ronde van veldwerk, toen ik voor mijn onderzoek de miMakkers opleiding inclusief praktijkstage volgde, en tijdens een tweede ronde van observaties op Sint Anna bij Fien/Tessa Brouwer, februari-maart 2011.

25. De verschuiving in dit citaat van het eerste persoonsperspectief van dat van de clown (“ik als clown”) naar dat van de bewoner (“voor mij als bewoner”) en verder door naar een meervoudig ‘wij’) gebeurt wellicht onbewust, maar weerspiegelt wel goed wat Rauh zich voorstelt bij het overnemen van de instelling van de bewoner.

Zo'n moment van samenzijn kan het leven van bewoners potentieel verrijken, zoals ik straks met betrekking tot de morele aspecten van clownszicht zal betogen; voor de miMakker is contact van levensbelang. "Openstaan voor prikkels van buiten," is het wezen van de clown. Zonder de subtiele schakeringen die bewoners haar leerden zien, zou Fien nooit de fijngevoelige clown zijn geworden die ze is. Door haar erkentelijkheid aan hen hiervoor uit te spreken, staat Tessa Brouwer altijd even stil bij wat zij de ander is verschuldigd – de articulatie van haar clowns-zicht: "Dank u wel."<sup>26</sup>

De ontvankelijke habitus die de wereld in haar doet resoneren, krijgt de clown echter niet cadeau. Het vergt oefening om deze onderlaag van het waarnemen aan te boren en te leren gebruiken om contact te maken met mensen met vergevorderde dementie (Hendriks 2010, 306-7). Een eerste stap daarin is jezelf "leeg maken" alvorens in de beleving van de ander te kunnen meegaan. De opleiding reikt uiteenlopende tactieken aan om "los van de betekenis te komen," zoals in een oefening waarin we de materiële ruimte en dingen moesten onderzoeken "door de ogen van een kind" waarvoor alles "totaal nieuw" is.<sup>27</sup> De clown weet niet wat zij ziet, leert ook de volgende les.

Les 1 *'Aanwezigheid', Eindhoven, 12 maart 2008*

JR: Draai je hoofd naar rechts en doe je ogen open. Dat waar de blik op valt pak je beet en maak je groot. Dat ene puntje, niet dat het belangrijk is, maar je wist het niet. Alsof je voor het eerst in je leven dat puntje ziet en daar past verwondering, verbazing bij. ... Als je nu bij een stoel uitkomt dan is dat een vreemd verschijnsel.

Met behulp van deze en andere oefeningen en coaching wordt de miMakker getraind om de vertrouwde manier van zien los te laten en met andere ogen kijkend nieuwe mogelijkheden af te tasten. Vanuit het duister opnieuw te zien.

Stage 1 *Evaluatiegesprek, Maastricht, 11 september 2008*

TS: Je doet de koffer open en zegt "Zullen we is kijken." Nee, ga met haar mee, want jij weet ook niet wat er in die koffer zit. Jij bent als clown ieder moment nieuw, het is ook jouw verwondering! In die hoek zitten alle spelmomenten die je niet gezien hebt, in het feit dat je er betekenis aan gaf. Onbewust doen wij dat gewoon... Koffer: zit iets in. Nee, de koffer is ook een geheim.

26. "One of the first rules of clown-doctoring is to 'accept the gift'," aldus Caroline Simonds en Bernie Warren (2004: p. 137)

27. Zoals in: Arno Huibers, Les 8, *'Mimiek en ruimte als speeltuin'*, Eindhoven, 14 mei 2008.

Gebrek aan overzicht doet zekerheden waarop het zelf vertrouwt verdwijnen.<sup>28</sup> Maar in plaats van zich, zoals ik met mijn koffer geneigd was te doen, vast te klampen aan een innerlijk ankerpunt en de wereld van daaruit te beschouwen, wordt de clown geleerd zichzelf fysiek in de wereld te verankeren. Te “aarden” heet dat in theatertermen, bijvoorbeeld door de aandacht te verleggen van je hoofd vol ideeën en gedachten naar het gewicht van je lichaam en de grond die jou draagt. Zo leerde de miMakkus clown Pip dankzij haar overgave aan de vloer die onder haar machteloos tastende clowns blik en voeten veranderde in een voor haar beangstigend dun laagje ijs, *vergeten* wat ze als autonoom subject – toen ze nog gewoon Patricia was en de vloer een beproefd object daarbuiten – over de vloer *wist* (Hendriks 2010, 299).

Streven naar gelijkwaardig contact vergt niet alleen loslaten van zekerheden en aansluiten bij de ander, maar impliceert ook dat de miMakker door de ander kan worden *geraakt* – aangedaan, ontroerd, bewogen.<sup>29</sup> Clownsicht sluit vormen van zintuiglijke en emotionele respons in die maken dat contact de miMakker met geluk kan overspelen, maar ook dat zij als clown door de ander kan worden gekwetst.

Les 9, *Zelfpresentatie, Eindhoven, 21 mei 2008*

JR: Je stelt je open dus kun je ... altijd weer gegrepen zal worden. De clown kan geraakt worden, zal dat ook laten zien en er vervolgens ... toch weer intrappen.

Zonder beschermende laag taal en andere middelen om zich tegen de buitenwereld te beschermen – als gevoelig lichaam – staat de clown weerloos in de wereld. Dat maakt dat Fien, juist als zij vanuit modern perspectief gezien te ver gaat en haar respect voor de ander dreigt te verliezen, in haar eigen ogen op haar kwetsbaarst is, en daarmee bij uitstek respectvol.

## Clownsicht als morele houding

De normatieve implicaties van clownsicht voor de manier waarop miMakker en bewoner elkaar ontmoeten, verschillen sterk van die van *respicio* in zijn moderne

28. Hoe lastig het is om in het diepe te springen – met ogen die nog niet gewend zijn aan het duister, laat staan nieuwe mogelijkheden te zien – ondervond ik tijdens mijn praktijkstage. In een poging mijzelf – onzeker als ik was – nog enig houvast te verschaffen, vergat ik wat ik had geleerd. Terwijl ik mijn handelingen van “ondertiteling” voorzag, om mijn aanwezigheid (althans voor mijzelf) een doel en richting te verschaffen, klampte ik mij krampachtig vast aan wat ik kende (cf. Hendriks, 2010: p. 301-302). Ik bleef op afstand, vergat mij zelf leeg te maken, dichterbij te komen, af te tasten waar de ander zat. Tot mijn opluchting gaf mijn stagebegeleider Trudy Schambergen die het geheel overzag soms een regieaanwijzing, die ik omarmde zoals alles dat als geruststellende laag betekenis de nog vormeloze wereld van de ander op afstand kon houden.

29. Ik baseer mij hier op mijn analyse van wederzijds affect in Hendriks (2010; 2012), gebaseerd op werk van Despret (2004) en Latour (2004) dat ik als kritische aanvulling presenteer op inspirerend werk van Kontos (2005) over de rol van het lichaam in de dementiezorg.



gedaante.<sup>30</sup> Een respectvolle clownsblik wordt niet door distantie maar nabijheid geregeerd; zij vraagt gepaste toenadering. De clowneske vorm van omzien is niet langer gericht op behoud van autonomie; haar primaire zorg betreft de mens als relationeel en belichaamd subject. Die rol vertegenwoordigt zij zelf in optima forma, maar de onderliggende subjectopvatting strekt zich uit tot ieder ander: vertaald naar een goede bejegening van mensen met dementie, getuigt het voor de miMakker van respect om te proberen mee te gaan in de manieren waarop de ander *in de wereld* aanwezig is en diens *verbondenheid* met de wereld zo goed mogelijk te schragen.

Bedreigingen van het ontvankelijke zelf als gevolg van dementie zijn er (net als van het autonome subject) volop: in de vorm van een veranderende lichaamservaring, beperkingen in de zintuiglijke waarneming en prikkelverwerking, verborgen pijn en ervaringen van onzekerheid, angst en depressie. Ze worden vaak versterkt door negatieve invloeden van buiten, zoals een eentonige, geestdodende leefomgeving, ontworpen zonder oog voor schoonheid, gebrek aan aandacht en aanraking, gemis aan geborgenheid, enzovoort.<sup>31</sup> Uitgerekend het toch al kwetsbare vermogen van mensen met een gevorderde dementie om *ontvankelijk te blijven voor prikkels van buiten* loopt gevaar hierdoor te worden geschaad.

Een respectvolle benadering op basis van clownszicht is er daarentegen juist op toegerust mensen met dementie te helpen om hun bedreigde betrokkenheid op de wereld te behouden. De miMakker cultiveert niet alleen haar eigen ontvankelijke blik, maar doet een beroep op eenzelfde verscholen laag in de wijze waarop de bewoner de wereld waarneemt. Door allesbehalve grijs te zijn, maar op afgestemde wijze zinnenprikkelend en rijkgeschakeerd op een manier die de ander interesseert, weet de clown die zich voor het aanscherpen van haar gevoelige blik door de ander heeft laten leiden op haar beurt verschil te maken. Zo creëert de miMakker specifieke condities die bewoners een gelegenheid biedt om, net als ieder ander, een gevoelig lichaam te verwerven, prikkels te ondergaan en zich te laten raken – kortom: opnieuw te zien – om zodoende hun zintuiglijke en emotionele verankering in de wereld te kunnen blijven ervaren.

Om te onderstrepen hoezeer clownszicht als morele benadering verschilt van een moderne kijkhouding, dient de volgende schets waarin aan alle voorwaarden voor *informed consent* lijkt te zijn voldaan: mevrouw Vriends wijst Fiens uitnodiging onmiskenbaar af. Maar in plaats van die reactie op te vatten als teken van onwil, kijkt Fien of mevrouw mogelijk wel contact *wil* maar niet *kan* maken. Als iemand niet wil, citeerde ik eerder Jan Rauh (2013), moet de clown dat respecte-

30. Om de morele kant van deze twee met elkaar strijdige vormen van *respició* met elkaar te vergelijken, volgt deze sectie het stramien van de paragraaf Overzicht als morele houding.

31. Vgl. wat in Dementia Care Mapping als PO's (Persoon ondermijnende factoren) wordt aangeduid, zij het dat ik hier een specifiekere type factoren op het oog heb, die de mogelijkheid een gevoelig lichaam te verwerven aantasten.

ren. “Maar als een bewoner wel wil, maar het niet kan,” vervolgt hij, “zullen we ons best doen om contact te krijgen” (34). In die nuancering schuilt de overgang van een vorm van *respicio* die de autonome wilsuïting van de ander vooropstelt, naar het door de clown aangereikte alternatief dat draait om de emotioneel-zintuiglijke *verbondenheid* van de ander met de wereld.

In plaats van bij gebrek aan overzicht dus afstand te houden en zich nader te oriënteren met behulp van bronnen die – bij wijze van extern geheugen en geweten – kennis zouden kunnen verschaffen over wat de bewoner zou hebben gewild (cf. de morele richtlijn van Dworkin), blijft de miMakker gefocust op het individu: “De bewoner heeft het laatste woord.”<sup>32</sup> Diens toestemming, aldus Rauh (2013), vraagt de clown door middel van afstemming: “Wat wil de bewoner? Door zo goed mogelijk af te stemmen moet de miMakker daarachter zien te komen.” (34) Maar afstemmen, voegt hij hieraan toe, “is moeilijk omdat het over een uur alweer anders kan zijn.” (34) Al ben je afgestemd je kunt die ander zo weer kwijtraken. Wat niet wil zeggen dat de clown niet telkens opnieuw kan proberen “de ander [te] zien, aan [te] raken”<sup>33</sup> en de condities waaronder zij elkaar zien zodanig te veranderen dat de bewoner daar anders uit tevoorschijn kan komen.

*Sint Anna, 1 maart 2011, 10.35 uur*

Buiten fluit een vogel. Fien fluit naar de vogel en mevrouw Vriends fluit met haar mee. Fien reageert verrukt. Ze pakt haar gitaar en liedboek erbij. Mevrouw zegt dat dat niet mag, althans ze denkt van niet, zegt ze. “Oh nee? Zal ik anders nog eens roepen?” vraagt Fien behulpzaam. “Laat maar gaan,” zegt mevrouw Vriends. Fien pikt die woorden in haar zang op. “Laten we gaan...” klinkt het zacht. “Juffrouw!” reageert mevrouw op klaaglijke toon. “Juffrouw... kunnen we gaahaan”, zingt Fien meer op melancholieke toon. “Schei maar uit”, reageert mevrouw na een poosje. Bedroefd druïpt Fien af, maar vraagt op enige afstand met haar blik toestemming om toch te mogen doorgaan. Ze zingt een lied dat een andere bewoner meezingt. “Schei maar uit, het is genoeg,” houdt mevrouw Vriends vol. Fien gaat om af te ronden met de pet rond. “Nee, ga maar weg!” zegt mevrouw boos. Fien incasseert de afwijzing en reageert verongelijkt. Ze vergroot haar verontwaardiging mopperend uit. Het afscheid wordt nog wat langer gerek. “Dag?!” zegt Fien nadrukkelijk, bijna als een vraag. “Ga nou maar,” reageert mevrouw. Fien grinnikt en ruimt fluitend haar spullen weg. Groet dan toch: “Dag, dag!”

32. Interview Titia Brassé, Geleen, 10 April 2015.

33. Interview Titia Brassé, Geleen, 10 April 2015.

Werd er op de miMakkus opleiding gesproken over hoe om te gaan met eventueel afwijzende reacties van bewoners, dan luidde het “de clown zegt altijd ja.” Maar ik begreep nooit helemaal wat dat betekende, in elk geval niet dat je dan maar weg moest gaan. De clown “omarmt het dilemma” heette het in vaktaal, om dit uit te spinnen tot een spel waaruit mogelijk iets gezamenlijks kan ontstaan. Maar van Tessa Brouwer leerde ik eerst wat het betekent om op een *respectvolle* manier ja te zeggen tegen een nee, en daarmee het morele dilemma dat zich hier aandient te omarmen.

Waar we normaal wellicht geneigd zijn mevrouw Vriends’ negatieve emotie te laten voor wat hij is – uit respect voor haar wens en misschien ook omdat we het druk genoeg hebben – door weg te kijken of weg te lopen, snel terug naar onze vertrouwde werkelijkheid – getuigt het volgens Brouwer juist van respect om serieus *stil te staan* bij de manier waarop mevrouw Vriends aanwezig is en haar presentie omzichtig af te tasten. Dat is een kwestie van “voortdurend zoeken” en “kijken: wat ben jij aan het doen? En welke taal spreek jij? Waar zit deze persoon, in welke sfeer zit hij?” Is deze vrouw misschien angstig of depressief, spelen onrust en verwardheid een rol? En het betekent vooral ook: kan ik daarin meegaan en het ombuigen? Kan ik haar “onrust laten smelten” en zodoende de “kans op contact” voor haar zo groot mogelijk maken?

## Conclusie: clownsicht, overzicht, volzicht

Fiens zoektocht laat zich lezen als een poging om menselijk contact te redden van de last die taal en cognitie erop hebben gelegd.<sup>34</sup> Daarbij is zij bereid ver te gaan, te ver volgens sommigen – tot het delen van een korst brood op de vloer toe. Als miMakkus clown ontveinst zij de mentale en fysieke afstand van het subject ten opzichte van de wereld die gewoonlijk als verworvenheid geldt; haar intieme omgang met de vloer lijkt zowel letterlijk als figuurlijk weinig verheffend voor de ander. Maar zijn de gangbare regels van respect van toepassing op de situatie die zich hier ontvouwt? Hoe weten we of Fien – op de vloer of elders – goed zit? Beter gezegd: of ze het goed ziet?

34. Naast het verlies van autonomie geldt vooral de teloorgang van betekenisvolle taal als een aantasting van het zelf. Maar de clown lijkt zich van geen gevaar bewust – Fien gaat moeiteloos mee in de wartaal van mevrouw De Groot. Daarmee lijkt zij weinig respect te tonen voor de mens als lid van de taalgemeenschap. Toch schuurt Fiens gezochte taaltekort minder dan je zou denken. Het gebrek aan gedeelde taal kan tot op zekere hoogte worden gecompenseerd door gebruik te maken van de mogelijkheden van de taalhandeling als geheel. Schijnbaar betekenisloze klanken, gebaren, handelingen en gebaren worden daardoor alsnog begrijpelijk (cf. Sabat & Harré, 1992). Nog voorbij de verscholen inhoud telt wat Fien betreft het belang om de ander te blijven betrekken in de vorm van het gedeelde taalspel. Dit gebeurt met inachtneming van de regels van beurt nemen, intonatie, emotionele uitdrukking, enzovoort, die passen bij de manier waarop we hebben leren converseren (cf. Kontos, 2005). Fiens gezochte afasie is nog geen apraxie, c.q. verlies aan vermogen om op communicatieve wijze te handelen.

Bepalend voor het antwoord op de vraag of de miMakker de ander respectvol benadert, is volgens *respeciō* in zijn moderne gestalte de mate waarin de clown het perspectief van het autonome subject ondersteunt. Deze vorm van respect is er een van gepaste afstand tussen subject en object – en tussen subjecten onderling – die via noties als toestemming, *empowerment* en vrije wil een vaste plek heeft verworven in de psychogeriatrische zorg en ook voorin de clownsbagage te vinden is.

Soms ziet de wereld van de miMakker er overzichtelijk uit. Maar vaker niet, wat betekent dat uit een ander repertoire moet worden geput om de ander met respect te kunnen blijven bejegenen. De miMakker brengt een alternatieve vorm van *respeciō* in praktijk die het relationele subject als ijkpunt heeft en ieders latente vermogen aanspreekt om – zelfs in een latere fase van dementie – via een vorm van zintuiglijke conversatie betrokken te blijven op de wereld. Zo'n ontvankelijke kijkhouding vergt een omschakeling. Om niet alleen "onze afstand tot de werkelijkheid maar ook onze ontvankelijkheid voor die werkelijkheid" ten volle te kunnen ervaren, stelt Kamphof (2012, 37) moeten "gestolde manieren van kijken en van het denken over dat kijken worden ontregeld." (13) De miMakkus opleiding is hier bij uitstek op gericht.

In plaats van te kiezen tussen de bestendige waarden (*critical values*) van het vroegere zelf en de momentane ervaring (*experiential interests*) van het overgebleven zelf, levert de miMakker een bijzondere bijdrage aan het respect voor *heel* de mens. Niet alleen door af te stemmen op de eigenheid die iemand – onafhankelijk van diens vermogen het leven als geheel te overzien – volgens Agnieszka Jaworska (1999, 117-119) tot ver in het ziekteproces als vorm van *praktische* identiteit kan behouden (cf. Pols 2005). Ook wanneer ervaringen van het huidige zelf wél uit de pas gaan lopen met het reeds gevormde karakter van de ander, zoals bij gevorderde dementie, blijven die nieuwe ervaringen volgens Elysa Koppelman (2002, 77) wezenlijk voor iemands persoonlijke identiteit, omdat ze die mee helpen vormen. Waar stabiele betekenissen als kaders van het zelf verdwijnen, kan het vermogen tot "acting *out* of character," (77) zelfs een essentiële bijdrage bieden – in de vorm van een gevoel van vrijheid, controle en sociale inbedding – aan het behoud van iemands persoonlijke integriteit.<sup>35</sup>

De miMakker neemt ten opzichte van de wijze waarop dementie doorgaans wordt benadert in de zorg en maatschappij een bijzondere positie in, doordat zij alomtegenwoordige manieren van kijken en omkijken naar mensen met dementie vloeibaar maakt. Maar ieder mens is verschillend, zoals ook elke ontmoeting een andere is. In hoeverre van elkaar losgeraakte ervaringen van iemands huidige zelf en waarden van diens vroegere zelf tot een geheel kunnen worden gesmeed en Fien ook in dat opzicht goed zit – in hoeverre clownszicht, om met Hughes, Louw

35. Daarmee gaat deze visie minder ver dan die van Rebecca Dresser, (1995), die persoonlijke identiteit juist tot belangen en behoeften van de huidige persoon reduceert.

en Sabat (2006, 4) te spreken, in concrete gevallen bijdraagt aan “whole sight” – kan slechts worden beoordeeld door verschillende zienswijzen samen te nemen (Schermer 2003, 79): het overzicht dat het vroegere zelf van de ander kent en het clownsicht dat hem of haar opnieuw heeft leren zien.<sup>36</sup>

## Bibliografie

- Basting, A. Davis. 2009. *Forget Memory: Creating better lives for people with dementia*. Baltimore, MD: Johns Hopkins.
- Bernuth, R. von. 2006. “From Marvels of Nature to Inmates of Asylums: Imaginations of natural folly.” *Disability Studies Quarterly*, 26, 2.
- Despret, V. 2004. “The Body We Care For: Figures of anthro-zoo-genesis.” *Body & Society*, 10, 2-3: 111-134.
- Downs, M., Clare, L., & J. Mackenzie. 2006. “Understandings of Dementia: Explanatory models and their implications for the person with dementia and therapeutic effort.” In *Dementia: Mind, Meaning, and the Person*, J. Hughes, S. Louw, & S. Sabat, red., 235-258. Oxford: Oxford University Press.
- Dresser, R. 1995. “Dworkin on Dementia: Elegant theory, questionable policy.” *Hastings Center Report*, 25, 6: 32-38.
- Dworkin, R. 1993. *Life's Dominion: An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Goffman, E. 1961. *Asylums: Essays on the social situation on mental patients and other inmates*. Chicago, IL: Aldine.
- Griffin, R. 2012. *Changing the Culture for Dementia Care*. Eau Claire, WI: ESI Health-Care – PHC Publishing Group.
- Hendriks, R. 2010. “Clownerie, demencie, en de articulatie van een gevoelig lichaam.” *Medische Antropologie*, 22: 293-319.
- Hendriks, R. 2012. “Tackling Indifference: Clowning, dementia, and the articulation of a sensitive body.” *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 31: 459-476.
- Hendriks, R., A. Hendriks, I. Kamphof, & A. Swinnen. 2013. *Delen in demencie; onderzoeksreflecties*. Maastricht: FASoS.
- Hertogh, C., M de Boer, R.-M. Dröes, & J. Eefsting. 2007. “Would We Rather Lose Our Life than Lose Our Self? Lessons from the Dutch debate on euthanasia for patients with dementia.” *The American Journal of Bioethics*, 7, 4: 48-56

36. Hier mist de miMakker immers het overzicht, terwijl bijvoorbeeld familieleden van de bewoner doorgaans het clownsicht ontberen. Clownsdocent Titia Brassé (Interview, Geleen, 10 April 2015) legt uit dat zij om draagvlak te creëren steeds meer informatieavonden verzorgt en uitleg geeft aan familieleden over het werk dat zij doet. De bewoners die zij bezoekt hebben een hulpvraag die is vastgelegd in een zorgplan waar brede overeenstemming over wordt gezocht. In de praktijk zal zij een bewoner zonder expliciete hulpvraag die contact zoekt niet negeren, maar als het kan wordt altijd de dialoog met familie gezocht.

- Hughes, J., S. Louw, & S. Sabat. 2006. "Seeing whole." In *Dementia. Mind, meaning and the person*, J. C. Hughes, S. J. Louw, & S. R. Sabat, red., 1-39. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, J., S. Louw & S. Sabat, red. 2006. *Dementia. Mind, meaning and the person*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaworska, A. 1999. "Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's patients and the capacity to value." *Philosophy and Public Affairs*, 28, 2: 105-138.
- Kamphof, I. 2012. *Iedereen voyeur. Kijken en bekeken worden in de 21ste eeuw*. Zoetermeer/ Kalmthout: Klement-Pelckmans.
- Kitwood, T. 1990. "The Dialectics of Dementia: With particular reference to Alzheimer's disease." *Ageing and Society*, 10: 177-196.
- Kitwood, T. 1997. *Dementia Reconsidered. The Person Comes First*. Buckingham, UK: Oxford University Press.
- Kitwood, T. & S. Benson, red. 2004. *The New Culture of Dementia Care*. London: Hawker.
- Kontos, P. 2005. "Embodied Selfhood in Alzheimer's Disease: Rethinking person-centred care." *Dementia*, 4, 4: 553-570.
- Koppelman, E. 2002. "Dementia and Dignity: Towards a new method of surrogate decision making." *The Journal of Medicine & Philosophy*, 27, 1: 65-85.
- Latour, B. 2004. "How to Talk About a Body? The normative dimension of Science Studies." *Body & Society*, 10, 2-3: 205-229.
- Lee, H. & T. Adams, red. 2011. *Creative Approaches in Dementia Care*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Pols, J. 2005. "Enacting Appreciations: Beyond the patient perspective." *Health Care Analysis*, 13: 203-221.
- Rauh, J. 2013. *Persoonlijke aantekeningen*. Rosmalen.
- Raviv, A. 2013. "Humor in the 'Twilight Zone': My work as a medical clown with patients with dementia." *Journal of Holistic Nursing*, 32: 226-231.
- Raw, A., S. Lewis, A. Russell, & J. Macnaughton. 2012. "A Hole in the Heart: Confronting the drive for evidence-based impact research in arts and health." *Arts & Health: An International Journal for Research, Policy and Practice*, 4, 2: 97-108.
- Robb, D. red. 2007. *Clowns, Fools and Picaro's. Popular Forms in Theatre, Fiction and Film*. Amsterdam & New York: Rodopi.
- Sabat, S. & R. Harré. 1992. "The Construction and Deconstruction of the Self in Alzheimer's Disease." *Ageing and Society*, 12, 443-461.
- Schermer, M. 2003. "Dementie en het levensverhaal: de balans tussen verleden en heden." *Ethiek & Maatschappij*, 6, 2: 67-80.
- Schermer, M. 2007. "Nothing but the truth? On truth and deception in dementia care." *Bioethics*, 21: 13-22.
- Simonds, C. & B. Warren. 2004. *The Clown-Doctor Chronicles*. Amsterdam/ New York: Rodopi.

- Spitzer, P. 2011. "LaughterBoss™." In *Creative Approaches in Dementia Care*, H. Lee & T. Adams, red., 32-53. Houndsmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stichting miMakkus, *Memo Clowns competenties*. Eindhoven: Stichting miMakkus.
- Stichting miMakkus, *Memo Rapportage*. Eindhoven: Stichting miMakkus.
- Swinnen, A. 2014. "Healing words: A study of poetry interventions in dementia care." *Dementia*, pii: 1471301214560378.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*. New York/ London: Routledge.
- Warren, B. 2008. "Healing Laughter: The Role and Benefits of Clown-Doctors Working in Hospitals and Healthcare." In *Using the Creative Arts in Healthcare and Therapy*, B. Warren, red., 213-228. London & New York: Routledge.
- Warren, B. & M. Spitzer. 2011. "Laughing to Longevity – The Work of Elder Clowns." *The Lancet*, 378: 562-563.
- Wintels, S., van Oorsouw, W., Hendriks, R. & Embregts, P. 2014. *miMakkus; belevingsgerichte zorg met behulp van clownerie voor mensen met een ernstige verstandelijke beperking*. Gennep: Stichting Dichterbij.





