

# WAAROM ZOU EENIEDER ZIJN STEENTJE MOETEN BIJDAGEN?

## OVER FREE-RIDING, INDIVIDUELE KEUZEVRIJHEID EN COLLECTIEVE VERANTWOORDELIJKHEID

*Mariëtte van den Hoven<sup>1</sup>*

**SUMMARY** - Public Health interventions continuously struggle with the tension between individual freedom and choices and collective aims and responsibilities. Policy makers try to find appropriate and effective means to stimulate healthy behaviour while also respecting the privacy of individuals. However, when individuals decide to neglect or refuse an offer of preventative measures, they are often considered in a negative way: as a free rider, as ignorant or as irrational. In this article I examine these claims, in particular the claim of free-riding and argue that, with respect to e.g. herd immunity against infectious diseases, one cannot simply ignore the moral and collective appeal of immunisation. On the other hand, I also claim that judgements of free-riding and irrationality are often framed in a polarised view on reasons for action: agents either act on their self-interest or on more impersonal collective interests. I suggest to take a different view, and introduce Postema's distinction between agent-relative and agent-neutral reasons to argue that we must distinguish three types of reasons for action; private, legitimate and valid reasons. These reasons downplay the opposition between collective and personal reasons in two ways: they lay claims on individuals to transcend the private level and they appeal to the collective to acknowledge that a plurality of reasons can exist and people may be justified to act upon legitimate reasons that others need not embrace.

Vrijblijvendheid en Public Health staan met elkaar op gespannen voet. Vanaf het moment dat een overheid besluit dat een bepaald bevolkingsonderzoek of screeningsaanbod aan burgers mag worden gedaan, worden voortdurend afwegingen gemaakt over de mate waarin burgers hier vrijblijvend tegenover mogen staan. Politici, gezondheidsraden en preventiedewerkeren worden hier bij stilgezet wanneer zij doelen proberen te vertalen in concrete acties: moet je de verkoop van alcohol en tabak simpelweg verbieden of er ernstige waarschuwingen op zetten, mag je alcoholtesten op scholen afnemen, mag je mensen verplichten gezond te leven of straffen voor ongezond gedrag en ga zo maar door. Met name voor die preventiedoelen waarbij de inzet van grote groepen mensen noodzakelijk is voor het succes ervan, gaan er nogal eens geluiden op dat mensen die niet op een aanbod ingaan free-riders zijn (zoals bij vaccinatieweigeraars), dat ze onwetend, dom of irrationeel zijn. Gevolg is dat discussies over gering animo of het meer succesvol bereiken van bepaalde groepen in de samenleving vaak (onbewust) op dergelijke oordelen zijn gebaseerd. Allochtone ouders die hun kinderen ongezond op-

<sup>1</sup> Mariëtte van den Hoven is verbonden aan het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht. m.a.vandenhoven@uu.nl

voeden moeten wel onwetend zijn, ouders die willens en wetens hun kinderen niet laten vaccineren zijn free-riders en wie nog doelbewust een sigaretje durft op te steken moet wel irrationeel zijn. De strategieën om deze mensen te overtuigen van de waarde van hun gezondheid en de noodzaak tot gedragsverandering worden dan ook al snel gezocht in meer, betere en meer sturende voorlichting en in het veroordelen van onwenselijk gedrag. In dit artikel zal ik me met name richten op ideeën over free-riding en irrationaliteit om te laten zien dat beide visies tot polarisatie van collectieve en individuele verantwoordelijkheden leidt. Ik zal daar een ander beeld tegenover zetten, waarin ik zal betogen dat goede redenen onderscheiden kunnen worden naar legitimiteit en validiteit en dat er bovendien veel te zeggen is voor enige morele ruimte voor individuen om keuzen te maken die door anderen niet bekritiseerd (hoeven te) worden. Dit alternatieve beeld helpt het vizier van Public Health te verbreden.