# Op zoek naar morele illusies

Stijn Bruers<sup>1</sup>

**Abstract – Looking for Moral Illusions.** Perceptual illusions and cognitive distortions are proof that our spontaneous intuitive judgements are not always trustworthy. In this article I will use the paradigmatic example of a visual illusion developed by Müller-Lyer in order to develop a method for identifying illusions, without thereby referring to the existence of an objective world of primary qualities or factual properties. This method will also enable us to identify moral illusions – persistent moral intuitions that are at odds with a coherent system of backing intuitive judgements and ethical principles.



Perceptuele illusies zijn perceptuele ervaringen die inconsistente oordelen genereren. Een paradigmatisch voorbeeld is de Müller-Lyer optische illusie waar twee lijnsegmenten verschillende lengtes lijken te hebben (Müller-Lyer 1889). Onze oordelen en beslissingen zijn kwetsbaar voor cognitieve illusies, vertekeningen en vooroordelen (Pohl 2004). Daarom kunnen we verwachten dat er ook morele illusies bestaan: hardnekkige maar onjuiste intuïtieve morele oordelen.

Het idee van morele illusies is niet nieuw. Sir David Ross (1930) vergeleek onze morele overtuigingen of intuïties met zintuiglijke waarnemingen: de morele intuïties zijn de basisgegevens van de ethiek, net als de zintuiglijke waarnemingen de basisgegevens zijn van de natuurwetenschappen. Maar hij merkte op: “Net zoals sommige van de laatste wellicht als illusie moeten worden afgewezen, zo ook sommige van de eerste; maar zoals die laatsten worden afgewezen als ze in strijd zijn met andere, nauwkeuriger zintuiglijke waarnemingen, zo worden de eersten afgewezen als ze in conflict zijn met andere overtuigingen die beter de test der reflectie doorstaan” (Ross 1930, 41).

---

1. Stijn Bruers (1981) is doctor in de wetenschappen (theoretische natuurkunde en ecologie, KULeuven), doctor in de moraalwetenschappen (dierenethiek, UGent) en projectverantwoordelijke ecologische voetafdruk bij Ecolife vzw. Als activist zet hij zich reeds vele jaren in voor mens, dier en natuur. Zo is hij als vrijwilliger betrokken bij verschillende organisaties die werken op het vlak van ecologie, mensenrechten, dierenrechten, sociale rechtvaardigheid, vrede en natuurbescherming. Stijn was de eerste Belg die met Sea Shepherd meevoerde in Antarctica om te strijden tegen de illegale Japanse walvisjacht. Verder geeft Stijn regelmatig voordrachten en schrijft hij artikelen en boeken over milieufilosofie en ethiek. Website: <https://stijnbruers.wordpress.com/>

Zeventig jaar later, wanneer wetenschappers en filosofen meer en meer geïnteresseerd werden in de neurobiologie van de moraal, verscheen de idee van morele illusies en de analogie met optische illusies opnieuw op het toneel. Zo verklaarde bijvoorbeeld Sam Harris dat het verschil in morele afkeuring tussen martelen van een vermoedelijke terrorist (om de locatie te vinden van een bom die op het punt staat honderden personen te doden) en onbedoelde nevenschade (*collateral damage*) in een oorlog een morele illusie is: “Ik geloof dat we hier stuiten op een ethische illusie – analoog aan de perceptuele illusies die zodanig interessant zijn voor wetenschappers die de visuele banen in de hersenen willen bestuderen. De volle maan aan de horizon is niet groter dan de volle maan als die recht boven ons staat, maar ze lijkt wel groter, om redenen die nog onbekend zijn voor neurowetenschappers” (Harris 2004, 198).

In dit artikel probeer ik een stap verder te gaan dan de loutere suggestie dat morele illusies zouden kunnen bestaan. Twee cruciale vragen moeten worden opgelost:

1. wat bedoelen we met een onjuist moreel oordeel? en
2. hoe gaan we dergelijke morele illusies opsporen, als ze bestaan?

In dit artikel beargumenteer ik in welke richting we kunnen beginnen zoeken naar antwoorden op deze twee vragen. Ik zal dit doen door te wijzen op interessante analogieën tussen de Müller-Lyer optische illusie en twee hypothetische morele illusies: het tramdilemma (Thomson 1985; Kamm 2007) en groepsdiscriminatie.

Ik maak doelbewust gebruik van de analogie van de optische illusie, om ons meteen te confronteren met de eerste vraag van hierboven: de lengtes in de Müller-Lyer figuur zijn ‘primaire kwaliteiten’, d.w.z. feitelijke, objectieve eigenschappen van de wereld. Een correspondentietheorie van de waarheid zegt nu dat ons oordeel over de lengtes ofwel juist is ofwel fout, afhankelijk van of de lengtes in de figuur objectief (‘in werkelijkheid’) gelijk zijn of niet.

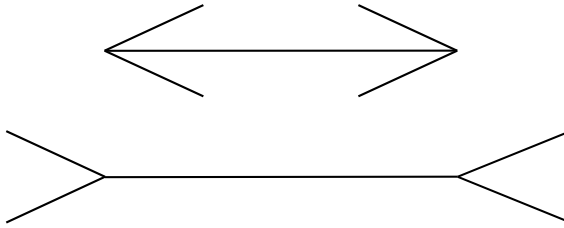
Echter, in de ethiek geloven morele niet-cognitivisten niet dat morele oordelen ware of onware feiten over een objectieve morele wereld uitdrukken. Een eenvoudige correspondentietheorie van de waarheid is daarom niet van toepassing als het gaat om morele oordelen. Dat is de reden waarom ik in de volgende paragraaf de onjuistheid van ons oordeel in de Müller-Lyer illusie aantoon aan de hand van een coherentistische benadering van de waarheid, waarbij ik elke verwijzing naar objectieve morele feiten vermijd. Ik zal alleen gebruik maken van onze intuïties als uitgangspunten. Met deze intuïties construeer ik een samenhangend, coherent systeem in reflectief evenwicht (Rawls 1971). Het toevoegen van enkele achtergrondtheorieën uit de psychologie versterkt de coherentie tot een breed reflectief evenwicht (Daniels 1979). Met andere woorden: ik stel een methode voor om

optische illusies op te sporen die we kunnen gebruiken, zelfs als we in een geconstrueerde *virtual reality* zouden leven waar de lijnstukken in de Müller-Lyer figuur niets meer zijn dan subjectieve, virtuele indrukken.

## De Müller-Lyer optische illusie

Als paradigmatisch voorbeeld van een optische illusie kunnen we de Müller-Lyer illusie nemen (Müller-Lyer 1889). Deze figuur bestaat uit twee horizontale lijnstukken, met naar binnen en naar buiten wijzende pijlpunten op de uiteinden (zie figuur). Het lijnstuk met de naar buiten wijzende pijlpunten lijkt kleiner dan het andere lijnstuk. Met andere woorden: onze perceptuele intuïtie is van oordeel dat de onderste horizontale lijn langer is dan de bovenste.

Figuur 1: de Muller-Lyer optische illusie



Maar hoe weten we eigenlijk dat deze intuïtie een illusie is, zonder te verwijzen naar een objectieve realiteit van de figuur? We mogen niet veronderstellen dat we directe kennis van deze objectieve werkelijkheid kunnen krijgen, want we moeten een methode hebben die ook geschikt is om in de ethiek toegepast te worden. Om tegemoet te komen aan de positie van morele niet-cognitivisten (en ons dus niet te beperken tot een naturalistische meta-ethische positie) is het beter niet te verwijzen naar een objectieve realiteit. De methode mag dus niet verwijzen naar een wereld van morele feiten.

De benadering die ik voorstel is gebaseerd op coherentisme en is een eenvoudig voorbeeld van hoe de methode van reflectief evenwicht werkt. Het vertrekpunt zijn intuïties in plaats van objectieve feiten. Die intuïties zijn als het ware input data voor de constructie van een coherent systeem. Eerst moeten we al onze meest evidente intuïties over meetkunde expliciet maken. Als intuïties onderling inconsistent zijn, houden we de sterkste en elkaar onderling ondersteunende intuïties over. Deze resterende intuïties worden vertaald in algemene principes. De hardnekkige intuïties die niet compatibel zijn met dit sterk samenhangend systeem van principes, zijn dan illusies.

In de Müller-Lyer figuur hebben we drie intuïties. Ten eerste is er de *perceptie van ongelijke lengten* van de horizontale lijnstukken.

Een tweede, sterke intuïtie zegt dat de lengte van een meetlat niet verandert wanneer ze wordt verschoven. Dit lijkt vanzelfsprekend, maar het is onmogelijk om met andere argumenten dit idee te bewijzen<sup>2</sup>, dus daarom is dit een fundamentele optische (of geometrische) intuïtie. Deze intuïtie kan worden uitgedrukt in het zeer belangrijke geometrische principe van de *translatie-invariantie*. Dit is een universeel principe dat geldt voor *alle* meetlatten en *alle* verschuivingen in *alle* richtingen. Dus het moet ook gelden voor de Müller-Lyer figuur. Wij aanvaarden dit principe als vanzelfsprekend, hoewel het mogelijk is om hypothetische werelden of complexe geometrische systemen te bedenken waar translatie-invariantie niet geldig is (wiskundigen hebben reeds vele contra-intuïtieve geometrische systemen geconstrueerd: bv. projectieve, gekromde en zelfs niet-commutatieve geometrieën).

Een derde intuïtie zegt dat de lengte van een lijnstuk niet afhangt van de aanwezigheid van andere lijnen rondom. Deze intuïtie kan worden uitgedrukt in het zeer belangrijke principe van *context onafhankelijkheid*. Ook dit is een universeel principe: de pijlpunten in de Müller-Lyer figuur zijn de ‘context’, en de bewering is dat lengtes *altijd* onafhankelijk zijn van *eender welke* andere geometrische objecten rondom. Dit principe van context onafhankelijkheid is ook gerelateerd aan een intuïtieve afkeer van *willekeur* en *kunstmatigheid* (of ingewikkeldheid).

Willekeur heeft twee aspecten: een verticale en een horizontale. *Verticale willekeur* zegt dat het arbitrair is om te beweren dat lengtes van lijnstukken worden beïnvloed door ‘vierbenige’ figuren (twee pijlpunten met elk twee benen) in plaats van ‘N-benige’ figuren of lijnstukken met andere objecten dan pijlpunten (bijv. lijnstukken met cirkels in plaats van pijlpunten). *Horizontale willekeur* zegt dat het willekeurig is dat binnen de klasse van vierbenige figuren, de lengte van een lijnstuk afneemt wanneer de pijlpunten naar buiten wijzen in plaats van naar binnen. Vergelijk deze dubbele willekeur met een klerkast met daarin verticaal gerangschikte lades. Verticale willekeur is de willekeur om bv. de derde lade met broeken te selecteren. Horizontale willekeur zegt dat in deze derde lade, het arbitrair is om de bruine broek in plaats van de blauwe nemen.

Kunstmatigheid zegt dat de invloed van de hoeken van de pijlpunten op de lengte van een lijnstuk een geometrische regel genereert die veel te ingewikkeld en vergezocht is. Deze kunstmatigheid introduceert een vaagheid: wat gebeurt er als we geleidelijk de hoeken van de pijlpunten openen? Hoe zou dat de lengte van de

2. Met ‘verder argument’ bedoel ik een argument op basis van een ander fundamenteel principe of intuïtie. Natuurlijk moet de intuïtie van translatie-invariantie in een specifieke situatie stroken met gelijkaardige intuïties in andere specifieke situaties, maar deze vorm van samenhang is niet wat ik bedoel met een ‘verder argument’.

horizontale lijnstukken beïnvloeden? Dergelijke mysterieuze invloed lijkt kunstmatig.

De twee principes van de translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid impliceren dat we twee instrumenten kunnen gebruiken: een meetlat en iets om de pijlpunten af te dekken of uit te wissen. Met deze instrumenten kunnen we duidelijk zien dat beide horizontale lijnstukken een gelijke lengte hebben. Onze twee principes zijn samenhangend in de zin dat ze tot hetzelfde oordeel komen. Maar ze zijn wel in tegenspraak met het eerste intuïtieve oordeel over de verschillende lengtes van de horizontale lijnen.

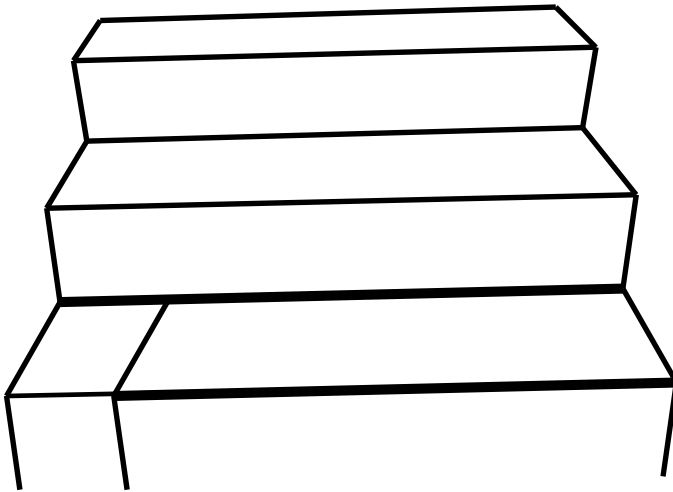
We hebben nu twee opties. 1) We kunnen twee van onze sterkste en coherente intuïties (translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid) opgeven en proberen een consistent geometrisch systeem te construeren zonder die twee principes, om onze intuïtie dat de horizontale lijnstukken verschillende lengtes hebben te redden. Zoals wiskundigen een aantal zeer exotische geometrische systemen kunnen construeren, is deze strategie niet per se onmogelijk. Maar iedereen is het erover eens dat een dergelijke procedure om een nieuwe geometrische systeem uit te vinden heel moeilijk zou zijn, en het resulterende geometrische systeem zal zeer kunstmatig lijken. 2) Dus een tweede optie is om te erkennen dat onze intuïtie over de lengte van de horizontale lijnstukken verkeerd is. De intuïtie verdwijnt niet maar ze heeft een hardnekkige cognitieve ondoordringbaarheid (Pylyshyn 1999), wat ze tot een echte illusie maakt.

De meeste personen geven automatisch de voorkeur aan de laatste optie, omdat de combinatie van de intuïties van de translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid zeer sterk is, en we ze niet zo gemakkelijk wegwerpen. Translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid genereren een samenhangend systeem in smal reflectief evenwicht (Daniels 1979). Aan dit coherente systeem kunnen we wat achtergrondtheorieën toevoegen om te komen tot een breed reflectief evenwicht. Twee achtergrondtheorieën hebben betrekking op de psychologie en antropologie.

Het toevoegen van kennis over het onderliggende psychologische mechanisme genereert meer bewijs dat we te maken hebben met een optische illusie. We weten dat de Müller-Lyer illusie wordt gecreëerd door onze hersenen om een 2D-beeld op het netvlies te vertalen naar een 3D-visie. Twee objecten van gelijke fysieke lengte kunnen verschillende beelden op ons netvlies projecteren, als het ene object verder weg is dan het andere. Onze hersenen corrigeren voor dit verschil in grootte. Het mechanisme is dus perspectiefaanpassing: we leven in een 3D-wereld en daarom zijn onze hersenen getraind om 3D-aanpassingen te maken van 2D-beelden. Soms werkt het mechanisme misleidend, zoals bij het kijken naar de 2D Müller-Lyer figuur.

Wat er eigenlijk gebeurt, kan worden omschreven als een psychologische heuristiek (Kahneman & Shane 2002). Heuristieken zijn intuïtieve, efficiënte vuistregels die worden toegepast wanneer we geconfronteerd worden met complexe problemen. Ze werken door een proces van attribuutsubstitutie: een doelattribuut dat complex is voor onze hersenen (een vraag of probleem dat moeilijk is te beantwoorden, berekenen of begrijpen) wordt (onbewust) gesubstitueerd door een heuristisch attribuut dat gemakkelijker is te berekenen. Kahneman (2003) stelde dat sommige optische illusies worden gegenereerd door heuristische attribuutsubstituties. De volgende afbeelding van een trap kan dat verduidelijken.

Figuur 2: de Muller-Lyer optische illusie in een trap



In 3D weten we dat elke trede dezelfde afmetingen heeft, zodat elke horizontale lijn dezelfde lengte heeft in een 3D-wereld. Maar in 2D hebben de lijnen duidelijk verschillende lengtes. Nu zien we deze afbeelding in 2D, en de taak is het bepalen van de lengtes van de twee dikke horizontale lijnen van de onderste trede. Deze lengtes vormen het doelattribuut. Maar wat doen onze hersenen? We nemen vaak de trap, zodat onze hersenen geoefend zijn in het bepalen van afmetingen van objecten in 3D. Afmetingen in 3D zijn dus voor onze hersenen gemakkelijk te bepalen, en onze hersenen gebruiken ze onbewust als heuristische attributen om afmetingen in 2D-afbeeldingen te bepalen. Zo worden onze oordelen van lengtes in 2D-afbeeldingen vervormd: de lengtes van de twee dikke lijnen zijn in feite gelijk. Maar in een 3D trap is de onderste dikke lijn veel korter, dus dat is waarom ze korter lijkt.<sup>3</sup>

3. Voor een gedetailleerde uitleg van deze illusie, gebaseerd op het mechanisme van tijdsachterstand, zie Changizi e.a. (2008).

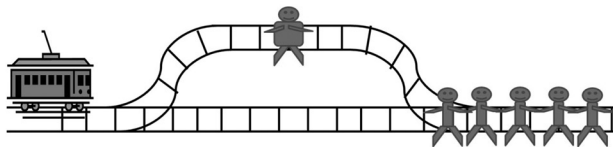
Een tweede achtergrondtheorie verwijst naar de antropologie. Interessant is dat de Müller-Lyer illusie niet aangeboren is. Antropologische studies hebben aangetoond dat de illusie cultureel afhankelijk is (Segall 1963, Ahluwalia 1978). In het bijzonder zijn sommige inheemse volkeren (die niet in een omgeving wonen met rechte randen van huizen, tafels en trappen) minder vatbaar voor deze optische illusie. Dus als zij andere oordelen hebben over de lengtes van de lijnstukken, wie heeft er dan gelijk? Dit is een extra aanwijzing of bewijs dat we inderdaad te maken hebben met een optische illusie.

Twee principes die samenhangen met elkaar, aangevuld met achtergrondtheorieën over het psychologisch mechanisme en de culturele relativiteit, vormen samen heel wat bewijs voor de bewering dat de Müller-Lyer figuur een optische illusie is. Het enige tegenbewijs is dat de illusie niet gewoon verdwijnt nadat we de lengtes gemeten hebben en erover hebben nagedacht. Foutieve intuïties kunnen erg hardnekkig (cognitief ondoordringbaar) zijn.

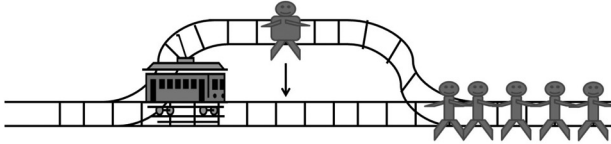
We hebben gezien hoe we een illusie kunnen opsporen in het geval van de Müller-Lyer figuur, zelfs als we geen directe toegang tot een objectieve werkelijkheid zouden hebben. We kunnen een aantal basisoordelen, uitgangspunten of intuïties gebruiken en vertalen naar principes zoals translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid. De onderliggende intuïties achter deze principes hebben geen verdere rechtvaardiging. Dit zijn principes die wij moeten accepteren.

## Voorbeeld 1: het tramdilemma

Neem het bekende tramdilemma (Thomson 1985): een tram raast in volle vaart naar vijf personen op het hoofdspoor. Je kunt die vijf personen redden door aan een hendel te draaien waardoor de tram naar het kort zijspoor gestuurd wordt. Dit korte zijspoor buigt terug naar het hoofdspoor, maar op dit zijspoor is een zware persoon die zwaar genoeg is om de tram te blokkeren. Indien die zware persoon er niet was geweest, zou de tram terug naar het hoofdspoor rijden en alsnog de vijf personen doden. Samengevat: niets doen resulteert in de dood van vijf personen, handelen (de hendel overhalen) resulteert in de dood van een zware persoon.



Er is een gelijkaardig dilemma: stel dat je zo lang aarzelde, dat de tram reeds de eerste splitsing passeerde en op weg is naar de vijf personen. Het plan om de wissel over te halen zal niet meer werken. Maar het zijspoor loopt over een brug boven het hoofdspoor. Dus je kunt de tram nog wel stoppen door op de zware persoon van de brug te duwen om de tram op het hoofdspoor te blokkeren. Zou je de zware persoon duwen om de vijf anderen te redden?



Volgens psychologische studies (Hauser e.a. 2008) antwoorden ongeveer 50% van de ondervraagden dat men de wissel in het eerste dilemma mag overhalen, terwijl slechts 10% aangeeft dat men de zware persoon van de brug mag duwen in het tweede dilemma. Een tweede studie (Waldmann & Dieterich 2007) gaf vergelijkbare resultaten. Respondenten konden de toelaatbaarheid van de handeling beoordelen op een schaal van 1 (zeker niet toegestaan) tot 6 (zeker toegestaan). Het dilemma met de wissel kreeg een gemiddelde beoordeling van 4,8, dus de actie (de wissel overhalen) is eerder toegestaan. Maar het tweede brugdilemma kende een gemiddelde score van slechts 3,7, relevant lager dan het eerste dilemma.

In beide dilemma's wordt de zware persoon gebruikt als louter middel, als een menselijk schild of tramblokkeerder, om de vijf personen op het hoofdspoor te redden. Zonder de zware persoon op het zijspoor zou men de vijf anderen niet kunnen redden. Het enige verschil tussen de twee dilemma's is de positie van de tram: vóór of achter de eerste splitsing. Dit beïnvloedt de 'plaats van interventie' (Waldmann & Dieterich 2007) in de causale keten. In het brugdilemma wordt het slachtoffer (de zware persoon) naar het gevaar (de tram) gestuurd, terwijl in het eerste dilemma het gevaar naar het slachtoffer wordt gestuurd. De 'plaats van interventie' in het brugdilemma ligt dus bij de persoon op het zijspoor. Het sturen van het slachtoffer naar de tram betekent dat het traject van het slachtoffer direct wordt beïnvloed. Anderzijds, de wissel overhalen in het eerste dilemma betekent dat de interventie plaatsgrijpt bij de dreiging. Het sturen van de tram naar het zijspoor betekent dat het traject van het gevaar direct wordt beïnvloed (en het traject van het slachtoffer wordt indirect beïnvloed, omdat de dreiging uiteindelijk het slachtoffer zal raken).

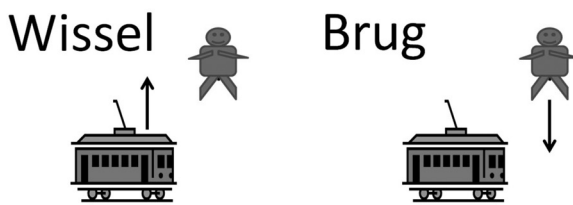


## Morele illusies in het tramdilemma

Is de morele intuïtie in de tramdilemma's een illusie? Om te laten zien dat het een morele illusie (zoals werd geïnsinueerd door Unger 1996, 101), presenteer ik (net als bij de optische illusie) twee argumenten gebaseerd op sterke morele intuïties, en een extra argument gebaseerd op kennis van het onderliggend psychologisch mechanisme.

Het eerste argument is gebaseerd op een vorm van translatie-invariantie. We moeten kijken naar wat constant blijft als we van het wisseldilemma overgaan naar het brugdilemma. In de Müller-Lyer optische illusie hebben we gezien dat de lengte van een meetlat een intrinsieke eigenschap is die constant blijft wanneer we de meetlat verschuiven van het bovenste naar het onderste lijnstuk in de figuur. De lengte van een meetlat verandert niet. In de tramdilemma's blijft er ook een intrinsieke en moreel relevante eigenschap constant als we van het eerste naar het tweede dilemma verschuiven: de morele status van een individu is een intrinsieke en moreel relevante eigenschap die niet verandert als het eerste dilemma overgaat in het tweede (dus als de tram voorbij de eerste splitsing rijdt). De morele status is onafhankelijk van de situatie. Dit lijkt vanzelfsprekend, maar is in feite een sterke intuïtie die wij accepteren. Nu kan deze morele status bestaan uit verschillende dingen, zoals het recht om te leven en het recht om niet te worden gebruikt als louter middel. Dit zijn rechten die personen hebben, ongeacht de situatie. Belangrijker nog: we hebben een sterke intuïtie dat de morele status (de rechten) van een individu niet verandert wanneer de plaats van interventie in de causale keten verandert. De morele status van een slachtoffer is niet hoger wanneer de plaats van interventie bij het slachtoffer ligt in plaats van bij het gevaar.

Het tweede argument is gebaseerd op contextonafhankelijkheid. In de Müller-Lyer illusie kunnen we de irrelevante eigenschappen, zoals de pijlpunten, afdekken of uitgommen om de gelijkheid van de lengtes aan te tonen. Kijken we naar de twee tramdilemma's, wat is dan de irrelevante context die we moeten uitwissen? Het enige relevante aspect is de botsing tussen de tram en het slachtoffer. Waar deze botsing plaatsvindt, is niet relevant. Dus laten we gewoon de tramsporen en alle andere dingen in de omgeving uitwissen. Wat overblijft is een geheel lege ruimte met daarin enkel de tram en het slachtoffer (de zware persoon). In het wisseldilemma wordt de tram omhoog gestuurd richting de zware persoon. In het brugdilemma wordt de zware persoon naar beneden gestuurd richting de tram.



In de Müller-Lyer illusie hebben we een relatie gezien tussen contextonafhankelijkheid en een afkeer voor willekeur. In het tramdilemma, is er ook een vorm van (horizontale) willekeur: het is arbitrair om te zeggen dat het sturen van A naar B moreel erger is dan het sturen van B naar A. Omdat er geen absoluut referentiepunt is (we hebben alle irrelevante context uitgewist), zegt het principe van relativiteit dat beide situaties in feite gelijk zijn. Volgens Unger (1996, 101) is dit verschil tussen het sturen van een slachtoffer naar een gevaar versus een gevaar naar een slachtoffer sturen een vorm van foutieve 'protofysica', wat in strijd is met de relativiteitstheorie in de natuurkunde. Dit toont dat het verschil tussen de twee situaties louter door de irrelevante context wordt bepaald. Maar natuurlijk is dit argument ook gebaseerd op een (sterke) intuïtie over wat de context is en wat moreel (ir)relevant is. De positie van de tramsporen is niet moreel relevant. De enige relevante aspecten zijn de relatieve posities van het gevaar en het slachtoffer, omdat die de botsing bepalen.

Een derde aanvullend argument is gebaseerd op een achterliggend psychologisch mechanisme. Dit mechanisme wordt duidelijk uitgelegd door Waldmann en Dieterich (2007). Hun begrip 'interventiebijziendheid' geeft al aan dat we te maken hebben met iets in ons moreel oordeelvermogen dat niet goed functioneert. Wanneer de plaats van interventie bij het gevaar ligt, zoals in het wisseldilemma, richt onze aandacht zich tot het gevaar, en alle personen (op het hoofdspoor en het zijspoor) gelden dan als achtergrond. Dus vanuit het perspectief van het gevaar (de tram) zijn alle personen gelijk en is het gemakkelijker om consequentialistische berekeningen te maken en het aantal te redden levens te tellen. Maar als de plaats van interventie bij het slachtoffer ligt (de zware persoon op het zijspoor), dan is ook onze aandacht bij dat slachtoffer. De andere vijf personen op het hoofdspoor zijn nu deel van de achtergrond. En de interventiebijziendheid geeft aan dat het moeilijk is om die personen op de achtergrond volledig in rekening te brengen. Als gevolg van die bijziendheid zien we hun morele status niet zo duidelijk, in vergelijking met de status van het slachtoffer op het zijspoor. Dit vertekent onze consequentialistische afwegingen. In het brugdilemma hebben we de neiging ons te richten op het lot van het slachtoffer, en verwaarlozen we de dood van de personen op het hoofdspoor. Deze focus op het slachtoffer (de plaats van interventie), resulteert in een verwaarlozing van andere

personen op de achtergrond. Deze vijf mensen op de achtergrond lijken te ontbreken (ze zijn ver weg in de causale keten).

Kortom, de algemene hypothese is dat mensen de neiging hebben zich te richten op de causale paden van bedreigingen of slachtoffers als doelwit van een interventie en dat ze andere causale processen negeren die zich buiten deze focus, in de achtergrond, bevinden. (...) We beweren niet dat in geval van interventiebijziendheid mensen volledig blind zijn voor de slachtoffers op de achtergrond (dat wil zeggen, de dood van de vijf personen). We zeggen eerder dat als gevolg van een aandachtsfocus over de gevolgen van interventies, mensen die de moraliteit van opties evalueren slachtoffers in de achtergrond een lager gewicht toekennen dan slachtoffers in het aandachtsgebied. (Waldmann & Dieterich 2007, 249)

Interventiebijziendheid kan ook worden beschouwd als een generalisatie van situaties met een dichtbij en persoonlijk contact (Greene 2008). Mensen oordelen negatief over het duwen van de zware persoon van de brug, omdat dat een vorm van dichtbij en persoonlijk geweld is. Maar stel dat in het brugdilemma men niet de zware persoon persoonlijk hoefde te duwen, maar dat men op een knop kon drukken die de brug laat omkantelen en zo de zware persoon voor de tram werpt. Er is niet langer een persoonlijk contact, maar nog steeds is er een zekere directheid.

Met de bovenstaande argumenten kunnen we besluiten dat het verschil tussen het sturen van een gevaar naar een slachtoffer en het versturen van een slachtoffer naar een gevaar een morele illusie is. De morele irrelevantie van dit verschil werd al aangehaald door Fischer (1992) en Fischer & Ravizza (1994), maar nu hebben we een duidelijker beeld en kunnen we spreken van een morele illusie.

Het eerste tramdilemma wordt vaak aangehaald als een tegenvoorbeeld van een deontologisch louter-middel principe dat zegt dat iedereen een recht heeft om niet te worden gebruikt als louter middel (zie bijvoorbeeld Singer 2005; Scanlon 2008). Vele personen oordelen dat men in het wisseldilemma de zware persoon mag opofferen om de tram de blokkeren, hoewel diens deontologische recht daarbij dus wel geschonden wordt: het lichaam van de zware persoon wordt tegen diens wil in gebruikt als menselijk schild. Aanhangers van een consequentialistische ethiek verwijzen naar dit intuïtieve oordeel in het tramdilemma om te betogen dat het deontologische recht een morele illusie is. Maar uit het bovenstaande onderzoek leren we iets interessants: de toelaatbaarheid in het tramdilemma is misschien zelf een morele illusie. En indien dit het geval is, dan is het deontologische recht misschien nog wel geldig. Dus de methode om morele illusies op te sporen zou het deontologische recht kunnen redden, en het tramdilemma kan

dan niet meer worden gebruikt om een deontologische ethiek te bekritisieren. Of het deontologische recht om niet te worden gebruikt als louter middel ook een morele illusie is, valt nog verder te onderzoeken.

## Voorbeeld 2: discriminatie als morele illusie

Laten we discriminatie definiëren als het veroorzaken van een nadeel bij een individu (of groep) ten opzichte van een ander individu (of groep), gebaseerd op een waardegeleden onderscheid tussen individuen (of groepen), waarbij dat onderscheid verwijst naar eigenschappen van de individuen (of groepen) die niet moreel relevant zijn in de betreffende situatie. Met andere woorden: een persoon A discrimineert B ten opzichte van C, als A gelooft (en handelt volgens dat geloof) dat B een lagere morele status heeft dan C (dus dat C volgens A meer rechten, voordelen of kansen moet hebben dan B), waar dit statusverschil gebaseerd is op eigenschappen van B en C die niet moreel relevant zijn of geen aanvaardbaar motief vormen voor de beslissingen en de handelingen van A.

Met morele status verwijs ik naar een intrinsieke, relatie onafhankelijke morele status, wat betekent dat relationele aspecten (nog) geen discriminatie vormen. Beschouw het brandende-huis-dilemma: ik moet kiezen tussen het redden van mijn kind of jouw kind. Ik geef de voorkeur aan mijn kind, want ik voel een sterkere verbinding of relatie met mijn kind dan met jouw kind. Mijn voorkeur (mijn partijdigheid) is geen discriminatie indien ik jouw keuze om jouw kind te redden zou tolereren. Maar als ik denk dat mijn kind een hogere morele status heeft onafhankelijk van mijn relatie met mijn kind, dan zou ik jouw keuze om iemand met een lagere morele status te redden niet tolereren, en dan wordt het wel discriminatie.

In dit artikel richt ik me op groepsdiscriminatie, wat betekent dat de moreel irrelevante eigenschappen verwijzen naar groepen. In de bovenstaande definitie behoort B tot de in-groep van A, terwijl C behoort tot de out-groep.

De Müller-Lyer optische illusie is een zeer verhelderende analogie van de morele illusie van groepsdiscriminatie. De twee horizontale lijnen in de figuur kunnen worden geïnterpreteerd als de morele status (of intrinsieke waarde) van respectievelijk een lid van de in-groep en een lid van de out-groep. De lengte van het lijnstuk stelt de morele status of waarde voor. We hebben dan de intuïtie dat de morele status van een lid van de out-groep lager is dan de morele status van een lid van de in-groep, net zoals we het spontane oordeel hebben dat het ene lijnstuk korter is dan het andere. Een oordeel dat de twee horizontale lijnen in het Müller-Lyer illusie ongelijk zijn, is vergelijkbaar met het morele oordeel van discriminatie.

De kleine lijnen (pijlpunten) stellen de moreel irrelevante eigenschappen voor: de dingen die iemands morele status niet zouden mogen beïnvloeden. Zo beïn-

vloedt de huidskleur het intuïtieve oordeel van racisten dat donkerkleurige mensen een lagere morele status hebben. Net zoals dergelijke moreel irrelevante criteria zijn de pijlpunten in de Müller-Lyerfiguur geometrisch irrelevant. Ze bepalen niet de lengtes van de twee horizontale lijnstukken.

Het breed reflectief evenwicht in de studie van de Müller-Lyer illusie betrof vier elementen: twee principes gebaseerd op sterke intuïties (contextonafhankelijkheid en translatie-invariantie), en twee achtergrondtheorieën uit de psychologie en antropologie. Dezelfde vier elementen treffen we aan in de studie van discriminatie.

## Contextonafhankelijkheid

Eén eigenschap wordt gedeeld door bijna alle optische illusies: de invloed van de context. In de Müller-Lyer figuur vormen de kleine pijlpunten de context. Het geometrische systeem dat we verkiezen, vereist een contextonafhankelijkheid, omdat de invloed van de context irrelevant en arbitrair is. Toch kan de context onze percepties en oordelen beïnvloeden. Dit kan ook het geval zijn met morele illusies zoals discriminatie. We kunnen daarom verwachten dat morele illusies kunnen worden herkend aan hun contextafhankelijkheid, en in het bijzonder aan de karakteristieke kenmerken van de context: willekeur en kunstmatigheid (ingewikkeldheid).

Het maken van een groepsonderscheid is geen triviale zaak. Net als bij de Müller-Lyer illusie is keuze van de in-groep willekeurig en vergezocht in zijn kunstmatigheid.

### *Verticale willekeur*

Ten eerste stuiten we vaak op een hiërarchie van groepen. Neem als voorbeeld religieuze discriminatie. Er bestaat een verticale hiërarchie van classificaties. Neem bijvoorbeeld een Benedictijn. Die behoort tot de groep van alle gelovigen, maar ook tot de Abrahamieten, de christenen, de katholieken, de rooms-katholieken en tot slot de Benedictijnen. De groep van gelovigen is het hoogste niveau in de hiërarchie. Deze groep kan op het tweede niveau onderverdeeld worden in groepen zoals de Abrahamieten en de Dharmische gelovigen. Op het derde niveau worden de Abrahamieten onderverdeeld in onder andere joden, christenen, moslims en rastafari's.

Als iemand christenen tegen moslims wil discrimineren, moet hij/zij aangeven waarom het derde niveau in deze hiërarchie zo belangrijk is. Als protestanten vechten tegen katholieken, moeten ze kunnen argumenteren waarom ze discrimineren op dat niveau in de verticale hiërarchie.

Speciësisme (Singer 1975) heeft een soortgelijk probleem van willekeur. Kijken we naar de biologische classificatie (taxonomie), dan behoor ik tot het koninkrijk der dieren, de stam van chordaten en gewervelde dieren, de klasse van de zoogdieren, de orde van de primaten, de infraorde van smalneusapen, de familie van mensapen, het geslacht *Homo*, de soort *Homo sapiens*, de ondersoort *Homo sapiens sapiens* en de etnische populatie van Europeanen. Er zijn verschillende genetische affiniteiten. Bij speciësisme is er verticale willekeur omdat het arbitrair is om te wijzen naar het niveau van de soorten in deze lijst van biologische categorieën. Ik ben net zo goed een smalneusaap als een mens.

### *Horizontale willekeur*

Na het selecteren van een willekeurig niveau in de verticale hiërarchie gaat discriminatie nog gepaard met een willekeurige selectie van de in-groep op dit niveau. Voorbeelden van deze horizontale willekeur zijn: het selecteren van de groep van islamitische Abrahamieten in plaats van andere Abrahamieten, of het selecteren van de groep van menselijke dieren (*Homo sapiens*) in plaats van andere dieren.<sup>4</sup>

### *Kunstmatigheid (ingewikkeldheid)*

Het geven van een definitie van de in-groep is vaak erg moeilijk. Neem zelfs een ogenschijnlijk simpele vraag als het verschil in sekse: hoe kunnen we de groep van mannen definiëren? Dit lijkt misschien simpel, maar hoe zit het met de verschillende soorten van transseksuelen en interseksuelen (die genitale ambiguïteit of gemengde chromosomale genotypes hebben)? Dergelijke vage grenzen verstoren het schijnbare vanzelfsprekende onderscheid tussen mannen en vrouwen, wat het afbakenen van een in-groep in een seksistische ideologie bemoeilijkt. En zelfs als we een complex geheel van eigenschappen zouden kunnen geven om de groep van mannen te definiëren, dan nog zou die morele relevantie erg vergezocht worden.

Hetzelfde geldt voor speciësisme. Eén van de vele definities van biologische soorten verwijst naar de mogelijkheid om vruchtbare nakomelingen te krijgen met andere leden. Maar waarom zou deze mogelijkheid relevant zijn bij het toekennen van rechten? Het is te vergezocht om te zeggen dat een wezen een hogere morele status heeft als zijn naaste familieleden (bv. ouders)<sup>5</sup> vruchtbare nakomelingen hadden kunnen krijgen met andere wezens. Het is oneerlijk dat een individu rechten krijgt omdat zijn ouders in staat zijn om iets te doen met

- 
4. Merk op dat de verwijzing naar intelligentie, rationaliteit of moreel redeneervermogen geen goede rechtvaardiging zijn voor het selecteren van de soort *Homo sapiens*, want sommige *Homo sapiens* (bv. mentaal gehandicapten) zijn even rationeel als sommige niet-menselijke wezens.
  5. Ik verwijs naar zijn naaste familieleden, omdat het individu zelf onvruchtbaar zou kunnen zijn.

anderen. Het is onrechtvaardig om een principe te hanteren waarbij niet-menselijke dieren gewoon de pech hebben om de verkeerde ouders te hebben. Rechten mogen niet afhankelijk zijn van toevallige empirische feiten.

Hoewel men zou kunnen denken dat mensen duidelijk gescheiden zijn van andere dieren, is er een potentieel vage grens net als bij interseksuelen en gemengde rassen. Ten eerste is het niet onwaarschijnlijk dat een mens-chimpansee hybride geboren kan worden, net zoals paard-ezel, leeuw-luipaard, kameel-lama, dolfijnen-orca en schapen-geiten hybriden kunnen bestaan. Ook een mens-dier chimeer (een individu dat bestaat uit genetisch verschillende cellen afkomstig van menselijke en niet-menselijke zygoten) is biologisch gezien niet onmogelijk. Chimeren kunnen variëren van 100% menselijk tot 100% niet-menselijk. Waar is dan de lijn te trekken van de mensheid? Ook de biologische mogelijkheid van genetische modificatie vervaagt de grens tussen soorten.

Natuurlijk bestaan mens-dier hybriden, chimeren en genetisch gemodificeerde mensachtige wezens (nog) niet, maar andere tussenvormen tussen mensen en niet-mensen hebben wel degelijk ooit bestaan. Een moderne *Homo sapiens* zou vruchtbare nakomelingen kunnen krijgen met een voorouder, die voorouder met een oudere voorouder, en zo gaan we verder omhoog langs een tak in de fylogenetische stamboom totdat we een gemeenschappelijke voorouder tegenkomen van een *Homo sapiens* met een andere soort. Dan dalen we de tak af naar die andere soort. Er is een continue keten van populaties die onze soort verbindt met een willekeurige andere soort. Er is geen punt in deze keten waar een individu plotseling ophoudt een *Homo sapiens* te zijn. Het vreemde is dat een vermeende hogere morele status van A (een *Homo sapiens*) vergeleken met D (een individu van een andere soort) sterk afhankelijk is van het toevallige feit dat de tussenvormen B en C zijn dood.

Al deze overwegingen vervagen de lijn tussen mensen en niet-menselijke dieren. De wetenschap zal nooit in staat zijn om criteria voor te stellen om te bepalen of wezens zoals voorouders, hybriden, chimeren en genetisch gemanipuleerde wezens 'mensen' zouden moeten heten, net zoals wetenschappers niet in staat zijn om te bepalen of zandkorrels een 'hoop' moeten worden genoemd. Speciësisen worden uitgedaagd door de vraag naar de morele status van grensvallen zoals hybriden, chimeren, voorouders en genetisch gemodificeerde mensachtige wezens, net als racisten en seksisten worden geplaagd door vage grenzen tussen rassen en seksen.

### *Het uitwissen van de context*

In de Müller-Lyer illusie werd de irrelevante context (de pijlpunten) gekenmerkt door willekeur, kunstmatigheid en vaagheid. Zoals een groepsonderscheid die-

zelfde eigenschappen heeft, kunnen we zeggen dat dit onderscheid onderdeel is van een irrelevante context. Als we de irrelevante context van groepen uitwissen, dan resulteert dat in een moreel individualisme zoals gedefinieerd door McMahan (2005) en Rachels (1990): de morele status van een individu is uniek bepaald door zijn/haar eigen specifieke kenmerken. Vandaar dat zijn/haar groepslidmaatschappen irrelevant zijn.

## Translatie-invariantie

In de Müller-Lyer illusie konden we een hulpmiddel gebruiken om van de ene positie naar de andere te verschuiven. Dit hulpmiddel, een meetlat, veranderde niet van lengte bij verschuivingen. Daarom is er translatie-invariantie. De analogie van de translatie-invariantie in de ethiek is onpartijdigheid. Empathie, evenals gedachte-experimenten zoals de sluier van onwetendheid (Rawls 1971) zijn mentale hulpmiddelen om van positie te verschuiven, om jezelf in de positie van iemand anders te plaatsen en te meten hoe sterk zijn of haar voorkeuren zijn, hoe belangrijk dingen zijn voor die andere persoon. Ethici moeten medeleven ontwikkelen als een morele deugd, net zoals meetkundigen de juistheid van de meetlaten moeten waarderen.

Net zoals lengte een inherente eigenschap is van een lijnstuk, zo is welzijn een waardevolle eigenschap van voelend wezens. Deze eigenschap is onafhankelijk van context zoals het hebben van een blanke huidskleur, het hebben van een mannelijke geslachtsorgaan, het hebben van menselijke genen, het hebben van tien vingers of het geloven in een specifieke religie.

Rawls (1971) beperkte het gedachte-experiment van de sluier van onwetendheid tot de rationele wezens (die een concept van het goede en een gevoel van rechtvaardigheid hebben). Maar dit gedachte-experiment kan nog onpartijdiger worden gemaakt door het toe te passen op alle entiteiten in het heelal, zoals voorgesteld werd door bijvoorbeeld Rowlands (1997). Stel je voor dat je een entiteit in het universum zou kunnen zijn, maar je weet niet wie of wat je zou kunnen zijn. Je zou een niet-bewust ding zonder welzijn kunnen zijn, of een bewust wezen. Hoe zou je willen worden behandeld? Als je een niet-bewust ding zou zijn, zou deze vraag niet relevant zijn voor jou, omdat niets jouw welzijn zou kunnen beïnvloeden (je hebt namelijk geen welzijn). Je zou niets ervaren en geen enkele voorkeur hebben voor iets. Je zou niet in staat zijn om iets erg te vinden of om iets te willen. Dit impliceert dus dat voor de voelende wezens, die wel een welzijn en een wil hebben, de behandeling wel relevant wordt. Want voor dat voelend wezen is diens welzijn belangrijk. Stel dat je moest kiezen tussen het behouden van je mentale vermogens of het behouden van je menselijk lichaam. Als je liever je mentale vermogens behoudt maar dan met een niet-menselijk lichaam, dan waar-



deur je het hebben van mentale vermogens boven het behoren tot een biologische categorie zoals de soort.

## Psychologische achtergrondtheorieën: cognitieve vertekeningen

### *In-groep-out-groep vertekening (bias)*

Psychologen hebben de mechanismen achter optische illusies zoals de Müller-Lyer illusie bestudeerd (Purves & Lotto 2002). Ook naar de psychologie van discriminatie werd veel onderzoek gedaan, met aandacht voor bijvoorbeeld stereotyperingen en vooroordelen (Whitley & Kite 2010). Groepsdiscriminatie is gebaseerd op een cognitieve vertekening: in-groep-out-groepsvertekening (Tajfel 1981; Whitley & Kite 2010) verwijst naar een patroon van het bevoordelen van leden van de in-groep boven leden van de out-groep. Deze bias bevat elementen zoals out-groep homogeniteit (Quattrone & Jones 1980; Rubin & Badaea 2012), het systematisch onderschatten van de verschillen tussen outgroepsleden. Net zoals bij racisme en seksisme hebben we ook in het geval van speciësisme een hoeveelheid psychologische kennis over vooroordelen, stereotyperingen en de invloed van taal en woorden (zie bijvoorbeeld Plous 2003).

### *Essentialisme*

Groepsdiscriminatie gebruikt ook een andere cognitieve vertekening: essentialisme. Volgens Gelman (2003) is een essentialistische overtuiging het geloof dat er voor elke natuurlijke categorie een (niet-waarneembare) essentiële eigenschap, substantie of kwaliteit bestaat die alle leden van die categorie met elkaar gemeen hebben. Die essentie zorgt ervoor dat alle leden er hetzelfde uitzien en zich hetzelfde gedragen. Het betekent dat er kenmerken zijn die alle elementen van een specifieke verzameling (bijvoorbeeld een soort of een ras) bezitten en elementen van andere verzamelingen niet bezitten. Alle elementen van deze verzameling kunnen dan nauwkeurig worden beschreven en gedefinieerd door deze kenmerken. De specifieke verzameling heeft dus een unieke definitie.

Verschillende studies toonden aan dat mensen een snelle (maar verkeerde) neiging hebben om entiteiten te categoriseren in termen van geëssentialiseerde groepen (Gil-White 2001). Volgens Gelman (2003) en vele andere psychologen beschrijven kinderen en volwassenen spontaan biologische entiteiten in essentialistische termen. Mensen (van verschillende culturen en achtergronden) denken automatisch dat biologische categorieën of rassen onzichtbare essenties hebben (Bloom 2010). Het is alsof onze hersenen zijn getraind in essentialistisch denken om groepen te categoriseren.

Vele filosofen die nadenken over het dierenvraagstuk zijn essentialisten door te verwijzen naar de mensheid (de menselijke soort) als een 'aard', het hebben van een 'substantiële natuur'.<sup>6</sup> Ook onze taal weerspiegelt essentialistisch denken dat mensen van dieren onderscheidt. Om de vreemdheid van dit automatische mensdenken te zien, kunnen we systematisch het woord 'mens' vervangen in bijvoorbeeld 'aap' of 'mensaap' en 'soort' in 'infraorde' of 'familie'. Wij zijn net zo goed apen als dat we mensen zijn, dus blijven de argumenten van essentialistische denkers even geldig als we van categorie veranderen. Bijvoorbeeld: de meeste (maar niet alle) mensen hebben rationaliteit, maar ook de meerderheid van de mensapen hebben rationaliteit. Ook de definitie van discriminatie wordt vaak automatisch beperkt tot de mensen (men definieert discriminatie vaak als: "een nadelige behandeling van een groep van mensen...").

Essentialisme in de biologie vindt zijn wortels ondermeer in oude filosofische stromingen (bijv. Platonisme) en in religies. Maar sinds Darwin is er een wetenschappelijke consensus die zegt dat er niets bijzonders is aan een soort. Het is gewoon een willekeurige abstracte indeling met zijn beperkingen en moeilijkheden (Rachels 1990). Ook racisten denken dat rassen of etnische groepen geëssentialiseerde natuurlijke groepen vormen, ook al is het nu bekend dat er geen essentie gekoppeld is aan een etnische groep of ras. Het feit dat een racist, seksist of speciësisist de neiging heeft om essenties toe te schrijven aan rassen, geslachten of soorten, betekent niet dat deze groepen daadwerkelijk zulke essenties hebben.

De biologie spreekt ons intuïtieve essentialistische denken tegen. Onze intuïties zijn niet altijd in lijn met de wetenschap. Het zien van een essentie in een willekeurige en abstracte (moeilijk te definiëren) verzameling van wezens is als het zien van een essentie in lijnstukken met naar buiten wijzende pijlpunten. Alleen eenvoudige rechte lijnstukken hebben een belangrijke essentie, want ze zijn primitieve geometrische objecten en kunnen op een unieke, eenvoudige manier worden gedefinieerd (bijvoorbeeld als de kortste afstand tussen twee punten). We construeren een meetkundige systeem met lijnen en niet met speciale complexe figuren met pijlpunten. Zo ook moeten we een ethiek construeren dat gebruik maakt van moreel relevante criteria (bijvoorbeeld welzijn), in plaats van met zeer complexe categorieën zoals rassen, geslachten en soorten.

## *Heuristieken*

Heuristieken (intuïtieve vuistregels) zijn een ander psychologisch mechanisme dat cognitieve vertekeningen kan genereren. De Müller-Lyerfiguur wordt gegenereerd door een heuristiek van attribuutsubstitutie, waar onze hersenen een moei-

6. Zie bijvoorbeeld Chappell 2011; Cohen 2001; zie ook McMahan 2005, en Tanner, 2006, voor meer referenties en een uitgebreide kritiek op het 'argument van soorten'.

lijk probleem oplossen door het probleem te vereenvoudigen (het doelattribuut te vervangen door een eenvoudiger heuristisch attribuut). Zo ook bestaan er morele heuristieken (Sunstein 2005). Groepsdiscriminatie zoals speciësisme kan worden worden opgevat als een morele heuristiek (Bruers 2013). Kort gezegd wordt in de speciësismeheuristiek een doelattribuut (het hebben van een mentale capaciteit zoals bv. rationeel denkvermogen) vervangen door een eenvoudiger heuristisch attribuut (het hebben van een menselijk uiterlijk). Dit heuristisch attribuut is voor ons vaak makkelijker op te sporen, omdat we goede patroonherkenningvaardigheden hebben die ons in staat stellen om snel te zien of iets een mens is.

## **Psychologische achtergrondtheorieën: cognitieve ondoordringbaarheid**

Een kenmerk van optische illusies is de cognitieve ondoordringbaarheid (Pylyshyn 1999): zelfs na het meten van de lengtes in de Müller-Lyerfiguur lijken ze nog steeds verschillend. De vraag is of schadelijke discriminatie een zelfde soort cognitieve ondoordringbaarheid heeft: weerspiegelen onze spontane, intuïtieve oordelen over de morele status van verschillende individuen nog een zekere discriminatie nadat we inzicht hebben verworven in bovenstaande argumenten van contextonafhankelijkheid en translatie-invariantie?

Misschien wel het beste wetenschappelijke bewijs dat discriminatie tot op zekere hoogte cognitief ondoordringbaar is, komt uit studies over impliciete associaties (Greenwald e.a. 1995; Devine 2001). De Impliciete Associatie Test (IAT) is een experiment om spontane impliciete attitudes die mensen hebben tegenover bijvoorbeeld rassen te meten. De reactiesnelheid wordt gemeten wanneer proefpersonen zo snel mogelijk paren van concepten met elkaar moeten associëren. Die concepten kunnen verwijzen naar rassen (bv. gezichten van zwarten en blanken) en waarden (bv. positieve en negatieve woorden zoals 'vreugde' en 'pijn'). Volgens IAT-studies hebben een heleboel mensen impliciete racistische attitudes, zelfs als die mensen een expliciete antiracistische houding hebben: ze kunnen expliciet zeggen dat ze tegen racisme zijn en dat ze geen waarde hechten aan het rassens onderscheid, hoewel ze kortere reactietijden blijken te hebben wanneer ze in de IAT zwarte mensen moeten associëren met negatieve waarden. Impliciete (onbewuste) vooroordelen en stereotypen kunnen dit verschil tussen expliciete en impliciete attitudes verklaren (Devine 2001).