## 1. Free-riding of verplicht meeliften?

Er is één terrein in Public Health waar discussies over free-riding in ieder geval hun opwacht doen, namelijk dat van de vaccinaties. Bestrijding van infectieziekten, zoals polio of difterie is een collectieve activiteit (Dawson, 2007). Alleen als veel mensen in een populatie immuniteit tegen virussen hebben opgebouwd, reduceert de kans dat die ziekte ook daadwerkelijk uitbreekt. De bescherming die collectieve immuniteit biedt, noemen we ook wel groepsimmuniteit. Bijkomstigheid is dat diegenen die niet gevaccineerd zijn, ook mee kunnen profiteren van deze groepsbescherming, omdat de kans dat zij deze ziekte zullen krijgen, aanzienlijk afneemt. Groepsimmuniteit wordt vaak pas bereikt bij hoge vaccinatiegraden, soms wel boven de 90%.

Bovendien is er een geografische invloed merkbaar ten aanzien van immuniteit. Wanneer in een bevolking er een hoge vaccinatiegraad is, zoals bijvoorbeeld voor polio in Nederland, kan er desondanks toch polio uitbreken wanneer niet-geïmmuniseerden geografisch dicht bij elkaar wonen en regelmatig met elkaar in contact staan. De zogenaamde ‘Bible Belt’ in Nederland is hier een duidelijk voorbeeld van gezien redelijk recente uitbraken in 1991, 1982 en 1971. (Maas, 1988, Burgmeijer, 2005) Opvallend is dat er steeds meer kritische ouders bijkomen die hun kinderen ofwel niet laten vaccineren, ofwel andere vaccinatieschema’s kiezen en dit heeft gevolgen voor de groepsimmuniteit.

Al deze weigeraars wordt wel verweten dat zij ‘free riders’ zijn, omdat ze profiteren van de groepsimmuniteit in een land. Met andere woorden, het risico dat hun kind een ernstige infectieziekte zal krijgen is toch reeds minimaal en daardoor kunnen zij zich gemakkelijker onttrekken aan het bijdragen aan groepsimmuniteit. Maar wanneer steeds meer ouders dergelijke keuzen zouden maken, komt het collectieve belang wel degelijk in gevaar en is het unfair dat we deze vaccinatieweigerende ouders de ruimte hebben gegeven. Ik wil hier alle overwegingen die ouders hebben om vaccinaties te weigeren of tot andere vaccinatieschema’s te komen onbesproken laten, en me vooral richten op het idee van free-riding. Wat is dat eigenlijk en hoe kunnen we dat in termen van Public Health Ethics duiden?

De grondgedachte achter ‘free-riding’ is dat iemand meeprofiteert van publieke goederen, zonder daaraan te hebben bijgedragen. Cullity schrijft de volgende kenmerken aan

een publiek goed toe. (Cullity, 1995). Een publiek goed is gemeenschappelijk beschikbaar: wanneer het voor één individu van de groep beschikbaar is, dan zal het ook, zonder kosten voor andere leden van de groep beschikbaar zijn. Dit geldt zowel voor de voorradigheid als voor de consumptie van het publieke goed. Individuele leden kunnen niet worden uitgesloten van het gebruik van het goed (= nonexcludability), het is een niet-rivaal goed, waardoor andere leden van de groep minder voordeel van het publieke goed zouden hebben als iemand anders de vruchten ervan plukt; het goed kan niet verdeeld worden onder de leden (= indivisibility) en iedereen krijgt eenzelfde hoeveelheid van het publieke goed (=equality). Groepsimmunitet lijkt aan deze voorwaarden te voldoen en kan daarmee als een publiek goed worden beschouwd.