Wat deze IAT-studies aantonen is een soort van cognitieve ondoordringbaarheid: zelfs als een racist alles leert over foutieve racistische vooroordelen en stereotypering en zelfs als hij of zij erkent dat racisme immoreel is (dat ras arbitrair, kunstmatig en niet moreel relevant is), verdwijnt zijn/haar impliciete negatieve houding ten opzichte van andere rassen niet zomaar.

## De antropologische achtergrondtheorieën: culturele relativiteit

We hebben gezien dat niet iedereen even gevoelig is voor de Müller-Lyerillusie (sommige inheemse mensen zijn niet vatbaar voor de illusie als ze opgroeien in een omgeving zonder rechte lijnen van tafels en trappen). Hoewel de in-groep-out-groep waardeoordelen intuïtief opduiken, tonen verschillende studies (Kurzban e.a. 2001; Cosmides e.a. 2003) aan dat de keuze van de in-groep (bijvoorbeeld op basis van ras) niet aangeboren is, maar cultureel afhankelijk is en kan worden beïnvloed of gewijzigd. Net zoals mensen die opgroeien in een omgeving met huizen, trappen en tafels vaak rechte randen zien en daardoor optische intuïties over lengtes van lijnstukken in zich opnemen, zo nemen mensen die opgroeien in een racistische samenleving de racistische ideologie in zich op en beginnen hun groepsonderscheid als natuurlijk te ervaren. De aanleg voor een dergelijk assimilatieproces, bv. de neiging tot het maken van een groepsonderscheid, is misschien wel natuurlijk (aangeboren), maar het resultaat is dat niet: het intuïtieve oordeel wie er dan precies tot de eigen groep behoort, is niet universeel en niet aangeboren.

## Conclusie

In de afgelopen jaren hebben verschillende bevindingen in verschillende onderzoeksgebieden bewijsmateriaal aangebracht voor het bestaan van morele illusies. Ten eerste begonnen een aantal filosofen onze foutieve morele oordelen te vergelijken met optische illusies (Harris, 2004). Ten tweede is er de studie van 'morele heuristieken' (Sunstein 2005) en de ontdekking dat attribuutsubstitutie ook het mechanisme achter vele optische illusies is (Kahneman 2003). Ten derde is er de studie van 'grammaticale illusies' (Phillips et al., 2010.), in combinatie met de taalkundige analogie tussen ons morele denkvermogen en ons taalvermogen (Mikhail 2007; Hauser et al. 2008). Tot slot is er het (neuro)psychologisch onderzoek naar bv. het tramprobleem (Greene 2008), met de hypothese van de interventiebijzandheid in morele intuïties (Waldmann et al. 2007). Deze vier recente ontwikkelingen geven aan dat de tijd rijp is om morele illusies grondig te onderzoeken.

De analogie tussen optische en morele illusies kan ons helpen om morele illusies beter op te sporen en te begrijpen. We hebben een strategie om optische illusies te detecteren met behulp van een aantal samenhangende principes op basis van sterke intuïties (translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid), versterkt door achtergrondtheorieën zoals psychologische mechanismen. Een soortgelijke coherentistische strategie bleek te werken om morele illusies op te sporen in het tramdilemma en groepsdiscriminatie. We hebben gezien dat het tramdilemma

een morele illusie genereert en dat het gedachte-experiment daarom niet kan worden gebruikt als een tegenvoorbeeld van een deontologische ethiek die bestaat uit het recht om niet gebruikt te worden als louter middel. Ook discriminatie (racisme, seksisme en speciësisme) is gebaseerd op een morele illusie: het spontane oordeel van een verschil in morele status tussen groepen is een hardnekkige intuïtie die niet compatibel is met een verzameling van sterkere en samenhangende morele intuïties die uitgedrukt kunnen worden in principes van translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid (anti-willekeur). Dit resultaat wordt verder ondersteund door psychologische en antropologische achtergrondtheorieën. Het bestuderen van groepsdiscriminatie als een morele illusie zou ons kunnen helpen om discriminerende ideologieën te begrijpen en te bekritisieren.

## Bibliografie

- Ahluwalia, A. 1978. "An Intra-cultural Investigation of Susceptibility to 'Perspective' and 'Pon-perspective' Spatial Illusions." *British Journal of Psychology*, 69, 2: 233-241.
- Bruers, S. 2013. Speciesism as a Moral Heuristic. *Philosophia*, 41, 2: 489-501.
- Changizi M.A., A. Hsieh, R. Nijhawan, R. Kanai & S. Shimojo. 2008. "Perceiving the Present and a Systematization of Illusions." *Cognitive Science*, 32, 3: 459-503.
- Chappell, T. 2011. "On the Very Idea of Criteria for Personhood." *Southern Journal of Philosophy*, 49, 1: 1-27.
- Cohen, C & T. Regan. 2001. *The Animal Rights Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Cosmides, L., J. Tooby, R. & Kurzban. 2003. "Perceptions of Race." *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 4: 173-179.
- Daniels, N. 1979. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics." *Journal of Philosophy*, 76, 5: 256-82.
- Devine, P.G. 2001. "Implicit Prejudice and Stereotyping: How Automatic Are They?" *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 5: 757-759.
- Fischer, J.M. 1992. "Thoughts on the Trolley Problem." In *Ethics: Problems and Principles*, J.M. Fischer & M. Ravizza, red., 308-317. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Fischer, J. M. & M. Ravizza. 1994. "Ducking Harm and Sacrificing Others." *Journal of Social Philosophy*, 25, 3: 135-145.
- Gelman, S. 2003. *The Essential Child: Origins of essentialism in everyday thought*. New York: Oxford University Press.
- Gil-White, F.J. 2001. "Are Ethnic Groups Biological 'Species' to the Human Brain? Essentialism in our cognition of some social categories." *Current Anthropology*, 42, 4: 515-555.

- Greene, J.D. 2008. "The Secret Joke of Kant's Soul." In *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality*, W. Sinnott-Armstrong, red., 359-372. Cambridge, MA: MIT Press.
- Greenwald, A.G. & M.R. Banaji. 1995. "Implicit Social Cognition: Attitudes, self-esteem, and stereotypes." *Psychological Review*, 102: 4-27.
- Harris S. 2004. *The End of Faith*. New York & London: W.W. Norton.
- Hauser M., L. Young & F. Cushman. 2008. "Reviving Rawls' Linguistic Analogy: Operative principles and the causal structure of moral actions." In *Moral Psychology and Biology*. W. Sinnott-Armstrong, red., 107-143. New York: Oxford University Press.
- Kahneman D. & F. Shane. 2002. "Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgment." In *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. Thomas Gilovich, Dale Griffin & Daniel Kahneman, red., 49-81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, D. 2003. "Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics." *American Economic Review*, 93, 5: 1449-1475.
- Kamm, F.M. 2007. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. New York: Oxford University Press.
- Kurzban, R., J. Tooby & L. Cosmides. 2001. "Can Race Be Erased? Coalitional computation and social categorization." *Proceedings of the National Academy of Science*, 98, 26:15387-15393.
- McMahan, J. 2005. "Our Fellow Creatures." *The Journal of Ethics*, 9: 353-380.
- Mikhail, J. 2007. "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future." *Trends in Cognitive Sciences*, 11, 4: 143-152.
- Müller-Lyer, F.C. 1889. "Optische Urteilstäuschungen." *Archiv für Physiologie Suppl.* 263-270.
- Phillips C., W. Wagers & E.F. Lau, E.F. 2010. "Grammatical Illusions and Selective Fallibility in Real-Time Language Comprehension." In *Experiments at the Interfaces*, J. Runner, red., Syntax & Semantics, vol. 37. Emerald Publications.
- Plous, S. 2003. "Is There Such a Thing as Prejudice Towards Animals?" In *Understanding Prejudice and Discrimination*, S. Plous, red., 509-528. McGraw-Hill, New York.
- Pohl, R. 2004. *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgment and Memory*. Hove & New York: Psychology Press.
- Purves, D. & B. Lotto. 2002. *Why We See What We Do: An Empirical Theory of Vision*, Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- Pylyshyn, Z. 1999. "Is Vision Continuous With Cognition? The case for cognitive impenetrability of visual perception." *Behavioral Brain Science*, 22: 341-65.
- Quattrone, G.A. & E.E. Jones. 1980. "The Perception of Variability Within In-groups and Out-groups: Implications for the law of small numbers." *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 1: 141-152.
- Rachels, J. 1990. *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press.

- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, W.D. 1930, 2002. *The Right and the Good*. (With an introduction and bibliography by Philip Stratton-Lake). Oxford: Oxford University Press.
- Rowlands, M. 1997. "Contractarianism and Animal Rights." *Journal of Applied Philosophy*, 14, 3: 235-247.
- Rubin, M. & C. Badea. 2012. "They're all the same!...But for several different reasons: A review of the multicausal nature of perceived group variability." *Current Directions in Psychological Science*, 21: 367-372.
- Segall, M.H., D.T. Campbell & M.J. Herskovits. 1963. "Cultural Differences in the Perception of Geometric Illusions." *Science*, New Series, 139, 3556:769-771.
- Scanlon, T.M. 2008. *Moral Dimensions*. Harvard: Harvard University Press.
- Singer, P. 1975, 1990. *Animal Liberation: A new ethics for our treatment of animals*. 2nd ed. New York: New York Review of Books.
- Singer, P. 2005. "Ethics and Intuitions." *The Journal of Ethics*, 9: 331-352.
- Sunstein, C. 2005. "Moral Heuristics." *Behavioral and Brain Sciences*, 28: 531-573.
- Tajfel, H. 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanner, J. 2006. "Marginal Humans: the argument from kinds and the similarity argument." *Facta Universitas*, 5, 1: 47-63.
- Thompson, J.J. 1985. "The Trolley Problem." *The Yale Law Journal*, 94: 1395-1415.
- Unger, P. 1996. *Living High and Letting Die*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldmann M. & J. Dieterich. 2007. "Throwing a Bomb on a Person Versus Throwing a Person on a Bomb. Intervention myopia in moral intuitions." *Psychological Science*, 18, nr.3: 247-253.
- Whitley, B.E. & M.E. 2010. *The Psychology of Prejudice and Discrimination*. (2e). Belmont, CA: Thomson-Wadsworth.





# Varianten van kosmopolitanisme

## Een realistische kosmopolitanistische utopie

Andries De Smet & Sigrid Sterckx<sup>1</sup>

**Abstract – Variants of cosmopolitanism: A realistic cosmopolitan utopia.** In this article we examine which conception of global justice best approximates the concept of a realistic cosmopolitan utopia. Traditionally, theories of global justice are classified under one of three general conceptions: political realism, the society (or morality) of states and cosmopolitanism. We first critically assess these positions and argue that political realism and the society of states approach are no longer justifiable due to the process of globalization. After outlining the defining features and sketching the different variants of cosmopolitanism, we conclude that only a minimal rights-based position can be defended given the existing reasonable disagreement and the principle of equal respect.



### Wat kosmopolitanisme niet is

Traditioneel worden theorieën rond globale rechtvaardigheid onderverdeeld in drie categorieën: politiek realisme, de gemeenschap-van-staten positie en kosmopolitanisme (Beitz 1979).<sup>2</sup> Vooraleer we onze aandacht richten op deze laatste categorie, is het aangewezen de andere twee uiteen te zetten en aan te geven waarom we denken dat ze ontoereikend zijn.

#### *Politiek Realisme*

Politiek realisme kent een lange traditie binnen de discipline van internationale relaties. Lange tijd was het de standaardvisie binnen dit domein. Deze benadering kan eigenlijk beschouwd worden als de tegenpool van idealisme en vijandig tegen utopisme (Caney 2005, 7-8). Bijgevolg is het de benadering die het verst verwijderd is van het kosmopolitanisme.

- 
1. Andries De Smet (aspirant FWO) en Prof. Dr. Sigrid Sterckx zijn beiden verbonden aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Universiteit Gent.
  2. In het nieuwe nawoord van de editie uit 1999 van *Political Theory and International Relations* schetst Beitz een genuanceerder onderscheid. We bespreken dit later en zullen uitleggen waarom we de gebruikte conceptualisering nog steeds gerechtvaardigd vinden.

Realisten, zoals Morgenthau (1948), geloven dat het internationale domein het best kan gekarakteriseerd worden als een Hobbesiaanse “state of nature”. Hobbes ontwikkelde dit concept om de hypothetische situatie te beschrijven waarin mensen leefden vooraleer ze toestemden in een sociaal contract dat de gemeenschap organiseerde en een regering instelde. Hij omschreef het leven in deze situatie als “solitary, poor, nasty, brutish and short” (1994 [1651], 76). Deze natuurtoestand wordt gedefinieerd door “the absence of a political authority sufficiently powerful to assure people security and the means to live a felicitous life” (Beitz 1979, 28). Deze afwezigheid maakt het irrationeel voor mensen om zich te houden aan morele regels, aangezien ze geen garantie hebben dat ook de anderen dit zullen doen. Op dezelfde manier is het niet rationeel voor staten om zich te houden aan morele voorschriften in het internationale domein, aangezien er geen sterke wereldregering is die gehoorzaamheid kan afdwingen. Moraliteit heeft bijgevolg geen plaats in internationale relaties. Dit impliceert dat staten ook geen morele verplichtingen hebben tegenover niet-landgenoten. Ze kunnen nooit moreel veroordeeld worden voor hun buitenlandse politiek. Moellendorf stelt politiek realisme zelfs gelijk aan “politics without morals” (2002, 143). Staten zijn de voornaamste actoren en er zijn geen universele principes die hun onderlinge relaties vorm moeten geven. Het nastreven van macht en het nationale belang<sup>3</sup> is niet enkel het *recht* van staten, aldus de politiek realisten, het is hun *plicht*.

Caney (2005, 7) merkt terecht op dat deze argumentatie twee claims omvat; een ethische claim en een meer empirische of verklarende. Daarbij wordt de empirische claim dat staten geneigd zijn om hun nationaal belang na te streven vaak gebruikt om de ethische claim te rechtvaardigen dat dit hun morele plicht is:

[...] realists sometimes argue that it would be wrong for a state not to pursue its own interests (an ethical claim) on the grounds that other states will pursue their own interests (an empirical claim) and hence that pursuing a non-self-interested policy would be likely to achieve nothing (an empirical claim) and leave the citizens of the non-self-interested state highly vulnerable (an empirical claim), a state of affairs assumed to be morally bad (an ethical claim). (Caney 2005, 7)

Caney benadrukt dat deze claims logisch onafhankelijk van elkaar blijven; je kan de ene bevestigen zonder noodzakelijkerwijs ook de andere te moeten aanvaarden (Caney 2005, 10). Echter, in zoverre realisten de empirische claim gebruiken om hun ethische claim te onderbouwen, worden ze kwetsbaar voor kritiek die de empirische claim ondergraaft. Beitz probeert de realistische positie op deze manier te weerleggen door te argumenteren dat staten in werkelijkheid niet in een

3. Dit concept kan zowel objectief als subjectief ingevuld worden. Zie Wendt (1999).

natuurtoestand staan tegenover elkaar. Hij stelt immers vast dat “a wide variety of areas of international relations are characterized by high degrees of voluntary compliance with customary norms and institutionalized rules established by agreement” (1979, 47). Aangezien staten dus enkele gemeenschappelijke belangen hebben, is het niet onredelijk om enige wederzijdse naleving te verwachten, zelfs als er geen globale autoriteit is die dit kan garanderen (Beitz 1979, 49).

Maar zelfs als de empirische claim van de realisten correct zou zijn, blijft het beargumenteren van een ethische positie op basis van een empirisch feit een duidelijk voorbeeld van de “is-ought fallacy”. Realisten kunnen dit echter omzeilen door enkel de ethische claim te bevestigen, zodat we de realistische positie ook op een normatieve manier moeten weerleggen. Opnieuw wijst Beitz de weg door te argumenteren dat staten hun eigenbelang soms moeten overstijgen omdat de morele regels dat kunnen vereisen, zelfs in een natuurtoestand (Moellendorf 2002, 147).

[T]he invocation of the national interest does not necessarily justify disregard of other moral standards. What is required is a balancing of the rights and interests presumably protected by acting to further the national interest and those involved in acting on the competing principle that gives rise to moral disapprobation. While it cannot be maintained a priori that the individual rights presumably protected by the national interest would never win out in such cases, the opposite cannot be maintained either. Yet this is exactly what an uncritical acceptance of Morgenthau’s view invites. (Beitz 1979, 55)

Het probleem hier lijkt te zijn dat realisten een sterk onderscheid maken tussen het nationale en het internationale domein. Staten mogen volgens hen moreel handelen binnen hun grenzen, maar internationaal is hun enige plicht het bevorderen van hun nationaal belang, ongeacht hoe dit wordt ingevuld. Aangezien dit onderscheid niet gebaseerd kan worden op hun empirische claim, blijft het onduidelijk hoe deze positie gerechtvaardigd kan worden. Andere benaderingen maken een vergelijkbaar onderscheid tussen de twee domeinen, dus we zullen de gegeven redenen verderop onderzoeken. We willen hier echter benadrukken dat realisten een sterke reden nodig hebben, aangezien hun conclusie evenzeer sterk is. Beweren dat verschillende morele kaders van toepassing zijn in het binnenlandse en het internationale domein is één zaak. Beweren dat moraliteit geen plaats heeft binnen internationale relaties of dat het bevorderen van het eigen nationale belang de enige morele plicht is van staten, is iets totaal anders.

Steunend op deze argumenten concludeert Beitz (2005, 16) dat we het politiek realisme eerder moeten zien als een vorm van scepticisme, meer dan als ethische benadering. Dit impliceert dat enkel het kosmopolitanisme en minder

extreme vormen van statisme of nationalisme kunnen beschouwd worden als *morele* posities.

### *De gemeenschap-van-staten benadering en haar opvolgers*

In tegenstelling tot de politiek realisten, geloven aanhangers van de gemeenschap-van-staten benadering, zoals Nardin (1983) en Rawls (1999), dat moraliteit *wel* haar plaats heeft binnen het internationale domein. De morele regels die daar gelden zijn echter wel verschillend van de regels in het binnenlandse domein. Zoals de naam al aangeeft, beschouwt de gemeenschap-van-staten benadering de internationale samenleving als een “practical association of states” (Nardin 1983, 14-15). Bijgevolg zijn staten (of volkeren bij Rawls<sup>4</sup>) het voorwerp van ethische beschouwingen, eerder dan individuen zoals in het nationale domein. Staten zijn de dragers van plichten en rechten, niet individuen (Beitz 2005, 16). Hun autonomie (of soevereiniteit) staat centraal, wat blijkt uit het belang van de principes van non-interventie en zelfbepaling. Staten hebben wel enkele internationale plichten, bijvoorbeeld het respecteren van een minimale lijst van mensenrechten, maar daarnaast hebben ze ook een plicht tot non-interventie en moeten ze de onafhankelijkheid van andere staten respecteren. Aanhangers van deze benadering vinden dus dat nationale grenzen moreel relevant zijn en de reikwijdte van onze plichten beperken. Volgens hen zijn we aan buitenlanders niet hetzelfde verschuldigd als aan onze landgenoten. In feite zijn we buitenlanders – *als individuen* – niets verschuldigd. De enige morele principes die gelden in het internationale domein zijn die tussen staten, volkeren of gemeenschappen, niet tussen personen.

Op een bepaald moment in de geschiedenis was deze positie misschien verdedigbaar. Zolang staten echt onafhankelijk van elkaar waren, kon het gerechtvaardigd zijn om voorrang te geven aan de bovenvermelde principes. De globaliseringstendens heeft de soevereiniteit van de staten echter danig uitgehold. Onder andere door het oprichten van instellingen zoals de Europese Unie en de Wereldhandelsorganisatie worden beslissingen meer en meer op het supranationale niveau genomen. Doordat de invloed van zulke organen op het binnenlands beleid toeneemt, lijken de grenzen tussen het nationale en het internationale domein te vervagen in verschillende contexten. Zo illustreert de klimaatproblematiek heel duidelijk de doorlaatbaarheid van staatsgrenzen. Net als bij het politiek realisme is de empirische voorwaarde die ten grondslag ligt aan de gemeenschap-van-staten niet vervuld.

4. Voor een verduidelijking van het verschil tussen staten en volkeren, zie Rawls (1999, 23-30). Caney (2005, 11-12) bekritiseert dit onderscheid en argumenteert dat de positie van Rawls vergelijkbaar is met de gemeenschap-van-staten benadering.

Maar zelfs als deze voorwaarde vervuld was, kunnen we de voorrang die deze benadering geeft aan diegenen dichtbij ons (normatief) in vraag stellen. Met de bekende woorden van William Godwin: “What magic is there in the pronoun ‘my’ that should justify us in overturning the decisions of impartial truth?” (Godwin 1793, boek 2, hoofdstuk 2). Deze vraagstelling is ook gericht tegen vormen van nationalisme (Tamir 1993; Miller 2007), communitarisme (Walzer 1994) of iedere andere theorie die een welbepaalde groep (in tegenstelling tot individuen op zich) als voorwerp van ethische overweging neemt.<sup>5</sup> Deze praktijk zorgt er immers voor dat de morele regels die ons gedrag leiden tegenover landgenoten anders zijn dan die tegenover “distant strangers”.<sup>6</sup> Waarom zou dit gerechtvaardigd zijn?

Algemeen worden er twee soorten redenen gegeven om deze focus op staten (of andere collectieve entiteiten) en de daaruit volgende “priority thesis” te rechtvaardigen (Beitz 1979/Nawoord 1999, 208-214). Ten eerste kan de prioriteitsstelling verdedigd worden op een indirecte manier. Hiermee bedoelen we dat de voorrang die we geven aan onze landgenoten wordt gerechtvaardigd door “considerations at a deeper level of reasoning, where everyone is treated equally in the morally relevant respect” (Beitz 1979/Nawoord 1999, 208). Volgens deze visie hoeft het feit dat we voorrang geven aan onze landgenoten (en vrienden, familieleden, ...) geenszins te betekenen dat we mensen ongelijk waarderen. Meer nog, voorrang geven zou zelfs de beste manier kunnen zijn om het algemeen belang te bevorderen; “Special responsibilities are ... assigned merely as an administrative device for discharging our general duties more efficiently” (Goodin 1988, 685). Goodin gebruikt dus redenen van efficiëntie om de prioriteitsstelling te verdedigen. Speciale relaties, en de verantwoordelijkheden die ermee samenhangen, hebben geen intrinsieke waarde. Goodin (1988, 678) ontkent zelfs dat ze een onafhankelijk bestaan of morele kracht zouden hebben. Aangezien ze deze kracht ontvangen van de algemene plichten, wordt hun speciale status zwaar ondermijnd: “In this way, it turns out that ‘our fellow countrymen’ are not so very special after all. The same thing that makes us worry mainly about them should also make us worry, at least a little, about the rest of the world, too” (Goodin 1988, 679). Voorrang geven aan onze landgenoten kan dus enkel indirect verde-

---

5. We bespreken deze theorieën hier omdat het argument fundamenteel hetzelfde is, ongeacht of het gericht is tegen het voorrang geven aan staten, naties of gemeenschappen. Deze theorieën maken een “division of moral labor between the domestic and international levels” en dat is waarom Beitz hen omschrijft als “descendent[s] of the morality of states” (Nawoord 1999, 215). Ze zijn allen “interpretations of the morality of states” (Beitz 2005, 16).

6. Deze discussie is een specifiek voorbeeld van het ruimere debat rond algemene en speciale verplichtingen. Algemene plichten zijn we verschuldigd aan iedereen, op basis van onze gedeelde menselijkheid. Speciale plichten, daarentegen, zijn we enkel verschuldigd aan een specifieke deelgroep met wie we een speciale relatie hebben. We hebben het gevoel dat we meer verschuldigd zijn aan onze broer, vriend of zelfs landgenoot, dan aan een onbekende uit een ander land.

digd worden als het de meest efficiënte manier blijkt te zijn om een intrinsiek doel te verwezenlijken.

Deze voorwaarde zal hoogstwaarschijnlijk niet vervuld zijn, ongeacht hoe we dit intrinsiek doel precies invullen. Gegeven de enorme ongelijkheid die onze huidige wereld karakteriseert, is het moeilijk in te zien hoe voorrang geven aan onze landgenoten de beste manier kan zijn om – bijvoorbeeld – het grootste geluk voor het grootste aantal mensen te bevorderen:

[...] given familiar assumptions about the diminishing value of increasing income, there is no reason to think that overall value could not be increased if the wealthy were to act on a more egalitarian principle than priority for compatriots. [...] So the simple consequentialist defense is not likely to justify anything very much like the priority thesis found in conventional morality. (Beitz 1979/Nawoord 1999, 210)

Beitz argumenteert dat dit probleem iedere theoretische verdediging van de prioriteitsstelling ondergraaft die tegelijk beweert iedere mens gelijk te behandelen op een moreel relevante manier. Om vol te kunnen houden dat voorrang geven aan landgenoten het beste is voor iedereen, moet een theorie een excentrieke waardestandaard of onwaarschijnlijke premissen hanteren, bijvoorbeeld een gelijke natuurlijke verdeling van middelen en talenten. Bijgevolg heeft een indirecte verdediging van de prioriteitsstelling een zeer kleine kans op slagen (Beitz 1979/Nawoord 1999, 209-211).

De tweede manier waarop de prioriteitsstelling verdedigd kan worden is op het fundamentele niveau. Voorrang geven aan landgenoten wordt hier gerechtvaardigd omdat het een intrinsieke waarde heeft *op zich*, niet omdat het de beste manier zou zijn om het algemeen belang te bevorderen. Onze speciale plichten zijn dus meer dan concrete toepassingen van onze algemene plichten; ze bezitten een onafhankelijke morele kracht. Dit brengt met zich mee dat onze speciale en algemene plichten met elkaar kunnen conflicteren. Scheffler (2001, 115) merkt terecht op dat we geconfronteerd worden met een dilemma: “Either we must argue, as Nussbaum does, that devoting special attention to the people we are attached to is an effective way of doing good for humanity at large, or else we must suppose that the people we are attached to are simply worth more than others”.

We hebben net proberen aantonen waarom de eerste – indirecte – “hoorn” van dit dilemma niet bij machte is om de prioriteitsstelling te rechtvaardigen, en zullen nu de tweede onderzoeken. Welk kenmerk van onze relatie met onze landgenoten zou kunnen rechtvaardigen dat we hen behandelen alsof ze meer waard zijn dan “distant strangers”? Yael Tamir (1993) heeft een eerste fundamenteel antwoord op deze vraag uitgewerkt. Zij argumenteert dat “connectedness” de

basis van onze relaties is en definieert dit als “the belief that we all belong to a group whose existence we consider valuable” (1993, 98). Als lid van een groep wordt ook onze eigenwaarde en welzijn bepaald door de mislukkingen en successen die voorvallen in de context van deze groep. We ontwikkelen een gevoel van wederzijdse zorg en verantwoordelijkheden tegenover de andere groepsleden en behandelen hen vanuit een rechtvaardigheidsgevoel. Op deze manier draagt *nationaliteit* bij aan onze identiteit en een gevoel van verbondenheid, waaruit “deep and important obligations” voortkomen (1993, 99). Als een relatie constitutief is voor onze identiteit, brengt ze – op zichzelf – ook speciale plichten mee. Andrew Mason (1997, 438) benadrukt de fundamentele aard van deze argumentatie: “these obligations are not contingent upon the role they might play in, say, promoting general well-being, or securing equal freedom, but derive immediately from the nature of the relationships involved”. Tamir gaat nog verder wanneer ze stelt dat deze plichten onafhankelijk zijn van het normatief gehalte van de associatie (1993, 101). Dit betekent dat zelfs lidmaatschap van de maffia of een racistische groep speciale plichten kan meebrengen. Tamir erkent dat deze plichten beperkt kunnen worden door morele plichten, maar deze uitleg lijkt een voorbeeld te zijn van Bernard William’s “one thought too many”. Willen we werkelijk blijven volhouden dat lidmaatschap in een immorele groep echt speciale plichten voortbrengt?

David Miller (2005; 2007) ontkent dat authentieke speciale plichten kunnen gebaseerd worden op *alle* gewaardeerde relaties. Hij argumenteert dat drie voorwaarden moeten voldaan zijn vooraleer er speciale plichten kunnen ontstaan. Ten eerste moet de relatie *intrinsiek waardevol* zijn, tegenover instrumenteel waardevol (2005, 65). Dit betekent dat de relatie niet enkel gewaardeerd mag worden voor de wederzijdse instrumentele voordelen die ze oplevert. Ten tweede moeten de speciale plichten *integraal aan de relatie* zijn, wat betekent dat de relatie zou ophouden te bestaan in haar relevante vorm als de overeenkomstige plichten niet meer erkend zouden worden; de speciale plichten moeten een centrale rol spelen in de manier waarop de deelnemers de relatie begrijpen (Miller 2005, 65-66). Miller geeft het voorbeeld van vriendschap om deze voorwaarde te illustreren: “You can’t be somebody’s friend unless you understand that this entails giving them certain kinds of priority in your life – being ready to drop what you are doing and go to them when they need you” (Miller 2005, 66). Als derde en laatste voorwaarde merkt Miller op dat de relaties waarop de plichten gebaseerd worden *geen onrechtvaardigheden* mogen inhouden. Zo kan het lidmaatschap van een racistische groep geen echte speciale plichten meebrengen tegenover de andere leden. De onrechtvaardigheid die inherent is aan die groep berooft ze van iedere intrinsieke waarde die ze anders misschien had gehad. Op dit punt verschillen Miller en Tamir dus van mening.

Wij gaan akkoord met Miller dat niet iedere gewaardeerde relatie speciale plichten kan voortbrengen. We zullen zijn drie voorwaarden gebruiken om te onderzoeken of de voorgestelde relaties de prioriteitsstelling uit de gemeenschap-van-staten benadering kunnen rechtvaardigen. Ondanks een gemeenschappelijke kern, lijkt het aangewezen om de verschillende visies apart te bespreken. Aanhangers van de prioriteitsstelling verschillen immers in welke relatie ze waarderen en waarom.

De eerste visie hebben we hierboven al kort besproken, namelijk het *nationalisme* van Tamir en Miller:

Thus nationality is essentially a subjective phenomenon, constituted by the shared beliefs of a set of people: a belief that each belongs together with the rest; that this association is neither transitory nor merely instrumental but stems from a long history of living together which (it is hoped and expected) will continue into the future; that the community is marked off from other communities by its members' distinctive characteristics; and that each member recognizes a loyalty to the community, expressed in a willingness to sacrifice personal gain to advance its interests. We should add, as a final element, that the nation should enjoy some degree of political autonomy. (Miller 1988, 648)

We delen een geschiedenis, tradities, een cultuur en vaak een taal met onze natiegenoten en dit vormt mee onze identiteit. Daarom zijn we gerechtvaardigd hen voorrang te geven, aldus de nationalistten.

Aanhangers van de tweede visie<sup>7</sup>, zoals Mason (1997), richten hun aandacht op het niveau van *de staat* en onze medeburgers. Dit verschil is relevant omdat een staat kan bestaan uit verschillende nationaliteiten en een natiegenoot in een andere staat kan leven. Mason argumenteert dat *burgerschap*, eerder dan nationaliteit, een intrinsiek waardevolle relatie is waarop speciale plichten gebaseerd kunnen worden (1997, 442). Hij benadrukt het belang van politieke gelijkheid en erkenning en van de mogelijkheid om deel te nemen aan de beleidsvorming van de staat, aangezien die een enorme invloed heeft op het leven van haar burgers. Deze invulling van burgerschap wordt intrinsieke waarde toegeschreven:

Part of what it is to be a citizen is to incur special obligations: these obligations give content to what it is to be committed or loyal to fellow citizens and are justified by the good of the wider relationship

7. Verschillende aspecten van gedeeld burgerschap kunnen benadrukt worden om de prioriteitsstelling te rechtvaardigen, bijvoorbeeld het feit dat burgers onderhevig zijn aan dezelfde *dwang* van de staat (Blake 2001), de *wederkerigheid* die ze aan elkaar verschuldigd zijn (Sangiiovanni 2007), of de *diepgang* ("profundity") die de staat heeft voor hun levens (Risse 2006).



to which they contribute. In particular, citizens have an obligation to each other to participate fully in public life and an obligation to give priority to the needs of fellow citizens. A good citizen is, in part, someone who complies with these various obligations and responsibilities, and in doing so realizes the good of citizenship. (Mason 1997, 442)

Een derde, meer algemene, visie staat bekend als het *communitarisme*. Bekende aanhangers zijn politieke filosofen als Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, en Charles Taylor. Zij menen dat morele regels enkel gerechtvaardigd kunnen worden met betrekking tot een bepaalde gemeenschap en de sociale rollen die haar samenstellen (MacIntyre 1984). MacIntyre laat het onpersoonlijke morele standpunt achter zich en ijvert voor de moraliteit van het patriotisme, waarbij hij zich baseert op het belang dat gemeenschapsbanden, breed opgevat<sup>8</sup>, hebben voor ons gevoel van eigenwaarde en welzijn. Voorrang geven aan de mensen met wie we die gemeenschap delen is dan integraal aan deze relatie:

A central contention of the morality of patriotism is that I will obliterate and lose a central dimension of the moral life if I do not understand the enacted narrative of my own individual life as embedded in the history of my country. For if I do not so understand it I will not understand what I owe to others or what others owe to me, for what crimes of my nation I am bound to make reparation, for what benefits to my nation I am bound to feel gratitude. Understanding what is owed to and by me and understanding the history of the communities of which I am a part is on this view one and the same thing.

Of de focus nu ligt op naties, staten, of gemeenschappen in het algemeen, de kern van de argumentatie blijft grotendeels dezelfde. Aanhangers van de prioriteitsstelling geloven allemaal dat de relatie in kwestie *intrinsiek waardevol* is, dat de overeenkomstige plichten *integraal* zijn aan de relatie, en dat er *geen onrechtvaardigheid* samenhangt met het voorrang geven aan de relevante groep. We zullen eerst Millers argumentatie op basis van deze drie voorwaarden evalueren (2005, 67-71), en daarna onderzoeken of deze uiteenzetting de prioriteitsstelling die ze allen aanhangen kan rechtvaardigen.

Wat de eerste voorwaarde betreft, stelt Miller dat nationaliteit intrinsieke waarde heeft, naast instrumentele voordelen zoals bijdragen aan een stabiele democratie. Kort gezegd argumenteert hij dat de bewijslast ligt bij diegenen die

8. Communitaristen maken een onderscheid tussen gemeenschappen van plaats, gemeenschappen van geheugen, en psychologische gemeenschappen.

de significantie van – effectief gewaardeerde – nationale banden willen ontkennen. We hebben hier niet de bedoeling om deze claim te weerleggen en nemen aan dat zijn eerste voorwaarde is vervuld. In dezelfde geest aanvaarden we ook dat burgerschap en gemeenschapsbanden een non-instrumentele, intrinsieke waarde kunnen hebben.

Miller stelt daarnaast dat de speciale plichten die we hebben tegenover onze natiegenoten integraal zijn aan onze relatie met hen (voorwaarde 2). Naties spelen een belangrijke rol in het organiseren van sociale rechtvaardigheid en een deliberatieve democratie en dit zou onmogelijk zijn als natiegenoten niet zouden erkennen dat ze speciale plichten hebben tegenover elkaar. We gaan ook hier akkoord dat het idee van een gedeelde nationaliteit of burgerschap veel aan belang zou inboeten als dergelijke speciale plichten ontkend zouden worden.

Op deze manier blijft enkel de derde voorwaarde (onrechtvaardigheid) over om de prioriteitsstelling te ondergraven. Miller geeft toe dat een wereld bestaande uit verschillende naties in de praktijk ongelijk zal zijn. Hij stelt echter in vraag of het feit van ongelijkheid *op zich* de waarde van nationale banden en de overeenkomstige speciale plichten kan ondermijnen. Toch wordt de prioriteitsstelling vaak net op deze grond aangevallen. Tegenstanders argumenteren dat de speciale plichten tegenover landgenoten onrechtvaardig zijn tegenover diegenen die buiten de relevante relaties staan. Als de burgers van de rijkere landen voorrang mogen (of zelfs moeten) geven aan elkaars belangen ten koste van de armere mensen uit andere landen, dan verergeren deze speciale plichten de ongelijkheid op een manier die niet te rechtvaardigen valt. Samuel Scheffler (2001, 56-60) heeft dit tegenargument omschreven als de “distributive objection”.

Of dit tegenargument bewijst dat de prioriteitsstelling onrechtvaardig is, lijkt afhankelijk van *de mate waarin* we voorrang moeten geven aan onze landgenoten. In principe is er niets inherent verkeerd met speciale plichten tegenover landgenoten. We kunnen zelfs erkennen dat de onderliggende relatie een intrinsieke waarde heeft en dat de overeenkomstige plichten integraal zijn aan die relatie. Dit impliceert echter geenszins dat voorrang geven altijd gerechtvaardigd is. Dit zou enkel zo zijn als onze relatie met onze landgenoten de enige relatie met intrinsieke waarde zou zijn. Onze relatie met onze medemensen telt echter ook nog mee. We hoeven niet zover te gaan als Goodin die onze speciale plichten afleidt uit onze meer algemene plichten, maar we kunnen deze laatsten ook niet zomaar negeren als zijnde irrelevant. Hoe beide soorten plichten tegenover elkaar afgewogen moeten worden, zullen we verderop onderzoeken. Hier kunnen we concluderen dat het geven van *absolute* voorrang aan diegenen met wie we een natie, staat, of gemeenschap delen onrechtvaardig is, aangezien het onze algemene plichten onvoldoende in rekening brengt.

## Kosmopolitanisme

Nu we het politiek realisme en de gemeenschap-van-staten benadering en haar opvolgers hebben besproken, kunnen we onze aandacht richten op het kosmopolitanisme. We zullen eerst de kenmerken uitwerken die gedeeld worden door alle vormen van kosmopolitanisme en daarna ingaan op de verschillen die tussen hen bestaan.

### *Wat alle varianten van kosmopolitanisme gemeen hebben*

Het eerste kenmerk dat alle vormen van kosmopolitanisme delen is de claim dat *morele plichten globaal zijn in hun bereik*. Kosmopolitanisten hechten dus minder (of soms zelfs geen) ethische waarde aan nationale grenzen. Dit is een groot verschil met het politiek realisme dat stelt dat moraliteit enkel een plaats heeft binnen landgrenzen, niet in het internationale domein. Dit kenmerk onderscheidt kosmopolitanisten ook van de aanhangers (en opvolgers) van de gemeenschap-van-staten benadering, voor wie grenzen zeer belangrijk zijn bij het aflijnen van morele plichten. Het tweede kenmerk dat door alle kosmopolitanisten wordt gedeeld, is hun *“focus on the individual as ultimate unit of moral concern”*. De concurrerende benaderingen zijn geneigd te focussen op staten, naties, of andere collectieven, zoals we hierboven hebben uiteengezet. Ten derde benadrukken alle kosmopolitanisten *de gelijke morele waarde van alle individuen*, ongeacht tot welke groepen ze behoren of waar ze leven.

Thomas Pogge heeft deze kenmerken samengevat in wat ondertussen kan gezien worden als de standaard-definitie van kosmopolitanisme:

Three elements are shared by all cosmopolitan positions. First, *individualism*: the ultimate units of concern are human beings, or persons – rather than, say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious communities, nations, or states. The latter may be units of concern only indirectly, in virtue of their individual members or citizens. Second, *universality*: the status of ultimate unit of concern attaches to every living human being equally – not merely to some subset, such as men, aristocrats, Aryans, whites, or Muslims. Third, *generality*: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone – not only for their compatriots, fellow religionists, or such like. (Pogge 1992, 48-49, voetnoten weggelaten)

Deze kenmerken verenigen alle verschillende vormen van kosmopolitanisme en onderscheiden hen van de alternatieve benaderingen. Spijtig genoeg lijkt de kosmopolitanistische overeenstemming daar te eindigen.

## *Verschillende concepten van kosmopolitanisme*

Kosmopolitanisme is een vlag die vele ladingen dekt. Daarom zullen we beginnen met het onderscheiden van de belangrijkste kosmopolitanistische visies om daarna onze aandacht te verfijnen. De term “kosmopolitanisme” gaat terug tot de tijd van de cynicus Diogenes van Sinope (vierde eeuw voor Christus) en de Stoïcijnen (derde eeuw voor Christus). Hier vinden we de etymologische wortels van het begrip: in het antieke Grieks staat “kosmos” voor “wereld” en “polis” voor “stad” of “staat”. De Stoïcijnen vonden zichzelf dus “wereldburgers”, zonder enige speciale band met of verplichting aan hun welbepaalde stadstaat, gemeenschap of cultuur (Kleingeld en Brown 2014).

Dit idee wordt weerspiegeld in de *culturele* interpretatie van kosmopolitanisme. Een kosmopolitanist wordt hier begrepen als een wereldreiziger met een open geest, afkerig van parochialisme en sterke vormen van nationalisme. Aangezien deze visie niet begaan is met normatieve vragen omtrent onze verantwoordelijkheden, valt ze buiten de opzet van dit artikel.

Een ander belangrijk onderscheid is dat tussen *moreel* en *institutioneel* (of politiek) kosmopolitanisme. De kerngedachte van het moreel kosmopolitanisme wordt gevat in Pogge’s definitie hierboven, namelijk dat iedere persoon een globale status heeft als ultieme eenheid van morele bekommernis (Pogge 1992, 49). Het institutioneel kosmopolitanisme is meer gericht op de manier waarop dit doel bereikt kan worden. Meer concreet onderzoeken institutionele kosmopolitanisten welke institutionele veranderingen aan de globale orde nodig zijn en of een wereldregering een noodzakelijke voorwaarde is om dat doel te bereiken (Cabrera 2004). Het moreel kosmopolitanisme kan het institutioneel kosmopolitanisme impliceren, maar dit is niet vanzelfsprekend zo.

Binnen het moreel kosmopolitanisme differentieert Samuel Scheffler nog verder tussen *extreme* en *gematigde* vormen van kosmopolitanisme (2001, 111-130). Dit onderscheid is gebaseerd op de status die wordt toegekend aan speciale relaties en de overeenkomstige plichten. Volgens extreme kosmopolitanisten kunnen onze specifieke relaties en groepsverbanden ons nooit een onafhankelijke reden tot actie geven of speciale verantwoordelijkheden genereren. Meer gematigde kosmopolitanisten ontkennen de intrinsieke waarde van onze speciale relaties daarentegen niet. Wel benadrukken zij dat de speciale verantwoordelijkheden die gebaseerd zijn op deze relaties moeten worden afgewogen tegen en ingeperkt door de belangen van andere mensen (Scheffler 2001, 115). Gematigde kosmopolitanisten kunnen dus wel aanvaarden dat we speciale verantwoordelijkheden hebben tegenover onze landgenoten, maar niet tegenover “distant strangers” (Scheffler 2001, 116).<sup>9</sup>

9. Caney (2001a) maakt een vergelijkbaar onderscheid tussen “radicale” en “milde” vormen van kosmopolitanisme. David Held gebruikt de termen “thick” en “thin” kosmopolitanisme (2010, 78).

Op deze manier wordt het verschil tussen de gematigde kosmopolitanisten en bepaalde vormen van nationalisme of de gemeenschap-van-staten benadering sterk verkleind. Miller geeft daarom aan dat we allemaal kosmopolitanisten zijn in deze zwakke betekenis (Miller 2007, 28). Toch kunnen we ons de vraag stellen of het conceptueel wel mogelijk is om waarlijk toegewijd te zijn aan *zowel* morele gelijkheid *als* aan speciale verantwoordelijkheden. Arash Abizadeh en Pablo Gilabert (2008, 359) vinden dat dit niet problematisch hoeft te zijn:

Cosmopolitan egalitarianism has room for claims about the non-instrumental value of special responsibilities. What it does not have room for is the claim that special relationships provide fundamental, independent, or ultimate—that is, unconditional—moral reasons that do not need to be couched by appeal to the satisfaction of universal principles elaborating the ideal of equal treatment of all persons. [...] This does not mean that Scheffler is not on to something quite important with his critique of extreme communitarianism and extreme cosmopolitanism. Scheffler indeed uncovers genuine tensions, but these tensions exist not between cosmopolitan egalitarianism and special duties, but between various duties (both general and special) that arise from the recognition, demanded by cosmopolitan egalitarianism, of diverse basic goods (including special relationships, a basic constituent of human well-being). These are tensions within cosmopolitan egalitarianism itself.

Abizadeh en Gilabert proberen deze spanning weg te werken door te argumenteren dat relaties enkel speciale verantwoordelijkheden kunnen voortbrengen als ze de toegang van anderen tot de goederen die belangrijk zijn voor hun welzijn niet ondermijnen of verwaarlozen (2008, 358). Dit lijkt de spanning echter alleen maar te verschuiven naar de discussie wat we nu precies moeten verstaan onder deze “fair access” en welke goederen we als “basic” moeten zien.

Volgens Kok-Chor Tan zijn het liberaal nationalisme en een kosmopolitanistische globale rechtvaardigheid weldegelijk compatibel, als ze correct worden begrepen (2002, 431; 2005). Hij ijvert voor een moreel kosmopolitanisme dat respect toont voor de nationalistische idealen van zelfbepaling en culturele samenhang. Op dezelfde manier moeten de kenmerken van dat nationalisme *liberaal* blijven (2002, 445, 447). Hiermee bedoelt Tan dat partijdigheid tegenover natiegenoten, of de prioriteitsstelling, enkel kan worden toegelaten binnen de grenzen van de rechtvaardigheid: “So, liberal nationalism can be truly *liberal* only if the nationalist goals that it pursues are pursued in a world in which the duties of global distributive justice are met. [...] Committed liberal nationalists must thus also be committed cosmopolitans” (Tan 2002, 458).

Of nationalisme en kosmopolitanisme echt verenigbaar zijn, lijkt dus af te hangen van hoe veeleisend globale rechtvaardigheid wordt gedefinieerd. Gillian Brock (2009, 13) maakt in deze context het onderscheid tussen *zwakke* en *sterke* vormen van kosmopolitanisme. Zwakke kosmopolitanisten eisen dat de voorwaarden die nodig zijn om een waardig (“minimally decent”) leven te leiden voor iedereen vervuld moeten zijn. Sterke kosmopolitanisten vragen meer en willen ook de ongelijkheden die blijven bestaan nadat deze voorwaarde is vervuld verder uitroeien. Sterke kosmopolitanisten ijveren dus voor een meer egalitaire wereld dan hun “zwakke” collega’s.

Deze verschillende concepten van kosmopolitanisme (cultureel/moreel/institutioneel, extreem/gematigd, sterk/zwak) kunnen vrij uiteenlopende posities behelzen. Afhankelijk van de manier waarop deze kenmerken gecombineerd worden, zullen deze posities meer of minder compatibel zijn met de gemeenschap- (of moraliteit-)van-staten benadering. Hoe compatibel deze concurrerende benaderingen zijn, hangt uiteraard ook af van welke concrete invulling van de gemeenschap-van-staten wordt verdedigd. Niet alle voorstanders van de gemeenschap-van-staten benadering hechten immers evenveel waarde aan het principe van non-interventie of de prioriteitsstelling. In deze context schuift Beitz het *sociaal liberalisme* naar voor als opvolger van de gemeenschap-van-staten met het meeste belang (Beitz 1979/Nawoord 1999, 214). Deze positie erkent het onderscheid tussen het nationale en het internationale niveau en staat een zekere voorrang aan landgenoten toe. Tegelijkertijd heeft de internationale gemeenschap de taak om de achtergrondvoorwaarden zo in te richten dat ze de nationale gemeenschappen in staat stellen om zich te ontwikkelen en tot bloei te komen (Beitz 1979/Nawoord 1999, 215). Daarna contrasteert Beitz dit sociaal liberalisme met het *kosmopolitanistisch liberalisme*, dat de vooruitzichten van personen (eerder dan staten of gemeenschappen) centraal stelt. Kosmopolitanistische liberalen stellen dus de speciale morele status in vraag die volgens sociale liberalen verbonden is met een nationale gemeenschap. Hoewel deze posities verschillen wat dit aspect betreft, erkent Beitz (1979/Nawoord 1999, 216) dat ze waarschijnlijk wel zouden samenvallen met betrekking tot verschillende belangrijke beleidszaken in de ‘nonideal world’. We zijn van mening dat ze ook kunnen overeenkomen wat vele zaken in de ‘ideal world’ betreft, afhankelijk van welke specifieke invullingen van kosmopolitanisme en gemeenschap-van-staten (of nationalisme) naar voor worden geschoven. Deze mogelijke convergentie zal zeer belangrijk blijken wanneer we onze aandacht zullen richten op bezwaren rond haalbaarheid.

## *Verschillende invullingen van moreel kosmopolitanisme*

In de twee voorgaande secties hebben we de kenmerken besproken die gedeeld worden door alle vormen van kosmopolitanisme en een overzicht geschetst van alle mogelijke posities die “kosmopolitanistisch” genoemd kunnen worden. In deze sectie willen we onze aandacht meer in detail richten op het *moreel kosmopolitanisme*. Erkennen dat iedere persoon een globale status heeft als ultieme eenheid van morele bekommernis kan immers veel verschillende dingen betekenen. Morele kosmopolitanisten hebben dan ook uiteenlopende visies op wat nu precies bedoeld wordt met “globale rechtvaardigheid”. Concreter kunnen ze van mening verschillen over *waarom* morele plichten globaal moeten worden toegepast<sup>10</sup>, *welke* waarde of welke goederen gepromoot moeten worden, en *in welke mate*. In de volgende zes secties zullen we een overzicht geven van de voornaamste varianten van moreel kosmopolitanisme: het utilitarisme, een variant gebaseerd op contract-theorie, een versie vertrekkende van noden, de “capabilities”-benadering, een Kantiaanse versie, en een variant van kosmopolitanisme die zich baseert op rechten.

### *Utilitarisme*

De eerste kosmopolitanistische variant die we zullen bespreken is het utilitarisme. Het utilitarisme is een consequentialistische morele theorie, wat betekent dat ze handelingen beoordeelt als juist of fout enkel op basis van hun gevolgen. Meer concreet beoordelen utilitaristen een handeling op basis van haar gevolgen voor het geluk<sup>11</sup> van alle betrokkenen. Volgens Jeremy Bentham (1789) moeten we altijd proberen om het grootste geluk voor het grootste aantal mensen te bevorderen. Bij deze poging is het belangrijk dat iedereen gelijk en onpartijdig wordt behandeld. John Stuart Mill noemt dit “Benthams dictum”: ieder telt als één en slechts als één (1998 [1861]). Deze nadruk op gelijkheid en onpartijdigheid blijft tot op vandaag cruciaal in het werk van utilitaristen als Peter Unger (1996) en Peter Singer (2002).

- 
10. Brock (2013, 5) onderscheidt een humanistische en een associatieve / relationele visie. Volgens de humanistische visie moeten morele plichten globaal worden toegepast wegens onze gedeelde menselijkheid. Volgens de relationele visie is dat feit op zich niet voldoende. Plichten ontstaan maar tussen mensen wanneer ze een bepaalde relatie delen, bijvoorbeeld een globale economische associatie. We komen hier nog op terug.
  11. Welzijn of geluk kan op verschillende manier begrepen worden. Bentham stelde een kwantitatief, hedonistisch utilitarisme voor, gericht op de hoeveelheid “pleasure”. Mill, daarentegen, introduceerde een kwalitatief criterium en maakte een onderscheid tussen lagere en hogere sensaties. George Edward Moore ging nog verder en ijverde voor een “ideal utilitarianism”, met aandacht voor waarden als schoonheid en liefde. Nog recenter richtte het “preference utilitarianism” zich op het vervullen van onze verlangens. Aangezien we echter niet altijd verlangen wat goed voor ons is, hebben sommige utilitaristen gepleit voor “objective list theories”. De doelstelling hier is het vervullen van de verlangens die we *zouden* hebben, mochten we volledig geïnformeerd en rationeel zijn. Verder ingaan op deze verschillende invullingen van geluk zou ons hier te ver leiden.

Het utilitarisme heeft een intuïtieve aantrekkingskracht die haar populariteit helpt verklaren. De meeste mensen vinden welzijn en geluk belangrijk en het lijkt natuurlijk om handelingen te beoordelen op basis van hun gevolgen. Daarnaast kan utilitaristisch redeneren soms nuttig zijn bij het nemen van beslissingen, zowel in ons persoonlijk leven als op het beleidsniveau. Desondanks hebben weinigen (misschien zelfs niemand) hun leven geleid volgens utilitaristische principes. Drie belangrijke kenmerken van het utilitarisme lijken deze discrepantie te kunnen verklaren.