Wie niet aan een publiek goed bijdraagt, maar daarvan wel profiteert, kan mogelijk als free rider bestempeld worden, want iemand laat zijn eigen belang boven dat van de groep gaan en het is onrechtvaardig om wel de vruchten te plukken, maar niet bij te dragen. Als het publieke goed, een conventie of instituut aan de volgende voorwaarden voldoet, heeft iemand eigenlijk de plicht om bij te dragen: (1) de institutie is rechtvaardig – dat is, het voldoet aan de vereisten voor rechtvaardigheid; (2) en iemand heeft vrijwillig de voordelen of kansen die het instituut biedt geaccepteerd. Wie zwart rijdt in de metro profiteert duidelijk van iets waartoe zij vrijwillig besloten heeft, namelijk om te willen reizen met het openbaar vervoer. Maar wie vaccinaties weigert heeft misschien ook helemaal geen boodschap aan groepsimmunitet; het is verplicht meeliften in plaats van zwartrijden. In deze optiek lijkt free-riding dan ook niet een toepasselijke term om vaccinatieweigeraars te bestempelen. Maar hiermee is niet alles gezegd. Er zijn wel degelijk voorbeelden te bedenken waarin het niet-bijdragen aan een publiek goed onrechtvaardig is. Cullity noemt een hypothetisch voorbeeld dat hij de SchoenpoetsConventie noemt: als ik verhuis naar een omgeving waarin de afspraak is dat als ik mijn schoenen 's avonds buiten zet deze gepoetst worden, dan is het billijk dat ik daarvoor betaal, ook al wist ik niets van deze regel af. Cullity legt uit dat weigeraars onredelijk zijn op de volgende wijze uit: “...*she makes a special case of herself, allowing herself not to pay for goods that she either does or ought to realize are worth paying for, and which she only receives because others are moved by the same realization to pay*”. (Cullity, 1995: 23)

Met andere woorden, zowel vrijwillig gekozen als onvrijwillige conventies, systemen of instituties kunnen, wanneer ze een voordeel voor allen oplevert dat het waard is om aan bij te dragen, kunnen tot verplichtingen voor alle individuen leiden. Wie zich daaraan onttrekt, is onrechtvaardig, en kan van free-riding worden beticht.

Dawson noemt dit argument ook wel een argument van wederzijdse verplichtingen: iemand moet bijdragen wanneer hij/zij ook van het voordeel van de conventie zal genieten. (Dawson, 2007: 174vv) Daarnaast kan een argument van wederzijdse verplichtingen gebaseerd zijn op je lidmaatschap van de morele gemeenschap, dat meer tot een kantiaanse argumentatie leidt: iemand kan niet als universele wet wensen dat een ieder free-rider zou mogen zijn, en dus kan men dat ook niet voor zichzelf wensen.

Laten we terugkeren naar de casus van vaccinatie. Op basis van Cullity is er wel enige grond te betogen dat wie meeprofitteert van groepsimmunitet, zelfs als dat niet een vrijwillige keuze is, daar ook aan moet bijdragen. Maar wat als een individu het goed van groepsimmunitet niet waardeert? Immers, dan lijkt het of groepsimmunitet een voordeel is dat iemand tegen wil en dank moet accepteren, en niet als iets waarvan men

(bewust) een graantje meepikt. Volgens Dawson is het free rider argument inderdaad te bekritisieren: *“The basis of this disquiet might well be the idea that some things including risks of harms are just not the types of things that are subject to the requirement for just distribution across all those who benefit in this particular way. The argument might go that otherwise implausible parallel cases would also be justifiable, such as an argument that the risk of radiation damage should also be equalised to all households.”* (Dawson, 2007:176) Toch wil ik het argument van Cullity niet te snel aan de kant schuiven, want Dawson baseert zich op een argument dat je anderen niet mag schaden, en daarom mee moet werken aan groepsimmunititeit, maar als we van het publieke goed groepsimmunititeit uitgaan, dan kan, zolang dit publieke goed aan de eisen van rechtvaardigheid voldoet, hieraan niet zomaar voorbijgegaan worden. Met andere woorden: ook als groepsimmunititeit bestaat kan men vaccinatieweigeraars van free-riding betichten, zelfs als hun niet-participatie geen schade aan anderen oplevert. Een belangrijke vraag is of een dergelijke stellingname geen onrecht doet, of tenminste op gespannen voet staat met de claim dat mensen in staat moeten worden gesteld om hun leven zo in te richten als zij dat belangrijk achten? En hebben mensen geen recht om zich op grond van gewetensbezwaren te onttrekken aan een vaccinatieplicht? Ik zal in de volgende paragraaf laten zien dat concepten van free-riding samenhangen met bepaalde visies op collectieve en individuele belangen, die niet altijd gepolariseerd tegenover elkaar hoeven te staan. Daarbij zal ik ook aandacht besteden aan een ander oordeel dat vaak geveld wordt, namelijk dat van de irrationaliteit.

## 2. Legitieme individuele keuzeruimte: over irrationaliteit en het mogen maken van andere keuzen

In de vorige paragraaf werd duidelijk dat vrijblijvendheid niet zomaar gerechtvaardigd is. Zeker ten aanzien van Public Health is de noodzaak van collectieve inspanningen vaak groot, en is het dan ook aantrekkelijk om ook een morele onderbouwing van collectieve verantwoordelijkheden te vinden, die individuen aanspoort zich te committeren aan deze doelen (Van den Hoven & Verweij, 2003). Aan de andere kant is het ook evident dat burgers autonoom zijn en hun leven mogen inrichten zoals zij dat zelf wensen. Als free-riding argumenten niet zomaar ongegrond zijn, dan leidt dit tot spanningsvelden met het private domein, waarbij men ofwel voor het eigenbelang ofwel voor het collectief dient te kiezen. Men kan echter ook anders tegen dit spanningsveld aan kijken, dat tot een minder gepolariseerde visie leidt. Hierbij is een notie van actor-relativiteit noodzakelijk. Het idee is, kortweg, dat het *perspectief* waaruit men moreel redeneert, er toe doet; vanuit mijn optiek kan een bepaald belang of doel veel belangrijker zijn dan vanuit een meer onpartijdig perspectief en dit zou ook mee moeten wegen in mijn morele oordelen. (Dancy, 1993) Iemand kan een carrière als popster prefereren boven een gezond leven, of iemand kan een passie hebben voor salsa muziek en daarom niet een avondje vrijwilligerswerk op zich willen nemen. Wat mensen belangrijk vinden, kan sterk variëren en de mate waarin ze daar andere dingen voor opzij willen zetten eveneens. Vanuit een ethische optiek wordt echter vaak gewezen op het overstijgende perspectief dat men dient in te nemen wanneer we proberen te bepalen wat moreel juist is en dat een moreel oordeel niet gelijk is aan een subjectief oordeel. In sommige

ethische theorieën valt daarom de keuze voor een salsa-avondje al snel in het niet bij het kunnen redden van een leven of vrijwilligerswerk. Met andere woorden, een moreel gezichtspunt neemt eerder een actor-neutraal gezichtspunt in en het is epistemologisch en moreel heel lastig om het concept van actor-gerelateerdheid toe te laten in onze morele overwegingen. Immers, zetten we dan niet de deur open voor ongelimiteerd eigenbelang?

Postema heeft in deze discussie een andere visie op actor-gerelateerdheid geïntroduceerd, die zinvol is voor de discussie. Hij wijst erop dat we vooral op zoek zijn naar het verklaren van de bindende kracht van redenen voor actoren, niet naar een andere epistemische of ontologische status van redenen voor actoren. (Postema, 1998) Met andere woorden: een actor-gerelateerde reden is niet een reden die alleen door de actor zelf ten diepste en volste gekend kan worden, zoals Nagel's definitie van actor-gerelateerdheid wel eens lijkt te suggereren (Nagel, 1986), maar dat het gaat om redenen die ook voor anderen te begrijpen en wellicht zelfs te accepteren zijn, die echter geen bindingskracht voor die personen zal hebben. Met andere woorden, het gaat om een verschil in *focus*, waardoor iemand zich meer of minder gebonden weet door bepaalde redenen en daarnaar zal willen handelen. Ik hoef bijvoorbeeld niet te begrijpen waarom iemand die in de Bible Belt in Nederland woont zich beroept op gewetensbezwaren wanneer ze vaccinatie voor haar kinderen weigert, maar ik kan bijvoorbeeld wel begrijpen dat het leven binnen een orthodox christelijke gemeenschap voor haar belangrijk is, dat ze daarmee vergroeid is, en dat het binnen die traditie niet geaccepteerd wordt als zij haar kinderen zou laten vaccineren. Ik snap dat die redenen een sterke bindingskracht kunnen hebben, zonder dat ik het eens hoef te zijn met haar argumenten of met haar bijbel-interpretatie. Deze andere wijze van kijken naar persoonlijke redenen leidt tot een driedeling van redenen voor handelen, die niet langer tot een oppositie tussen eigenbelangen van individuen en het collectieve of publieke goed leidt. In navolging van Postema onderscheid ik de volgende drie redenen (Van den Hoven 2006): private redenen, legitieme redenen en valide redenen.