Het eerste kenmerk heeft te maken met de manier waarop het utilitarisme mogelijke conflicten tussen ons eigenbelang en de vereisten van de moraliteit oplost. In een dergelijke situatie moeten de morele vereisten altijd “*overriding*” zijn volgens het utilitarisme, aangezien iedere handeling die we verrichten de totale hoeveelheid geluk moet maximaliseren. Aangezien handelingen als het lezen van een boek en het bekijken van een film niet voldoen aan deze voorwaarde zijn ze fout en laakbaar. Je leven leiden volgens het utilitarisme komt er dus op neer om het te wijden aan het maximaliseren van het totale geluk, ongeacht de persoonlijke kosten die dat met zich meebrengt. Niet-morele bedenkingen of belangen zijn altijd slechts van secundair belang. Dit kenmerk maakt van het utilitarisme een extreme positie, zelfs op zichzelf: “[the claim of overridingness] is such a strong claim that it is unlikely to be true, even if morality is thought of as moderate rather than stringent, and despite the difficulty in providing conclusive arguments against the claim” (Scheffler 1992, 60).

Het tweede kenmerk dat bijdraagt aan de veeleisendheid van het utilitarisme is haar nadruk op “*impartiality*”. Voor utilitaristen zit er immers geen magische kracht in het voornaamwoord “mijn”. Dit betekent dat we iedereen gelijk moeten behandelen, ongeacht de relatie die we met hen hebben. Of iemand nu onze vriend, familie, of landgenoot is, is volstrekt irrelevant wanneer we ons afvragen hoe we hen moeten behandelen. Dit druist duidelijk in tegen onze normale manier van (moreel) handelen. We zullen de impact van dit kenmerk illustreren aan de hand van een denkbeeldig voorbeeld: twee personen zitten vast in een brandend gebouw. De ene persoon is je vrouw, de andere iemand volstrekt vreemd. Je kan maar één iemand redden. Wie? Volgens het utilitarisme moet je die persoon redden die het grootste geluk zal voortbrengen doorheen haar leven. Als dit de andere persoon blijkt te zijn, is dit jammer voor jou en je vrouw. Een utilitarist kan antwoorden dat het beter is, alles welbeschouwd, om mensen de morele toestemming te geven om voorrang te geven aan mensen met wie ze een speciale relatie delen. Maar heeft de beslissing om je eigen vrouw te redden ten nadele van een volslagen vreemde echt een rechtvaardiging nodig? Met de woorden van Bernard Williams:



It depends on how much weight is carried by ‘justification’: the consideration that it was his wife is certainly, for instance, an explanation which should silence comment. But something more ambitious than this is usually intended, essentially involving the idea that moral principle can legitimate his preferences, yielding the conclusion that in situations of this kind it is at least all right (morally permissible) to save one’s wife. ... But this construction provides the agent with one thought too many: it might have been hoped by some (for instance, by his wife) that his motivating thought, fully spelled out, would be the thought that it was his wife, not that it was his wife and that in situations of this kind it is permissible to save one’s wife. (Williams 1981, 18)

Het utilitarisme ontkent dus dat onze speciale relaties een intrinsieke waarde hebben die speciale verplichtingen kan onderbouwen. Bij het beslissen wat te doen, moeten we iedereen evenveel in rekening brengen, of het nu onze moeder, vrouw, kind of een volstrekte vreemde is. Deze vereiste lijkt onhoudbaar in het echte leven.

Het derde kenmerk dat het utilitarisme karakteriseert, heeft te maken met het utilitaristische standpunt met betrekking tot ‘supererogatory acts’ of overdadige handelingen. Dit zijn handelingen die algemeen als goed worden beschouwd, maar niet verplicht zijn. Je bent lovenswaardig als je ze vervult, maar je zult niet worden veroordeeld als je ze nalaat. Om deze categorie te illustreren, gebruikt Urmson (1958) het voorbeeld van een soldaat die op een granaat springt om het leven van zijn makkers te redden. We zijn geneigd zijn gedrag als heroïsch of zelfs heilig te omschrijven, niet als moreel verplicht. Toch is dit exact wat een utilitarist zou moeten doen. Volgens het utilitarisme is iedere handeling die goed is immers ook per definitie verplicht: “Whatever is good, ought to be done” (Heyd 2012). Er bestaat niet zoiets als een overdadige handeling, wat meteen ook het verschil tussen plicht en liefdadigheid opheft (Singer 1972; 2002, 151). Als een welgesteld persoon geld geeft aan een goed doel, vervult ze enkel haar plicht, niets meer. Meer nog, als ze meer zou kunnen geven, handelt ze niet langer lovenswaardig, maar verdient ze zelfs morele afkeuring. Dit lijkt volledig in te gaan tegen onze intuïties omtrent dergelijke praktijken.

Deze drie kenmerken zorgen ervoor dat we het utilitarisme moeten karakteriseren als een *extreme* en *sterke* vorm van kosmopolitanisme. Onze speciale relaties krijgen geen intrinsieke waarde toegeschreven en zijn bijgevolg ook niet in staat om verplichtingen te onderbouwen. Daarenboven moeten we iedereen gelijk en onpartijdig behandelen, wat impliceert dat we de ongelijkheid zo ver mogelijk moeten terugdringen. Dit maakt het utilitarisme tot een zeer veeleisende morele

theorie, zeker als we bedenken dat haar vereisten altijd doorslaggevend moeten zijn. Waarom zouden we deze extreme positie dan eigenlijk moeten innemen? Dit lijkt een gevolg te zijn van onze gedeelde menselijkheid<sup>12</sup> (in tegenstelling tot de “associatieve” of “relationele” positie waarbij onze plichten gebaseerd worden op onze speciale relaties (Brock 2013, 5)). We zijn geneigd medeleven te voelen voor onze medemensen: “The idea of the pain of another is naturally painful; the idea of the pleasure of another is naturally pleasurable” (Mill 1835, 60). Het is dit medeleven dat kan leiden tot “generalized benevolence” of veralgemeende welwillendheid, wat inhoudt dat we niet langer enkel gericht zijn op ons eigen geluk, maar streven naar het geluk van de mensheid in het algemeen.

Gegeven de huidige stand van zaken in de wereld kan deze opvatting enigszins naïef lijken. Mill geeft dan ook toe dat medeleven op zich er vaak niet zal in slagen mensen te motiveren om moreel te handelen. Om een echt utilitaristisch leven te kunnen motiveren, moet dit gevoel gecultiveerd worden. Maar zelfs als we akkoord gaan dat dit *mogelijk* is, kunnen we ons nog steeds afvragen of het wel *wenselijk* is. Zoals we gezien hebben, brengt een utilitaristisch leven zeer hoge persoonlijke kosten met zich mee. Opnieuw beschrijft Williams het probleem heel accuraat:

It is absurd to demand of such a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires. It is to alienate him in a real sense from his actions and the source of his action in his own convictions. It is to make him into a channel between the input of everyone's projects, including his own, and an output of optimistic decision; but this is to neglect the extent to which his projects and his decisions have to be seen as the actions and decisions which flow from the projects and attitudes with which he is most closely identified. It is thus, in the most literal sense, an attack on his integrity. (Williams 1973, 116-117)

Shelly Kagan heeft geprobeerd om dit integriteits-argument te weerleggen in *The Limits of Morality* (1989). Hij argumenteert dat onze gangbare, restrictieve opvatting van moraliteit niet gerechtvaardigd kan worden. Enkel mensen die voldoen aan de *echte* eisen van de moraliteit, hoe excessief deze ook mogen zijn, kunnen een integer leven leiden. We zullen hieronder nog dieper ingaan op bedenkingen

12. Sommige utilitaristen argumenteren dat we *alle* voelende wezens in ons moreel kader moeten integreren, niet enkel mensen. Zie, bijvoorbeeld, Singer's *Animal Liberation* (1975).

rond haalbaarheid. Hier kunnen we concluderen dat het utilitarisme, als *extreme* en *sterke* vorm van kosmopolitanisme, een uiterst veeleisende positie blijkt te zijn.

### *Kosmopolitanisme gebaseerd op de contract-theorie*

Utilitaristen leiden onze verantwoordelijkheden dus af van onze gedeelde menselijkheid, maar volgens aanhangers van de contract-theorie is er meer nodig. Zij geloven dat de normatieve kracht van morele normen afkomstig is van het idee van een contract of wederzijdse overeenkomst (Cudd 2013). Maar hoe kunnen we dan beslissen welke principes rechtvaardig zijn en toegepast moeten worden?

### **John Rawls**

In *A Theory Of Justice* (1971) heeft John Rawls geprobeerd deze vraag te beantwoorden voor het nationale of binnenlandse domein. Hij bekijkt de samenleving als een systeem van sociale samenwerking, waarbij zowel voordelen als lasten worden geproduceerd. Rechtvaardigheidsprincipes zijn nodig om deze voordelen en lasten op een eerlijke manier te verdelen en om de basisstructuur van de maatschappij uit te tekenen. Bij deze taak staat het idee van een “original position” centraal, namelijk een hypothetische situatie die speciaal ontworpen is om tot een eerlijke overeenkomst te komen over hoe de maatschappij moet worden ingericht. Een kenmerk dat deze situatie definieert, is dat geen van de deelnemers weet welke positie ze precies zal innemen in die samenleving:

[...] no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength and the like. I will even assume that the parties do not know their conceptions of good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favour his particular condition, the principles of justice are the result of fair agreement or bargain. (Rawls 1971, 12)

Volgens Rawls zouden we onder deze omstandigheden kiezen voor de liberale waarden van gelijkheid en vrijheid om onze politieke en sociale instellingen in te richten.<sup>13</sup>

---

13. Deze instellingen zijn bijvoorbeeld verantwoordelijk voor het reguleren van onze vrijheid van meningsuiting, de markt, eigendom, familie, en politieke vrijheid. Ze beïnvloeden ons leven dus in belangrijke mate.

Concreter moet het *eerste principe van rechtvaardigheid* ervoor zorgen dat iedereen gelijke basisvrijheden kan genieten: “Each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others” (Rawls 1971, 60). Dit principe is dus meer gericht op de grondwet en de gelijke status van burgers, door de nadruk te leggen op de vrijheid van meningsuiting, vergadering, geweten, en dergelijke. Het *tweede principe van rechtvaardigheid* heeft meer te maken met de verdeling van rijkdom en sociaal gewaardeerde posities: “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest expected benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity” (Rawls 1971, 302; 2<sup>de</sup> Editie 1999, 72). Rawls denkt dat we – achter de sluier der onwetendheid – niet zouden opteren voor een volledig gelijke maatschappij, maar eerder zouden kiezen om ongelijkheden toe te staan als en alleen als deze ook voordelig zijn voor “the worst off”. Het morele idee achter deze hypothetische keuze is dat de verdeling van rijkdom en mogelijkheden niet mag afhangen van moreel arbitraire parameters, zoals de sociale klasse waarin iemand geboren wordt, iemands geslacht, intelligentie, enzovoort.

De contract-theoretische benadering van rechtvaardigheid van Rawls blijft tot op vandaag zeer invloedrijk. Wat echter opvalt, is dat hij de toepassing van deze principes beperkt tot het nationale domein. Zoals we hierboven reeds opmerkten, is Rawls een aanhanger van de gemeenschap-van-staten benadering, wat betekent dat hij andere principes verdedigt voor de regulering van het internationale domein dan voor het nationale. Hij heeft zijn *internationale* visie uitgewerkt in *The Law of Peoples* (1999) en het verschil met zijn concept van “justice as fairness” op het nationale niveau is verbazend groot. De vraag dringt zich dus op hoe deze discrepantie gerechtvaardigd kan worden. We zullen hier dieper op ingaan aan de hand van twee andere belangrijke figuren uit de traditie van de contract-theorie, namelijk Charles Beitz en Darrel Moellendorf.

### Charles Beitz

We hebben de pogingen van Beitz om het politiek realisme en de gemeenschap-van-staten benadering te weerleggen reeds hierboven besproken. In tegenstelling tot deze benaderingen (en ook Rawls) argumenteert Beitz dat er wel degelijk zoiets bestaat als internationale distributieve rechtvaardigheid. Hij gaat akkoord met Rawls dat vraagstukken rond rechtvaardigheid enkel aan de orde zijn in een context van sociale samenwerking, maar hij stelt dat onze huidige wereld hieraan voldoet. Bijgevolg moeten de principes van rechtvaardigheid die gelden op het nationale niveau, ook worden toegepast op het internationale niveau. Aangezien handel, communicatie, financiële transacties en de regimes rond eigendomsrech-

ten meer en meer geglobaliseerd zijn, is ook het relevante verschil tussen het nationale en het internationale domein opgelost:

Economic interdependence, then, involves a pattern of relationships which are largely nonvoluntary from the point of view of the worse-off participants, and which produce benefits for some while imposing burdens on others. These facts, by now part of the conventional wisdom of international relations, describe a world in which national boundaries can no longer be regarded as the outer limits of social cooperation. (Beitz 1975, 374)

Staten zijn niet langer onafhankelijk en zelfvoorzienend, wat impliceert dat we de exclusieve focus op staten moeten verlaten en de relevante principes van distributieve rechtvaardigheid globaal moeten toepassen (Beitz 1975, 383). Meer in het bijzonder ijvert Beitz voor een *globale* “original position” waarbij de afgevaardigden niet alleen onwetend zijn over welke positie ze innemen *in* de samenleving, maar zelfs over in *welke* specifieke samenleving ze leven. Beitz gelooft dat het op deze manier vergroten van het bereik van de “original position” de inhoud van de gekozen principes niet zou veranderen (1975, 376). Hij gebruikt dus een contract-theoretische argumentatie, net als Rawls, maar bereikt een kosmopolitistische conclusie. Toegepast op distributieve rechtvaardigheid, zou dit resulteren in een *globaal* “difference principle”, waarbij enkel die sociale en economische ongelijkheden gerechtvaardigd zijn, die ook steeds in het voordeel zijn van diegenen die er *wereldwijd* het slechts aan toe zijn. De ongelijkheid die onze wereld momenteel kenmerkt, voldoet duidelijk niet aan dit criterium.

### Darrel Moellendorf

Darrel Moellendorf verkent deze argumentatie verder in zijn boek *Cosmopolitan Justice* (2002). Hij maakt eerst een onderscheid tussen algemene morele plichten en rechtvaardigheidsplichten en ontwikkelt daarna een institutioneel kosmopolitanisme. Net als Rawls focust hij op de plichten die we hebben met betrekking tot de instellingen die onze levens zowel sociaal als politiek grotendeels bepalen. Deze rechtvaardigheidsplichten zijn volgens hem een deelverzameling van onze meer algemene morele plichten. Ze worden voortgebracht door onze associatieve relaties en kunnen indirect vervuld worden, namelijk door te ijveren voor en te gehoorzamen aan de rechtvaardige instellingen en principes die deze associatieve relaties structureren (Moellendorf 2002, 31).

Deze invulling van rechtvaardigheidsplichten impliceert dat we ze niet verschuldigd zijn aan iedereen, aangezien ze een relevante associatie vooronderstellen; ze zijn “membership dependent”. Om deze relevante associaties die recht-

vaardigheidsplichten voortbrengen af te bakenen, gebruikt Moellendorf (2010, 3-4) “the principle of associational justice”:

The idea is that duties of social justice exist between persons who have a moral duty of equal respect to one another if those persons are co-members in an association that is (1) relatively strong, (2) largely (individually) non-voluntary, (3) constitutive of a significant part of the background rules for the various relationships of their public lives, and (4) governed by norms that can be subject to (collective) human control.

Hoe sterk een bepaalde associatie is, hangt af van hoe duurzaam ze is, hoe diepgaand ze wordt bepaald door institutionele normen, en hoe regelmatig ze de “hoogste orde” morele belangen van haar leden beïnvloedt. De mate van (on-)vrijwilligheid hangt samen met de beschikbaarheid van een redelijk alternatief voor deelname aan de associatie. Moellendorf geeft toe dat het niet altijd gemakkelijk is om eenduidig aan te geven of aan deze voorwaarden is voldaan; het vereist enige casuïstiek (Moellendorf 2010, 4).

Een eerste, vrij voor de hand liggende, associatie die rechtvaardigheidsplichten zou kunnen voortbrengen, is de staat. De regels die de staat oplegt, structureren ons openbaar leven en hebben een grote invloed op onze voornaamste morele belangen. Daarenboven is emigreren voor de meeste mensen geen redelijk alternatief, gezien de hoge kosten die dit meebrengt. Daarom concludeert Moellendorf (2010, 9) dat staten inderdaad associaties zijn die rechtvaardigheidsplichten tussen landgenoten genereren. Op deze manier maakt zijn kosmopolitanistische variant ook plaats voor de speciale plichten die we hierboven besproken hebben. Als een *gematigde* kosmopolitist hoeft hij de intrinsieke waarde van politieke speciale relaties niet te ontkennen, noch de overeenkomstige verantwoordelijkheden. Meer nog, zijn principe van associatieve rechtvaardigheid kan deze speciale plichten legitimeren als rechtvaardigheidsplichten. Dit zou ervoor kunnen zorgen dat deze kosmopolitanistische variant gemakkelijker te aanvaarden is voor nationalist en aanhangers van de gemeenschap-van-staten benadering.

Het blijft echter de vraag of Moellendorf nationalist en aanhangers van de gemeenschap-van-staten benadering zou kunnen overtuigen van het bestaan van *globale* rechtvaardigheidsplichten. Binnen zijn kader zou hij daarvoor het bestaan moeten aantonen van een *globale associatie* die sterk genoeg is om aan de voorwaarden van zijn principe van associatieve rechtvaardigheid te voldoen. In lijn met de redenering van Beitz, argumenteert Moellendorf dat de globale economische orde deze test doorstaat. Hij gaat eerst in op de voorwaarde “*strength*” (Moellendorf 2010, 12-13). Om de duurzaamheid van onze geglobaliseerde economie vast te stellen, gaat hij op zoek naar haar oorsprong en situeert die in de vroege

koloniale periode. Daarnaast focust hij op de normen die het beleid bepalen, aangeleverd door de Wereldhandelsorganisatie, het Internationaal Monetair Fonds, en de Wereldbank, naast de impliciete erkenning van eigendomsstelsels in alle internationale handel die inherent uitsluitend werken. Moellendorf argumenteert verder dat de globalisering van handel, investeringen en financiën een sterke impact heeft op de hoogste orde morele belangen van mensen. Ter illustratie bespreekt hij de situatie van enkele van de armste en meest kwetsbare mensen ter wereld, namelijk kinderen in sub-Sahara Afrika. In 1990 hadden deze kinderen 19 maal meer kans om te sterven dan kinderen in de rijkste landen. Tegen 2003 was dit nummer echter al toegenomen tot 26 maal (UNDP 2003, 39). Deze situatie is het gevolg van een complexe combinatie van factoren, dus het zou misleidend zijn om ze enkel toe te schrijven aan het proces van economische globalisering. Moellendorfs claim dat internationale handel, “foreign direct investment”, en de financiële globalisering een diepgaande invloed uitoefenen op de lokale economieën, kan echter niet gemakkelijk weerlegd worden (2010, 13).

De tweede voorwaarde waaraan voldaan moet zijn vooraleer een associatie rechtvaardigheidsplichten kan voortbrengen is *onvrijwilligheid*. Moellendorf geeft toe dat politieke leiders formeel vrij zijn om te beslissen om al dan niet toe te treden tot de Wereldhandelsorganisatie, maar hij interpreteert het feit dat bijna alle landen effectief lid zijn als een sterke aanwijzing dat er geen echt haalbaar alternatief bestaat. Daarnaast merkt hij nog op dat vele landen in feite ondemocratisch zijn, wat de mogelijkheid van een vrijwillige toestemming van de burgers duidelijk ondermijnt.

De derde voorwaarde verwijst naar de mate waarin een associatie de *achtergrondregels* bepaalt voor de relaties die mensen aangaan in hun openbaar leven (Moellendorf 2010, 13-14). We hebben het al kort gehad over de impact van de regels van de Wereldhandelsorganisatie op het binnenlands beleid van haar leden. In deze context vermeldt Moellendorf expliciet patent-bescherming, ingesteld door de “WTO Agreement on Trade Related aspects of Intellectual Property rights” (TRIPS 1994), waardoor de capaciteit van staten om hun burgers te voorzien van essentiële medicijnen zwaar ondermijnd wordt.<sup>14</sup> Dit is een duidelijk voorbeeld van de manier waarop achtergrondregels een enorme impact kunnen hebben op mensenlevens.<sup>15</sup>

Vooraleer een associatie rechtvaardigheidsplichten kan genereren, moeten haar regels ook onderhevig zijn aan menselijke controle. Volgens Moellendorf (2010,

14. Aidan Hollis en Thomas Pogge (2008) hebben een innovatief voorstel uitgewerkt om dit probleem op te lossen.

15. Aangezien deze regulering een duidelijke impact heeft op de hoogste orde morele belangen van mensen, lijkt het verschil tussen deze voorwaarde (duidelijke link met de achtergrondregels die de relaties van het openbaar leven bepalen) en voorwaarde 1 (de kracht van de associatie) open voor interpretatie.

14) is dit een vanzelfsprekendheid: “Market competition can be limited, directed, or counterbalanced by deliberate public policy; WTO rules can be amended; and property regimes can be altered. So, there is no doubt that the global economic association satisfies this condition”.

Moellendorf komt tot de conclusie dat de *globale economische associatie* voldoet aan de vier voorwaarden van het principe van associatieve rechtvaardigheid, wat betekent dat deze associatie ook rechtvaardigheidsplichten met zich meebrengt. Dat deze associatie zich nog aan het ontwikkelen en nog niet alomtegenwoordig is, lijkt zijn redenering wat te ondergraven (Moellendorf 2010, 17). Het bereik van de overeenkomstige rechtvaardigheidsplichten lijkt dan ook af te hangen van de drempelwaarde die we gebruiken om vast te stellen wie als lid van de globale economische associatie beschouwd moet worden.<sup>16</sup> We gaan akkoord dat de voorwaarden van het principe van associatieve rechtvaardigheid voor quasi iedereen voldaan zijn: de globale economische associatie beïnvloedt de hoogste orde belangen van bijna iedereen; lidmaatschap van de associatie is onvrijwillig; de associatie bepaalt de achtergrondregels voor het openbaar leven voor een groot deel; en de regels van de associatie staan onder controle van mensen. In de mate dat de economische associatie dus globaal is, brengt ze ook rechtvaardigheidsplichten met zich mee die een globaal bereik hebben.

Wat Moellendorfs visie van associatieve rechtvaardigheid zo aantrekkelijk maakt, is dat ze de theoretische basis levert voor een verzoening van onze plichten tegenover landgenoten en onze globale plichten (Moellendorf 2010, 22). Hij ontkent niet dat we speciale rechtvaardigheidsplichten hebben en verschaft nationalist en aanhangers van de gemeenschap-van-staten zelfs een theoretisch kader waarop ze deze plichten tegenover landgenoten kunnen baseren. De mogelijkheid van een conflict tussen deze twee soorten plichten blijft echter bestaan. Om dergelijke conflicten op te lossen, moeten we beide plichten tegen elkaar afwegen, rekening houdend met de relevante omstandigheden. In de regel voorrang geven aan één van beide lijkt een geval van “question-begging”:

When claims of justice made by compatriots and noncompatriots conflict, resolution is often possible by appealing to more fundamental or background considerations of justice. This assertion does not, however, entail that the claims of compatriots invariably trump

---

16. Hebben wij bijvoorbeeld rechtvaardigheidsplichten tegenover de inheemse stammen van het Amazonewoud, aangezien zij geen actieve leden lijken te zijn van de globale economische orde? Moellendorf voert aan dat klimaatopwarming – een proces verbonden met economische globalisering – ook globale rechtvaardigheidsplichten zou kunnen voortbrengen: “Global warming seems to pose a threat to most everyone. [...] the distribution of pollutants in the atmosphere has also brought people into an unavoidable association affecting their highest order moral interests” (Moellendorf 2002, 37).



the claims of noncompatriots or vice versa. It is an assertion about the manner of resolution, not its outcome. (Moellendorf 2002, 41)

Meer concreet stelt Moellendorf (2002, 43) voor om te kijken naar “the basic consideration of justice at stake in particular disputes”. Wat dit betekent, lijkt af te hangen van de specifieke invulling van globale rechtvaardigheid die wordt verdedigd en hoe veeleisend ze is. Anders gezegd: wat verstaat Moellendorf onder een rechtvaardige wereld en moeten we zijn theorie omschrijven als een sterke of een zwakke vorm van kosmopolitanisme?

Evenals Beitz argumenteert Moellendorf dat er plichten bestaan rond globale egalitaire herverdeling (2002, 68). Hij wil Rawls’ visie op nationale rechtvaardigheid uitbreiden naar het globale niveau en ijvert voor een “global difference principle”. Dit houdt in dat ongelijkheden enkel gerechtvaardigd zijn in zoverre ze de minst bedeelden (op wereldschaal) vooruit helpen. Daarnaast verdedigt Moellendorf ook een wereldwijde gelijkheid van mogelijkheden. In *A Theory of Justice* definieert Rawls wat “fair equality of opportunity” betekent *op nationaal gebied*:

[...] those who are at the same level of talent and ability, and have the same willingness to use them, should have the same prospects of success regardless of their initial place in the social system, that is, irrespective of the income class into which they are born. In all sectors of society there should be roughly equal prospects of culture and achievement for everyone similarly motivated and endowed. (Rawls 1971, 73)

Moellendorf wil dit principe veralgemenen en toepassen op globale schaal. Hij argumenteert dat onze startplaats in het sociale systeem niet alleen bepaald wordt door de inkomensklasse waarin we geboren worden, ons geslacht en etniciteit, maar ook (en niet in het minst) door *het land* waarin we geboren worden. In zijn onderzoeken voor de Wereldbank heeft Branko Milanovic overtuigend aangetoond dat ons geboorteland een enorme invloed heeft op onze mogelijkheden qua inkomen. Aangezien we op het nationale niveau proberen de invloed van dergelijke moreel arbitraire kenmerken te beperken, lijkt het vreemd om een principe van gelijkheid van mogelijkheden te beperken tot die context.

Een mogelijke verklaring zou kunnen zijn dat globale gelijkheid van mogelijkheden gewoonweg te veeleisend zou zijn. Dit wordt duidelijk wanneer we kijken naar Moellendorfs invulling van dit principe (2002, 49): “If equality of opportunity were realized, a child growing up in rural Mozambique would be statistically as likely as the child of a senior executive at a Swiss bank to reach the position of the latter’s parent”. Hij erkent dat dit aanzienlijke financiële transacties van de ontwikkelde landen naar de ontwikkelingslanden zou inhouden, om hun onder-

wijs, gezondheid, voedsel en veiligheid te ondersteunen. Om de veeleisendheid van dit voorstel op te vangen, kan men zich ook richten op *equivalente*, eerder dan *identieke*, “opportunity sets” (Miller 2007, 63).<sup>17</sup> We komen hier nog op terug wanneer we ingaan op de kosmopolitanistische variant van Gillian Brock gebaseerd op noden.

Hier kunnen we besluiten dat Moellendorf een genuanceerde, enigszins hybride, positie voorstelt. Enerzijds aanvaardt hij de legitimiteit van speciale plichten tegenover landgenoten, wat van hem een *gematigde* kosmopolitanist maakt. Anderzijds verdedigt hij een globaal “difference principle” en een wereldwijde toepassing van het principe van gelijkheid van mogelijkheden, wat hem karakteriseert als een *sterke* kosmopolitanist.

### *Een kosmopolitanistische variant gebaseerd op noden*

Gillian Brock (2009, 47) gaat akkoord met Moellendorf (en Beitz) dat het Rawlsiaanse kader bruikbaar kan zijn in de globale context, aangezien het er overtuigend in slaagt onpartijdigheid te modelleren. Brock komt echter tot een andere conclusie. Zij betwijfelt of de afgevaardigden in de globale “original position” effectief zouden kiezen voor een globaal verschilprincipe. Ze ontwerpt een alternatief gedachte-experiment en argumenteert dat het redelijk zou zijn om te kiezen voor een principe dat iets minder egalitair is, gekenmerkt door een “needs-based minimum floor” (Brock 2005, 4).

In dit gedachte-experiment wordt aan de afgevaardigden gevraagd om na te denken over welke globale basisstructuur ze zouden aanvaarden als rechtvaardig. Net als Moellendorf veronderstelt ze dat de onwetendheidsluier speciale aandacht zou opleveren voor de belangen van diegenen die er het slechtst aan toe zijn, aangezien de afgevaardigden ook zelf in die positie zouden kunnen verzeilen. Zij gaat er echter van uit dat de afgevaardigden geneigd zouden zijn om een bepaalde *drempelwaarde* te verzekeren, eerder dan te kiezen voor een globaal verschilprincipe. Meer concreet zouden de afgevaardigden willen vermijden dat het gekozen beleid ondraaglijke effecten zou hebben voor sommigen (2005, 6):

So my claim is that the minimum package it would be reasonable to agree to in the ideal choosing situation I have identified is that we should all be adequately positioned to enjoy the prospects for a decent

17. Miller gelooft niet dat deze aanpassing de globale toepassing van het principe van gelijkheid van mogelijkheden kan redden. Volgens hem zouden we nog steeds geconfronteerd worden met een metrisch probleem, namelijk dat er geen globaal gedeeld cultureel begrip is dat het mogelijk zou maken om mogelijkheden te vergelijken tussen landen. We kunnen niet vaststellen wat gelijkheid van mogelijkheden *betekent* in een cultureel pluralistische wereld (2007, 64-68). Wel geeft hij toe dat “we might be able to identify the most egregious forms of inequality” (2007, 67). Gegeven de huidige staat van de wereld, kan dit ons al een heel eind op weg helpen.

life, as fleshed out by what is necessary to be enabled to meet our basic needs and those of our dependents (but with provisions firmly in place for the permanently or temporarily disabled to be adequately cared for) and certain guarantees about basic freedom. We would use this as a baseline and endorse social and political arrangements that can ensure and underwrite these important goods. (Brock 2005, 8)

Brock onderbouwt haar stelling met empirische data die aangeven dat mensen effectief zouden kiezen voor een soort “minimum floor principle” in plaats van een veeleisender globaal verschilprincipe. Ze verwijst (Brock 2005, 10) in deze context naar het werk van Norman Frohlich en Joe Oppenheimer, die verschillende experimenten hebben ontwikkeld met de bedoeling te onderzoeken welke principes van distributieve rechtvaardigheid mensen zouden kiezen in een onpartijdige opstelling. Eigenlijk hebben Frohlich en Oppenheimer tot op zekere hoogte geprobeerd om de hypothetische “original position” van Rawls in de praktijk te brengen. In tegenstelling tot wat Rawls veronderstelde, bleek het verschilprincipe de minst populaire keuze; het werd maar gekozen in 1% van de gevallen. Frohlich en Oppenheimer voerden hun experimenten uit in verschillende landen en het “floor constraint principle” was veruit het populairst. Bijna 80% van de proefpersonen wou het basisinkomen maximaliseren. De achterliggende gedachte voor deze keuze was dat dit principe zou dienen als een veiligheidsnet voor iedereen. Belangrijk hier is dat deze keuze werd gemaakt vanuit een bekommernis om mensen in staat te stellen hun *basisnoden* te vervullen. Van zodra deze drempel was overschreden, wilden mensen geen verdere herverdeling. Ze wilden de bestaande stimulansen ten volle gebruiken om op die manier de productie (en dus het gemiddelde inkomen) te maximaliseren (Frohlich en Oppenheimer 1992, 59).

Wanneer mensen nadenken over rechtvaardigheid, lijken ze dus een afweging te maken tussen noden, aanspraken en stimulansen (Brock 2005, 13). Dit klinkt heel aannemelijk wanneer we denken aan het debat rond werkloosheidsuitkeringen. Steunend op de hierboven aangehaalde data, stelt Brock dat er een eerlijke balans kan gevonden worden tussen de drie centrale concepten (noden, aanspraken en stimulansen) bij het ontwerpen van de basisstructuur van de maatschappij. Het is echter niet de balans die Rawls (nationaal) en Moellendorf (globaal) in gedachten hadden:

We could arrive at a reasoned view of the weight to give a commitment to meeting basic needs which does not thwart entitlement or dampen incentives. It is not the case that we care only about the worst off, nor is it the case that considerations of entitlements and incentives drown out our appropriate concern with needs. As the empirical evidence shows, concern for the needy is strong and robust, all things

considered. But importantly, *it is strikingly not the case that under conditions of impartiality we want to arrange things so that we concern ourselves only with maximizing the position of the worst off*. This tells rather dramatically against the Difference Principle. (Brock 2005, 13-14)

Het feit dat mensen in een onpartijdige situatie effectief voor een drempel-principe zouden kiezen, lijkt aan te geven dat het een rechtvaardig principe is. Verwijzend naar Frohlich en Oppenheimer (1992, 118) stelt Brock dat de voorkeur voor dit principe ook stabiel blijft doorheen de tijd; wanneer mensen moeten leven met hun keuze blijkt hun vertrouwen nog te groeien (Brock 2005, 14).<sup>18</sup> Deze kenmerken lijken beiden in het voordeel van de minstbedeelden te zijn, waardoor Brock (2005, 15) argumenteert dat haar “needs-based minimum floor principle” niet fundamenteel hoeft te verschillen van een globaal verschilprincipe.

Of en in welke mate beide principes zouden verschillen, lijkt af te hangen van de huidige stand van zaken. In de huidige wereld lijkt het vervullen van de basisnoden van iedereen inderdaad sterk in het voordeel van diegenen die er het slechtst aan toe zijn. Eens deze drempel is overschreden, lijken de principes verschillende acties voor te schrijven. Waar Brocks principe in theorie grote ongelijkheden kan toelaten, zou Moellendorf deze enkel rechtvaardig vinden als ze de minstbedeelden ten goede komen. Zijn globaal verschilprincipe zou dus een grotere herverdeling vragen. Om deze reden karakteriseren we Brocks drempel-principe als een *zwakke* vorm van kosmopolitanisme, wat de aanvaardbaarheid ervan voor niet-kosmopolitanisten vergroot.

Brock (2005, 16) stelt ook Moellendorfs voorstel voor een globale gelijkheid van mogelijkheden in vraag, niet omdat het te veeleisend zou zijn maar wegens te cultuur-specifiek (Brock 2009, 59). Aangezien verschillende culturen verschillende doelen of goederen waarderen, lijkt het onmogelijk om de wenselijkheid van bepaalde posities te vergelijken tussen culturen. Dit is wat Miller (2007, 64-68) bedoelt met het “metric problem”. Simon Caney (2001b, 120) heeft geprobeerd dit tegenargument te weerleggen door een meer cultuur-neutrale versie uit te werken: “Global Equality of Opportunity requires that persons (of equal ability and motivation) have equal opportunities to attain an equal number of positions of a commensurate standard of living”. In zijn poging om “positions of equal worth” te omschrijven, bouwt hij verder op de capabilities benadering van Nussbaum, waarop we in de volgende sectie zullen ingaan. Brock (2005, 19) meent echter dat deze versie er niet zal in slagen om nadelen of discriminatie op

18. Brock (2005, 20) verbindt deze kenmerken met Rawls' concept van een “realistic utopia” (1999, 11-12). De focus op onpartijdigheid verzekert de utopische component, terwijl de stabiliteit doorheen de tijd zorgt voor de realistische component.

moreel arbitraire gronden tegen te gaan. Door te focussen op een gelijke levensstandaard kunnen verschillen in macht of echte mogelijkheden onopgemerkt blijven. Wij geloven dat deze kritieken vragen om een verfijning van het concept, eerder dan dat ze de mogelijkheid van een globaal principe van gelijkheid van mogelijkheden in het algemeen ondergraven.

Hoe het ook moge zijn, het uitwerken van een positieve versie van een globaal principe van gelijkheid van mogelijkheden zal hoogstwaarschijnlijk controversieel blijven. Brocks pleidooi om terug te keren naar de negatieve versie van dit principe klinkt aanlokkelijk. Ervoor zorgen dat mensen hun basisnoden kunnen vervullen, lijkt een veelbelovende strategie om ook hun mogelijkheden te vergroten. Zonder een veilige toegang tot drinkbaar water, voedsel, sanitaire voorzieningen, onderwijs, en gezondheidszorg, lijken uitspraken over gelijke mogelijkheden maar loze woorden (Brock 2005, 19).

Brock (2009, 62) wijst er ook op dat onze focus op het gelijk maken van mogelijkheden misplaatst kan zijn, aangezien de onderliggende gedachte eerder lijkt te zijn om iedereen te voorzien van een behoorlijke verzameling mogelijkheden: "The decent, not the equal, set of opportunities is surely the primary goal, because consider how we could easily equalize downwards, so that everyone has the same opportunities, yet these are hopelessly inadequate". Het lijkt inderdaad belangrijk dat mensen hun basisnoden kunnen vervullen, opdat ze kunnen functioneren als "human agents".<sup>19</sup> Hetgeen nodig is om dit doel te bereiken, kan worden samengevat in vijf categorieën: (1) fysieke en psychologische gezondheid; (2) veiligheid; (3) een begrip van de opties waartussen iemand kan kiezen; (4) autonomie; en (5) behoorlijke sociale relaties. Een bijkomend voordeel van deze benadering, aldus Brock (2009, 65-68), is dat ze specifiek genoeg is om de situatie te kunnen evalueren en vooruitgang vast te stellen.

Alles bij elkaar lijkt Brocks drempelwaarde-principe gericht op de vervulling van noden veelbelovend. Als *zwakke* kosmopolitaniste is ze niet overdreven gericht op gelijkheid, wat mogelijke tegenstanders minder zal afschrikken dan een globaal verschilprincipe. Bovendien lijkt haar focus op noden als de basis voor een behoorlijke verzameling van mogelijkheden oncontroversieel. Om geen overhaaste conclusies te trekken, moeten we echter nog drie alternatieve invullingen van kosmopolitanisme onderzoeken.

19. Brock verbindt noden met "human agency", maar andere onderbouwingen zijn ook mogelijk. David Braybrooke (1987) verklaart het belang van noden bijvoorbeeld in relatie tot "social functioning".

## *De capabilities benadering*

De volgende versie van kosmopolitanisme die we gaan bespreken, lijkt enigszins op Brocks noden-variant, aangezien ze beiden focussen op de voorwaarden die nodig zijn om tot menselijke bloei te komen. In *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (2006, 226-7) onderzoekt Martha Nussbaum “what all human beings require to live a richly human life – a set of basic entitlements for all people”. Wat hebben we nodig voor een menswaardig leven? Haar focus op menselijke bloei of ontwikkeling verraadt haar Aristoteliaanse inspiratie.<sup>20</sup> Nussbaums antwoord bestaat uit een lijst van tien “capabilities”, vereisten voor een goed leven, namelijk: leven; lichamelijke gezondheid; lichamelijke integriteit; zintuigen, verbeelding, en denken; emoties; praktische redenen; verwantschap; andere soorten; spel; en controle over je omgeving (Nussbaum 2006, 76-8). Op deze manier wil de capabilities benadering zich richten op wat mensen effectief kunnen doen en zijn, meer dan op utiliteit/geluk of de hoeveelheid middelen die ze hebben (Sen 1992). Belangrijk hierbij is het verschil tussen capabilities en “functionings”. Functionings zijn de “beings and doings” die een persoon kan bereiken, zoals “being” weldoorvoed of opgeleid, en reizen of stemmen in een verkiezing (“doings”). Capabilities, daarentegen, hebben betrekking op de vrijheid om welzijn te bereiken of de werkelijke mogelijkheden die iemand heeft om functionings te verwezenlijken (Robeyns 2011):

Thus, while travelling is a functioning, the real opportunity to travel is the corresponding capability. The distinction between functionings and capabilities is between the realized and the effectively possible, in other words, between achievements, on the one hand, and freedoms or valuable opportunities from which one can choose, on the other.

Denk in deze context aan het verschil tussen vasten en verhongeren (Sen 1992, 52). De functioning is in beide gevallen dezelfde, maar er is een fundamenteel verschil met betrekking tot de capability om adequaat gevoed te zijn. In een rechtvaardige wereld zou iedereen dus de mogelijkheid hebben om alle relevante functionings te verwezenlijken. Maar hoe kan deze doelstelling geoperationaliseerd worden? Hoe kunnen we bijvoorbeeld vaststellen welke capabilities relevant zijn? En bestaat er geen gevaar voor paternalisme wanneer we verkondigen welke capabilities universeel moeten worden gewaardeerd (Stewart 2001, 1192; Clark

---

20. Volgens Nussbaum verstond Aristoteles de taak van het politiek plannen als “to make available to each and every citizen the material, institutional and educational circumstances in which good human functioning may be chosen; to move each and every one of them across a threshold of capability into circumstances in which they may choose to live and function well” (1998, 135).

2002)? Sen (2004, 77) erkent dit gevaar en ijvert voor een meer participatorische benadering:

The problem is not with listing important capabilities, but with insisting on one predetermined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general social discussion or public reasoning. To have such a fixed list, emanating entirely from pure theory, is to deny the possibility of fruitful public participation on what should be included and why [...] Public discussion and reasoning can lead to a better understanding of the role, reach and significance of particular capabilities [...]

Zelfs als we akkoord gaan met Nussbaum dat haar lijst voldoende cultuur-neutraal is,<sup>21</sup> moeten we nog steeds onderzoeken hoe de verschillende capabilities “gewogen” moeten worden. In een ideale theorie heeft Nussbaum gelijk dat ze allen even belangrijke voorwaarden zijn voor een menswaardig leven en in principe dus “onmeetbaar”. Op deze manier heeft de capabilities benadering de informatiebasis waarop situaties beoordeeld worden verbreed (van een enge focus op inkomen naar meervoudige sociale indicatoren). Het ontwerpen en evalueren van beleid hangt echter af van empirische data die niet altijd even eenvoudig toegankelijk zijn. Paul Anand en Martin van Hees (2006) zijn deze uitdaging aangegaan en hebben het *Capabilities Measurement Project* opgericht.<sup>22</sup> Met dit onderzoek willen ze een multi-dimensioneel instrument ontwikkelen om te meten in hoeverre capabilities vervuld zijn. Het belang van capabilities voor een menswaardig leven wordt trouwens weerspiegeld in het werk van het *United Nations Development Programme* (UNDP) en haar jaarlijks gepubliceerd *Human Development Report*. In dit verslag worden landen geëvalueerd en gerangschikt op basis van een *Human Development Index* (HDI), bestaande uit zowel economische als sociale indicatoren.<sup>23</sup> Deze bredere informatiebasis gebruikt ook de parameters levensverwachting, onderwijs, levensstandaard en politieke participatie.

Nu we weten *waarvoor* de capabilities benadering ijvert, kunnen we onderzoeken *in welke mate* ze dit doet. Het concept van een “basic capability” is in deze context verhelderend, aangezien het verwijst naar “the ability to satisfy certain elementary and crucially important functionings up to certain levels” (Sen 1992, 45 n. 19). Basis-capabilities gaan dus over het hebben van echte mogelijkheden om te overleven en de armoede te ontstijgen. Ze vormen met andere woorden een

21. De focus op capabilities eerder dan op welbepaalde functionings vermindert het risico op paternalisme inderdaad door plaats te maken voor lokale verschillen. Bovendien benadrukt Nussbaum zelf dat haar lijst niet definitief is en altijd openstaat voor herziening (Nussbaum 2000, 77).

22. [http://www.open.ac.uk/ikd/projects\\_capabilitiesmeasurement.shtml](http://www.open.ac.uk/ikd/projects_capabilitiesmeasurement.shtml).

23. <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi>.

drempelwaarde die voor iedereen voldaan zou moeten zijn. De focus van de capabilities benadering lijkt dus minder te liggen op gelijkheid op zich, maar eerder om ervoor te zorgen dat iedereen *voldoende* heeft om een menswaardig leven te leiden (sufficiëntisme).<sup>24</sup>

Brock merkt terecht op dat deze *zwakke* vorm van kosmopolitanisme dicht aansluit bij haar “needs-based minimum floor principle”, als voorwaarde voor een menswaardig leven. Het vervullen van deze taak is echter een enorme uitdaging en het blijft onduidelijk wie deze plicht moet vervullen als de staten (de voor-naamste dragers van deze verantwoordelijkheid, aldus Nussbaum) hierin zouden falen.

### *De Kantiaanse variant van kosmopolitanisme*

Vooraleer we de Kantiaanse variant in detail kunnen bespreken, kunnen we best kort ingaan op de morele basisbeginselen van Kants kosmopolitanisme (Brown 2010, 46-49). Centraal hierbij staat de Kantiaanse categorische imperatief, die vereist dat we “act only according to the maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law” (Kant 1993 [1785], 30). Hieruit leidt Kant twee belangrijke kosmopolitanistische principes af, namelijk: (1) dat we zo moeten handelen dat we de mensheid, in onze eigen persoon of in anderen, altijd ook als doel moeten behandelen, en nooit enkel als middel; en (2) dat wetgevende regels enkel geldig kunnen zijn als ze ook als universele natuurwetten kunnen gezien worden (Brown 2010, 47). Brown concludeert dat we elkaar met een “universal human dignity” moeten behandelen, net omdat we allen “morele wetgevers” kunnen zijn. Dit impliceert dat iedereen het recht heeft op zoveel vrijheid als compatibel is met die van anderen, enkel en alleen omdat ze mens zijn.

De nadruk op universaliteit in Kants morele theorie geeft duidelijk aan dat hij een moreel kosmopolitanist is. Hij gelooft dat wij – als rationele wezens – allen lid zijn van één morele gemeenschap en dat onze plichten niet beperkt worden door nationaliteit, taal, religie of gewoonten (Kleingeld 2003, 301). Pauline Kleingeld onderscheidt twee politieke aspecten in Kants kosmopolitanisme, namelijk het concept van een “league of states” en dat van een “cosmopolitan law” (Kleingeld 2003, 301-302).<sup>25</sup> In *To Perpetual Peace* (2003 [1795]) argumenteert Kant dat staten deze “volkenbond” moeten verwoegen en op die manier vrede bevorderen, een idee dat we terugvinden in de Verenigde Naties. Zijn kosmopo-

24. Robeyns (2011) merkt terecht op dat niet alle theorieën rond capabilities noodzakelijkerwijs een “sufficiency rule” zoals Nussbaum voorstellen. Als ze dit nalaten, moeten we ze echter karakteriseren als *sterke* kosmopolitanistische theorieën, wat de kans verkleint dat ze ooit zullen aanvaard worden door hun tegenstanders.

25. Kleingeld heeft onderzocht of Kantianisme plaats heeft voor patriotisme en argumenteert dat burgerlijk patriotisme verdedigd kan worden als plicht.



litanistische wet (*Weltbürgerrecht*) is een toevoeging aan de grondwettelijke en internationale wetgeving en kent individuen bepaalde rechten toe als “citizens of the earth”, ongeacht hun nationaliteit. Het recht op gastvrijheid valt bijvoorbeeld onder deze kosmopolitanistische wet.

Kants morele theorie heeft dus een kosmopolitanistische aard. Maar wat kan een Kantiaanse variant bijdragen aan het debat tussen de verschillende kosmopolitanisten? Onora O’Neill heeft deze vraag proberen beantwoorden in *A Kantian Approach to Transnational Justice* (2010). Ze begint met het aanwijzen van de fouten in de rivaliserende theorieën. Zo verwijst ze de communitaristen (en anderen die voorrang geven aan landgenoten en ontkennen dat internationale distributieve rechtvaardigheid een item is) hun “self-serving nostalgia”. Net als Beitz gelooft O’Neill (2010, 64) dat de noodzakelijke voorwaarde voor deze visie niet langer voldaan is: “It is not a world of closed communities with mutually impenetrable ways of thought, self-sufficient economies and ideally sovereign states”. Tegen consequentialistische versies zoals het utilitarisme voert ze aan dat deze niet in staat zijn om het belang van bepaalde niet-consequentialistische aspecten van rechtvaardigheid te vatten, zoals bijvoorbeeld individuele rechten; “in taking the production of benefit as the criterion for right action it permits some lives to be used and used up in order to produce benefit (happiness or well-being) in other lives” (O’Neill 2010, 65). Varianten gebaseerd op rechten kunnen dit probleem oplossen, maar enkel om met een ander probleem geconfronteerd te worden. Dit is waar een Kantiaanse variant een meerwaarde kan bieden, aldus O’Neill.

Wanneer we het hebben over rechten, gaan we er normaal van uit dat er overeenkomstige plichten zijn waarop men aanspraak kan maken. Als deze plichten niet kunnen toegewezen worden aan een bepaalde “plicht-drager”, bestaat het gevaar dat deze rechten niet meer zijn dan “manifesto rights” (Feinberg 1980). Traditioneel wordt er echter een onderscheid gemaakt tussen *perfecte* en *imperfecte* plichten, waarbij perfecte plichten van toepassing zijn voor iedereen en op een strikte manier. Imperfecte plichten laten daarentegen vrij veel flexibiliteit toe aan de dragers, meer bepaald wat betreft het tijdstip, de plaats, de manier waarop, en de mate waarin deze plichten vervuld moeten worden (Lichtenberg 2014, 49). Negatieve plichten, zoals de plicht niemand te schaden, zijn perfect. Positieve plichten, zoals liefdadigheidsplichten, zijn imperfect. Dit creëert een probleem, aangezien: “for [positive duties] to be real and meaningful, we must be able to say *who* has the duty to fulfill them or not to violate them and exactly what and how such agents must do” (Lichtenberg 2014, 50).

In dit kader kan een theorie zichzelf beperken tot negatieve plichten (zoals het libertarisme) en bijgevolg bepaalde noden negeren, of ijveren voor welzijnsrechten, maar er daarbij niet in slagen bepaalde plichten toe te wijzen. O’Neill (2010, 73) heeft geprobeerd om een benadering uit te werken die zowel het toewijzen van

de plichten als de claims gebaseerd op noden naar waarde schat. Een eerste manier waarop haar Kantiaanse variant het beter zou doen dan theorieën gebaseerd op rechten, is door het aanbieden van een theorie rond *deugden*, niet enkel rond rechtvaardigheid. Een Kantiaanse variant probeert dus niet om imperfecte plichten om te vormen tot perfecte plichten, maar probeert wel hen extra normatieve kracht toe te kennen:

The advantage of an account of imperfect obligations is that it neither insists that what have traditionally been thought of as imperfect duties have corresponding rights nor treats them as in no way obligatory. In short, the approach leaves room, as rights-based approaches do not, for a non-trivializing account of the social and institutional virtues. (O'Neill 2010, 75)

O'Neill ijvert dus voor een universele imperfecte plicht om ieders noden te vervullen, maar zonder de noodlijdenden een positief recht daarop toe te kennen. Ze gelooft dat subsistentie-rechten nooit meer kunnen zijn dan “empty manifesto rights”, en daarom kunnen we beter een discours rond plichten (in plaats van rechten) gebruiken (O'Neill 1998, 12). We gaan akkoord met O'Neill dat een Kantiaanse variant en een nadruk op plichten kan bijdragen aan de normatieve kracht van het vervullen van noden. We denken echter niet dat dit het allocatieprobleem op een overtuigende wijze kan oplossen.

### *Kosmopolitanisme gebaseerd op rechten*

De laatste kosmopolitanistische variant die we zullen bespreken, richt de aandacht op *rechten*. Belangrijke aanhangers van deze positie zijn Henry Shue, Charles Jones, Simon Caney, en Thomas Pogge. Vooraleer we hun versies in detail zullen bekijken, gaan we onderzoeken waar de speciale aantrekkingskracht van rechten vandaan komt.

David Copp (1998) heeft geprobeerd om deze vraag te beantwoorden en ijvert (in directe tegenstelling tot O'Neill) voor een *recht* om je basisnoden vervuld te zien.<sup>26</sup> Net als Brock ziet hij dit als een belangrijke voorwaarde voor een menswaardig leven. Hij beschouwt onze capaciteit om onze basisnoden te vervullen als “a nonarbitrary and theoretically defensible criterion of the minimal adequacy of a standard of living” (1998, 122). Tot op dit punt zijn de visies van Copp en Brock gelijkaardig. Copp benadrukt echter dat we een *recht* hebben op de vervulling van onze basisnoden, waardoor deze claim een speciale status verkrijgt (1998, 127):

26. Copp beschouwt dit als een recht tegenover de staat, meer bepaald tegenover staten in gunstige omstandigheden.

The special status of rights has been thought to have three aspects. First, rights have priority over the ordinary goals and duties of the state and over the goal of promoting the general welfare. Rights can be overridden only in the interest of a goal or duty of special urgency. Second, rights can be claimed as their due by the people who possess them. Right holders are wronged if their rights are abridged. Third, a person who claims something to which she has a right does not thereby demean herself or undermine her grounds for self-respect or self-esteem. On the contrary, a person with proper self-respect and self-esteem would claim the things to which she had a right, unless she had a good reason not to do so.

Het feit dat rechten deze speciale status hebben, is precies wat hem ervan overtuigde dat de vervulling van onze basisnoden moet gekarakteriseerd worden als een recht (Copp 1998, 127). Stan Van Hooft (2009, 57-58) drukt een gelijkaardig idee uit wanneer hij een onderscheid maakt tussen de morele kwaliteit van het eisen van hulp als een *recht* en de morele kwaliteit van het *smeaken* om hulp. Hetzelfde onderscheid moet gemaakt worden aan de kant van de “hulpverleners”. Hulp aanbieden wordt gezien als een genereuze of liefdadige handeling wanneer er geen corresponderend recht is op het ontvangen van die hulp. Wanneer diegenen die de hulp ontvangen enkel hun recht daarop uitoefenen, is het daaraan tegemoet komen niet langer lovenswaardig, maar “enkel” rechtvaardig. In deze context verwijst Van Hooft naar Onora O’Neill en de formele complementariteit tussen rechten en plichten; “Once we start talking about *rights*, we assume a framework in which performance of obligations can be *claimed*. Rights have to be allocated to specified bearers of obligations: otherwise, claimants of rights cannot know to which obligation bearer their claims should be addressed” (1998, 96). Wij argumenteren dat het karakteriseren van het vervullen van noden als een recht inderdaad een meerwaarde kan bieden, maar enkel als deze taak adequaat kan worden toegewezen.

Binnen deze rechten-benadering worden verschillende posities verdedigd. Een eerste verschilpunt betreft de vraag of mensen ook aanspraak mogen maken op sociale en economische rechten, naast de fundamentele burgerrechten en politieke rechten. Onder burgerrechten en politieke rechten vallen het recht op vrijheid van meningsuiting, geweten, en vereniging, het recht op persoonlijke veiligheid, het recht op een eerlijk proces en rechtszekerheid, en het recht op politieke participatie. Onder socio-economische en culturele rechten verstaat men het recht op een eerlijk aandeel van basismiddelen en het recht op basisonderwijs (Jones 2013, 60). Traditioneel worden socio-economische rechten beschouwd als meer controversieel, onder andere door hun veronderstelde hoge kost (Cranston 1962).

Het *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1966, Artikel 11) bevestigt echter expliciet een subsistentie-recht als “the right of everyone to an adequate standard of living for himself and his family, including adequate food, clothing and housing, and to the continuous improvement of living conditions” en “the fundamental right of everyone to be free from hunger”. Maar wie moet ervoor zorgen dat dit recht vervuld wordt?

Normaal wordt deze taak toevertrouwd aan de staat, maar wat als deze daarin faalt? Volgens Henry Shue (1996, 51-60) moet de verantwoordelijkheid dan veralgemeend worden. Hij argumenteert dat het vervullen van ieder recht (waaronder ook het recht op subsistentie) verschillende soorten plichten met zich meebrengt, namelijk plichten om ontbering niet te *veroorzaken*; plichten om tegen ontbering te *beschermen*; en plichten om diegenen die ontbering lijden te *helpen*. Deze plichten zijn onderling verbonden; als iedereen de eerste plicht zou vervullen, zou de tweede soort niet nodig zijn. De derde plicht (het helpen van mensen in nood) kan het gevolg zijn van een schending van de twee andere plichten, maar kan ook vasthangen aan een speciale rol of relatie, of een gevolg zijn van natuurrampen. Ongeacht waar deze plicht tot hulp vandaan komt, ijvert Shue zeer sterk voor een *basisrecht* op subsistentie waarop iedereen aanspraak kan maken. Als moreel recht zorgt dit voor “(1) the rational basis for a justified demand (2) that the actual enjoyment of a substance be (3) socially guaranteed against standard threats” (1996, 13).

Charles Jones (2011, 117) verdedigt een gelijkaardige positie. Hij argumenteert dat mensenrechten aanspraken zijn die verbonden zijn aan de waardigheid en gelijke morele status van mensen en beschouwt hen als de normatieve link tussen belangen en plichten (Jones 2013, 58). Hij gaat akkoord met Shue dat mensenrechten belangrijke individuele belangen beschermen tegen standaard bedreigingen, en hij verbindt de corresponderende plichten aan *instellingen*, niet aan individuen. Aangezien overleven een van de meest fundamentele belangen is die mensen hebben, conceptualiseert Jones het recht op subsistentie als een mensenrecht. Hij erkent het gevaar mensenrechten op te blazen door teveel aanspraken te laten tellen als *rechten*, maar voert aan dat dit risico niet speelt wanneer het gaat over subsistentie:

While worries about inflation should lead to denial for certain candidate-rights, it is difficult to see how an interest as fundamental as access to clean water, clean air, and adequate nutrition could be less important than any other interest one might identify. Consequently, it seems reasonable to conclude that even the most trimmed-down set of human rights must contain a right to subsistence. (Jones 2013, 67)

Naast subsistentie bevat zijn lijst ook de rechten op leven, fysieke veiligheid, en basisvrijheden (Jones 2013, 68).

Hoewel het vervullen van een universeel subsistentie-recht veeleisend kan zijn, kunnen we Shue en Jones toch omschrijven als *zwakke* kosmopolitanisten, ten gevolge van het inherent sufficiëntisme van hun benadering. Hun positie blijft echter controversieel, zelfs als we de veronderstelde veeleisendheid buiten beschouwing laten. Dit heeft te maken met de manier waarop ze de corresponderende plichten conceptualiseren en het onderscheid tussen negatieve en positieve rechten in vraag stellen. Traditioneel worden negatieve rechten geconceptualiseerd als “*rights of noninterference*” en positieve rechten als “*rights of assistance*”. Een gelijkaardig onderscheid wordt gemaakt tussen negatieve plichten van non-interventie en positieve plichten van assistentie (Cruft 2005, 29-30). Shue is zeer kritisch over dit onderscheid, maar we gaan akkoord met Samuel Scheffler (2001, 39) dat dit onderscheid een zeer belangrijk kenmerk blijft van onze gangbare opvatting rond individuele verantwoordelijkheid. Mensen geloven sterk dat het wel degelijk een verschil maakt of zij een situatie van ontbering zelf hebben veroorzaakt of niet, wanneer hen gevraagd wordt deze te herstellen; “individuals have a special responsibility for what they themselves do, as opposed to what they merely fail to prevent” (Scheffler 1995, 223). Voorbijgaan aan dit kenmerk zal de kans minimaliseren om ooit aanvaard te worden als haalbare theorie.

Thomas Pogge erkent dit feit ten volle en bouwt zijn kosmopolitanistische theorie op het primaat van negatieve rechten en plichten. Hij kiest voor een oecumenische strategie in een poging om aanhangers van alle belangrijke denkstromingen te overtuigen, inclusief het libertarisme (Pogge 2005a, 95). Door aanspraken rond positieve plichten te vermijden, lijkt hij te willen benadrukken dat zijn argument niet steunt op positieve plichten (Pogge 2005a, 93). Zijn minimalistische benadering stelt enkel dat het *respecteren* van negatieve mensenrechten een noodzakelijke voorwaarde is voor rechtvaardigheid (Pogge 2005b, 76), wat overeenkomt met Shue's eerste plicht, de “duty to *avoid depriving*”. Iedere institutionele orde die we aan anderen opleggen moet zoveel mogelijk aan deze voorwaarde voldoen. Als een institutionele orde mensenrechten schendt, hebben we de plicht om deze te hervormen en diegenen die geschaad zijn daarvoor te compenseren.

In zijn boek *World Poverty and Human Rights* evalueert Pogge de huidige stand van zaken door dit minimalistische criterium toe te passen. Hij argumenteert dat wij, de “global rich”, schade berokkenen aan de “global poor” door middel van de globale economische orde die we bestendigen. We schenden dus niet onze positieve plicht tot hulp of liefdadigheid, maar overtreden actief onze negatieve plicht om anderen niet te schaden. Onze economische orde veroorzaakt vermijdbare mensenrechtenschendingen op een voorspelbare manier en iedereen die deelneemt aan haar ontwerp of toepassing deelt mee in de verantwoordelijkheid voor

de geleden schade (Pogge 2008, 25-26). We willen de sterkte benadrukken van een dergelijke minimalistische normatieve positie in vergelijking met meer veeleisende theorieën, zoals die van Shue.

Setting aside any open-ended positive duty to help the badly off, my appeal to a negative duty generates then compensatory obligations that are tightly limited in *range* (to persons subject to an institutional order one cooperates in imposing), in *subject matter* (to the avoidance of human rights deficits), and in *demandingness* (to compensation for one's share of that part of the human rights deficit that foreseeably is reasonably avoidable through a feasible alternative institutional design). (Pogge 2008, 26)

Net als Shue en Jones verdedigt Pogge een "global sufficientarian theory", en dus een *zwakke* vorm van kosmopolitanisme. Aangezien hij zijn theoretisch kader heeft afgeslankt door de meer controversiële positieve plichten te vermijden, kan zijn benadering echter niet zo makkelijk weerlegd worden. Door zijn kader te beperken tot negatieve rechten en plichten, is hij niet kwetsbaar voor het allocatieprobleem dat O'Neill opwierp.

Ook Simon Caney heeft een minimalistische conceptie van mensenrechten uitgewerkt, om deze daarna toe te passen op klimaatopwarming. Hij definieert mensenrechten als "minimum moral thresholds to which all individuals are entitled, simply by virtue of their humanity, and which override all other moral values" (2010, 165). In deze context kan iedereen aanspraak maken op drie basisrechten: het recht op leven, het recht op gezondheid, en het recht op subsistentie. Caney (2010, 166) benadrukt expliciet dat hij de minst controversiële en meest bescheiden formulering van elk van deze rechten gebruikt, om zijn argument te versterken op dezelfde manier als Pogge.<sup>27</sup>

Als eerste bespreekt Caney (2010, 166-167) het recht op leven, het mensenrecht om niet "arbitrarily deprived of his life" te worden (International Covenant on Civil and Political Rights, 1966, Artikel 6.1). Hij gebruikt een minimalistische opvatting van dit recht als een louter negatief recht, waardoor hij de controversiële claim vermijdt dat mensen een positief recht zouden hebben om beschermd te worden tegen allerlei bedreigingen. Zeker in deze bescheiden formulering moet dit recht op leven beschouwd worden als "the supreme right from which no derogation is permitted even in time of public emergency which threatens the life of the nation" (Human Rights Committee 1982, paragraaf 1).

27. Caney argumenteert overtuigend dat klimaatopwarming deze mensenrechten ondermijnt, zelfs in deze minimalistische, negatieve invulling.

Ten tweede bevestigt Caney (2010, 167-168) het recht op gezondheid, opnieuw negatief geïnterpreteerd. Het *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (UN 1966, artikel 12.1) erkent “the right of everyone to the enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health”, wat uitgebreide positieve maatregelen impliceert, maar Caney stelt voor om een minder ambitieuze invulling van dit recht te gebruiken. Zijn enige claim is dat iedereen het recht heeft “that other people do not act so as to create serious threats to their health”. Op deze manier wil hij opnieuw vermijden kwetsbaar te zijn voor kritieken die tegen meer uitgebreide versies van dit recht kunnen geformuleerd worden.

Het derde recht (2010, 168-169) uit Caney’s minimale lijst verkondigt dat “all persons have a human right that other people do not act so as to deprive them of the means of subsistence”. Hierboven bespraken we de traditionele invulling van dit recht (“the right of everyone to an adequate standard of living ...”), die door haar veeleisendheid ook controversie opwekt. Die invulling dringt erop aan dat iedereen een positief recht op hulp heeft om vrij te zijn van honger, ongeacht hoe deze honger tot stand is gekomen. Dit karakteriseren als een rechtvaardigheidsplicht, in plaats van als een vorm van liefdadigheid, vereist een theoretisch kader dat velen weigeren te aanvaarden.

De minimalistische benadering die Pogge en Caney verdedigen, lijkt in staat om brede steun te krijgen. Zolang we de mensenrechten van anderen respecteren, behouden we immers nog vrij veel speling in onze handelingen. Het bevorderen van gelijkheid voorbij deze drempel is niet verplicht (*zwak* kosmopolitanisme) en voorrang geven aan onze landgenoten is niet per definitie fout (*gematigd* kosmopolitanisme). Door positieve recht-aanspraken te vermijden, wordt deze variant meer aanvaardbaar voor andere kosmopolitanisten, nationalisten en aanhangers van de gemeenschap-van-staten benadering.

## Onze positie

In dit artikel hebben we verschillende benaderingen van globale rechtvaardigheid besproken. Zo gingen we in op het politiek realisme en de gemeenschap-van-staten benadering (en haar opvolgers) en argumenteerden dat ze niet langer verdedigbaar zijn. Daarna richtten we onze aandacht op de verscheidenheid aan kosmopolitanistische varianten en evalueerden hun verdiensten. Aangezien we in de eerste plaats begaan zijn met de haalbaarheid van globale rechtvaardigheid, worden we vooral aangetrokken tot de meer gematigde, minimalistische theorieën. We moeten er echter voor oppassen om de utopische kant van Rawls’ “realistic utopia” niet te verwaarlozen. Bovendien is het feit dat een theorie brede steun kan genieten – hoewel niet irrelevant – geen sterk argument.

Tegen deze achtergrond heeft Laura Valentini een argument ontwikkeld gebaseerd op de begrippen gelijk respect en redelijk meningsverschil. Ze begint met te stellen dat rechtvaardigheidsplichten, in tegenstelling tot vriendschaps- of liefdadigheidsplichten, “rightfully enforceable entitlements” voortbrengen (Valentini 2013, 94). Dit betekent dat deze aanspraken rechtmatig afgedwongen mogen worden, zelfs als mensen zelf niet voldoende gemotiveerd zijn om eraan te voldoen. Aangezien dit een definiërend kenmerk is van rechtvaardigheidsplichten, moeten we voorzichtig zijn bij het afbakenen van deze categorie. Meer specifiek onderzoekt Valentini of gelijk respect en rechtvaardigheid globale gelijkheid als doelstelling moeten hebben. Aangezien er een redelijk meningsverschil bestaat over deze claim, zelfs onder mensen die gelijk respect hoog in het vaandel dragen, zou het fout zijn om globale gelijkheid af te dwingen:

In other words, the demands of justice must be determined through “*public reason*,” corresponding to the area of overlap between different reasonable interpretations of equal respect. When it comes to establishing enforceable entitlements, we can therefore only assume the moral imperative to protect a set of fundamental rights. Beyond this threshold, equal respect itself prevents us from unilaterally establishing the conditions under which our social arrangements count as just or unjust. (Valentini 2013, 100)

Belangrijk hier is de manier waarop Valentini “public reason” verstaat. Ze maakt een onderscheid tussen een meer empirische invulling van het begrip, namelijk wat de facto wordt onderschreven door een globale meerderheid, en een meer normatieve invulling, namelijk wat iedereen die begaan is met gelijk respect *zou moeten* onderschrijven (Valentini 2013, 102). Ze argumenteert dus niet tegen globale gelijkheid omdat er geen feitelijke overeenstemming is over de wenselijkheid van deze doelstelling, maar omdat gelijk respect impliceert dat je jouw eigen opvatting van het goede niet opdringt aan anderen wanneer de bestaande onenigheid redelijk is.

Valentini (2013, 100) concludeert dat rechtvaardigheid geen globale gelijkheid vereist, maar “global sufficiency”, in de vorm van respect voor fundamentele rechten.<sup>28</sup> Dit sluit dicht aan bij de minimale rechten-positie verdedigd door Pogge en Caney, en gekarakteriseerd door haar voorrang voor negatieve mensenrechten. We volgen Valentini dat meer veeleisende theorieën rond globale rechtvaardigheid moeilijk te rechtvaardigen zijn, gegeven het redelijke meningsverschil dat vandaag bestaat. Ook gaan we akkoord met Pogge en Caney dat deze positie

28. Naast deze “outcome component”, verdedigt Valentini ook een “procedural component”, die een verzameling van rechtvaardige procedures moet vaststellen om te kunnen bepalen wat rechtvaardigheid zou kunnen vragen voorbij deze fundamentele rechten (2013, 103).



kan “[be] adopted from within a wide variety of different conceptions of the good and ethical worldviews” (Caney 2010, 169), wat een belangrijk kenmerk is van een haalbare theorie van globale rechtvaardigheid. Aangezien deze positie zowel een *gematigde* (door het toelaten van speciale plichten) als *zwakke* (niet ijverend voor globale gelijkheid) vorm van kosmopolitanisme is, zal ze minder tegenstand te verwerken krijgen dan meer extreme en sterke varianten.

We geloven dat het belangrijk is om deze theorie te conceptualiseren als gebaseerd op rechten (eerder dan op noden) wegens de speciale status die vasthangt aan rechten.<sup>29</sup> De formele complementariteit tussen rechten en plichten voegt nog een belangrijke dimensie toe. Toch willen we niet voorbijgaan aan O’Neills opmerking omtrent het toewijzen van imperfecte plichten en daarom beperken we onze uiteenzetting tot negatieve mensenrechten. Aangezien deze resulteren in perfecte plichten (geldig voor iedereen) kunnen we het allocatie-probleem op deze manier vermijden. Het feit dat deze minimalistische normatieve positie in principe steun kan genieten vanuit alle belangrijke denkstromingen, is ook een belangrijk punt in haar voordeel.

## Bibliografie

- Abizadeh, Arash & Pablo Gilabert. 2008. “Is There A Genuine Tension Between Cosmopolitan Egalitarianism and Special Responsibilities?” *Philosophical Studies*, 138, 3: 349-365.
- Anand, Paul & Martin Van Hees. 2006. “Capabilities and Achievements: An empirical study.” *The Journal of Socio-Economics*, 35, 2: 268-284.
- Beitz, Charles R. 1975. “Justice and International Relations.” *Philosophy & Public Affairs*, 4, 4, 360-389.
- Beitz, Charles R. 1979 (2de editie 1999). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, Charles R. 2005. “Cosmopolitanism and Global Justice.” In *Current Debates in Global Justice*, Gillian Brock & Darrel Moellendorf, red., 11-27. Dordrecht: Springer.
- Bentham, Jeremy. (1789). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londen: T. Payne.
- Blake, Michael. 2001. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy.” *Philosophy & Public Affairs*, 30, 3: 257-296.
- Braybrooke, David. 2014. *Meeting Needs*. Princeton: Princeton University Press.
- Brock, Gillian. 2005. “Egalitarianism, Ideals, and Cosmopolitan Justice.” *The Philosophical Forum*, 36, 1: 1-30.

29. We gaan akkoord met Brock (2009, 72) dat noden meer fundamenteel zijn dan rechten en daarom aan de basis moeten liggen van iedere plausibele lijst van mensenrechten.

- Brock, Gillian. 2009. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.
- Brock, Gillian, red. 2013. *Cosmopolitanism versus Non-cosmopolitanism: Critiques, defenses, reconceptualizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Garrett Wallace. 2010. "Kant's 'Cosmopolitanism'." In *The Cosmopolitanism Reader*, Garrett W. Brown & David Held, red., 45-60. Cambridge: Polity Press.
- Cabrera, Luis. 2004. *Political Theory of Global Justice: A cosmopolitan case for the world state*. London: Routledge.
- Caney, Simon. 2001a. "Review article: International Distributive Justice." *Political Studies*, 49, 5: 974-997.
- Caney, Simon. 2001b. "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities." *Metaphilosophy*, 32, 1-2: 113-134.
- Caney, Simon. 2005. *Justice Beyond Borders: A global political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon. 2010. "Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds." In *Climate Ethics: Essential readings*, Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson & Henry Shue, red., 163-177. Oxford en New York: Oxford University Press.
- Clark, David. 2002. *Visions of Development: A study of human values*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Copp, David. 1998. "Equality, Justice, and the Basic Needs." In *Necessary Goods: Our responsibilities to meet others' needs*, Gillian Brock, red., 113-133. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cranston, Maurice. 1962. *What Are Human Rights?* New York: Basic Books.
- Cruft, Rowan. 2005. "Human Rights and Positive Duties." *Ethics and International Affairs*, 19, 1: 29-37.
- Cudd, Ann. 2013. "Contractarianism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, red. Geraadpleegd op 10 april 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/contractarianism/>.
- Feinberg, Joel. 1980. "The Nature and Value of Rights." In *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in social philosophy*, 143-155. Princeton: Princeton University Press.
- Frohlich, Norman & Joe A. Oppenheimer. *Choosing Justice: An experimental approach to ethical theory*. Berkeley: University of California Press.
- Godwin, William. 1793. *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness*. London: G. G. & J. Robinson.
- Goodin, Robert E. 1988. "What Is So Special About Our Fellow Countrymen?" *Ethics*, 98, 4, 663-686.
- Held, David. 2010. *Cosmopolitanism: Ideals and realities*. London: Polity.
- Heyd, David. 2012. "Supererogation." In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta, red.. Geraadpleegd op 10 april 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation/>.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*, red. Edwin Curley. 1994. Indianapolis: Hackett.

- Hollis, Aidan & Thomas Pogge. 2008. *The Health Impact Fund: Making medicines available for all*. New Haven, CT: Incentives for Global Health.
- Human Rights Committee (1982). General Comment 6, Article 6. *Compilation of general comments and general recommendations adopted by human rights treaty bodies*. Geraadpleegd op 2 maart 2015. <http://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/hrcom6.htm>.
- Jones, Charles. 2011. "Human Rights and Moral Cosmopolitanism." In *Democracy, Equality, and Justice*, Matt Matravers & Lukas Meyer, red. London: Routledge. (Reprint of 2010 CRISPP article)
- Jones, Charles. 2013. "The Human Right to Subsistence." *Journal of Applied Philosophy*, 30, 1: 57-72.
- Kagan, Shelly. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1795. *To Perpetual Peace: a philosophical sketch*. 2003. Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grounding for the Metaphysics of Morals: With on a supposed right to lie because of philanthropic concerns*, vertaald door James Wesley Ellington. 1993. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Kleingeld, Pauline. 2003. "Kant's Cosmopolitan Patriotism." *Kant-Studien*, 94: 299-316.
- Kleingeld, Pauline & Eric Brown. 2014. "Cosmopolitanism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, red.. Geraadpleegd op 15 april 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>.
- Lichtenberg, Judith. 2014. *Distant Strangers: Ethics, psychology, and global poverty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mason, Andrew. 1997. "Special Obligations to Compatriots." *Ethics*, 107: 427-447.
- Mill, John Stuart. 1835. "Sedgwick's Discourse." In *Collected Works of John Stuart Mill, VOL 10: Essays on ethics, religion and society*, J.M. ROBSON, red., 31-74. 1969. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, John Stuart. 1861. *Utilitarianism*, red. en inleiding door Roger Crisp. 1998. New York: Oxford University Press.
- Miller, David. 1988. "The Ethical Significance of Nationality." *Ethics*, 98, 4: 647-662.
- Miller, David. 2005. "Reasonable Partiality Towards Compatriots." *Ethical Theory and Moral Practice*, 8: 63-81.
- Miller, David. 2007. *National Responsibility and Global Justice*. New York: Oxford University Press.
- Moellendorf, Darrel. 2002. *Cosmopolitan Justice*. Boulder, CO: Westview Press.
- Moellendorf, Darrel. 2010. "Cosmopolitanism and Compatriot Duties." In *APSA 2010 Annual Meeting Paper*.
- Morgenthau, Hans. 1948. *Politics Among Nations: The struggle for power and peace*. New York: Knopf.
- Nardin, Terry. 1983. *Law, Morality, and the Relations of States*. Princeton: Princeton University Press.

- Nussbaum, Martha. 1998. "Aristotelian Social Democracy." In *Necessary Goods: Our responsibility to meet others' needs*, Gillian Brock, red., 135-156. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nussbaum, Martha. 2000. *Women and Human Development: The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- O'Neill, Onora. 1998. "Rights, Obligations, and Needs." In *Necessary Goods: Our responsibility to meet others' needs*, Gillian Brock, red., 95-112. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- O'Neill, Onora. 2010. "A Kantian Approach to Transnational Justice." In *The Cosmopolitanism Reader*, Garrett W. Brown & David Held, red. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, Thomas. 1992. "Cosmopolitanism and Sovereignty." *Ethics*, 103, 1: 48-75.
- Pogge, Thomas. 2005a. "A Cosmopolitan Perspective on the Global Economic Order." In *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Gillian Brock & Harry Brighouse, red., 92-109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pogge, Thomas. 2005b. "Severe Poverty as a Violation of Negative Duties." *Ethics and International Affairs* 19, 1: 55-83.
- Pogge, Thomas. 2008 (2de editie; eerste editie in 2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples with The idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- Risse, Mathias. 2006. "What to Say about the State." *Social Theory and Practice*, 32, 4: 671-698.
- Robeyns, Ingrid. 2011. "The Capability Approach." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, red. Geraadpleegd op 10 april 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>.
- Sangiovanni, Andrea. 2007. "Global Justice, Reciprocity, and the State." *Philosophy & Public Affairs*, 35, 1: 3-39.
- Scheffler, Samuel. 1992. *Human Morality*. New York: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 1995. "Individual Responsibility in a Global Age." *Social Philosophy and Policy*, 12: 219-236.
- Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries and Allegiances: Problems of justice and responsibility in liberal thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2004. "Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the conversation." *Feminist Economics*, 10, 3: 77-80.
- Shue, Henry. 1996 (2de editie). *Basic Rights: Subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. Princeton: Princeton University Press.

- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy & Public Affairs*, 1, 3: 229-243.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House.
- Singer, Peter. 2002. *One World: The ethics of globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Stewart, Frances. 2001. "Women and Human Development: The capabilities approach. By Martha Nussbaum." *Journal of International Development*, 13, 8: 1191-1192.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tan, Kok-Chor. 2002. "Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice." *Ethical Theory and Moral Practice*, 5, 4: 431-461.
- Tan, Kok-Chor. 2005. "The Demands of Justice and National Allegiances." In *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Gillian Brock & Harry Brighouse, reds., 164-179. Cambridge: Cambridge University Press.
- United Nations Development Programme. 2003. *Human Development Report. Millennium Development Goals: A compact among nations to end human poverty*. Geraadpleegd op 8 april 2015. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/264/hdr\\_2003\\_en\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/264/hdr_2003_en_complete.pdf).
- Unger, Peter. 1996. *Living High and Letting Die: Our illusion of innocence*. Oxford: Oxford University Press.
- Urmson, J.O. 1958. "Saints and Heroes." In *Essays in Moral Philosophy*, A. Melden, red. Seattle: University of Washington Press.
- Valentini, Laura. 2013. "Cosmopolitan Justice and Rightful Enforceability." In *Cosmopolitanism versus Non-cosmopolitanism: Critiques, defenses, reconceptualizations*, Gillian Brock, red., 92-110. Oxford: Oxford University Press.
- Van Hooft, Stan. 2009. *Cosmopolitanism: A philosophy for global ethics*. Montreal: McGill-Queen's Press.
- Verenigde Naties. 1966. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. Geraadpleegd op 2 maart 2015. <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>.
- Verenigde Naties. 1966. *International Covenant on Civil and Political Rights*. Geraadpleegd op 2 maart 2015. <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral argument at home and abroad*. Notre-Dame: University of Notre Dame Press.
- Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wereldhandelsorganisatie. 1994. *Agreement on Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights, Annex 1C to the Marrakesh Agreement establishing the World Trade Organization*. Geraadpleegd op 2 februari 2015. [http://www.wto.org/english/docs\\_e/legal\\_e/27-trips.pdf](http://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/27-trips.pdf).

- Williams, Bernard. 1973. "Integrity." In *Utilitarianism: For and Against*, J.J.C. Smart & Bernard Williams, 108-117. New York: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical papers, 1973-80*. Cambridge: Cambridge University Press.