Private redenen gaan over keuzen die strikt persoonlijk zijn voor mensen en waarin een grote mate van vrije ruimte bestaat om te doen wat men zelf wil of goed acht. Iemand's favoriete muziek, films, kleding, maar ook voorkeur voor vrienden zijn puur persoonlijk. Het zijn dingen waar je je ook tegenover anderen niet voor hoeft te verantwoorden. Het zijn soms triviale zaken, maar het is wel belangrijk voor mensen om deze ruimte überhaupt te hebben. Daarnaast is er een categorie legitieme redenen, waarin mensen keuzen maken voor dingen die zij belangrijk vinden, en die ze als 'goed' beschouwen, zonder dat die door allen in de morele gemeenschap gedeeld worden. Vegetarisme, de mate waarin ik milieubewust ben, aan goede doelen bijdraag of vrijwilligerswerk op mij neem, zijn voorbeelden van wat mij als persoon sterk kan binden en waar ik mij voor wil inzetten, maar die door anderen niet op eenzelfde wijze gekozen zouden hoeven worden. Iemand die vegetariër is geworden uit oogpunt voor dierenwelzijn zal graag aan anderen uitleggen waarom zij geen vlees eet, maar het is niet automatisch zo dat anderen die redenen dusdanig moeten omarmen dat zij dan ook moeten kiezen voor vegetarisme. Ook al vinden wij allebei dierenwelzijn belangrijk, er zijn verschillende manieren om dierenwelzijn te stimuleren. Dit geldt ook voor Public Health doelen: de een zal vooral op gezonde voeding willen letten, de ander kiest ervoor om niet te roken, weer een ander om veilig te vrijen door zich niet bloot te stellen aan breezerseks<sup>2</sup> en

dergelijke. Met andere woorden, de redenen die voor iemand persoonlijk sterk bindend zijn, hoeven dat niet voor anderen te zijn, maar we moeten wel tenminste inzicht in die redenen kunnen krijgen. Tot slot is er een categorie morele redenen te noemen die voor alle mensen onverkort geldt, dit zijn redenen die door allen begrepen en omarmd worden als redenen voor hen. Niet mogen doden en eerlijk zijn, zijn voorbeelden van dergelijke morele regels die in het morele domein door iedereen erkend worden.

Met name de categorie legitieme redenen is interessant, omdat zij tussen de private en valide redenen in staat. Het betreft redenen waarvoor individuen zich moeten kunnen verantwoorden, zonder dat anderen (de gemeenschap) zich daarvoor unaniem moeten uitspreken. Postema beschrijft dit als volgt: *“One can fully appreciate how some consideration might be a reason for other persons, can see how it could be an important or even decisive ground for their choices or actions, while acknowledging that the consideration lacks any practical force for oneself. Denying that such a consideration has practical force for oneself does not commit one to thinking that the others must have made a mistake”*. (Postema, 1998: 451)

Als we opnieuw naar de Public Health discussies kijken, zien we dat wellicht te snel veronderstellen dat iemand die nog moedwillig begint te roken, wel irrationeel moet zijn, en dat iemand die Bourgondisch wil leven, wel aan kop-in-het-zand politiek moet bedrijven wanneer hij weet dat de kans op hart- en vaatziekten hierdoor enorm toeneemt. Irrationaliteit wordt al snel vereenzelvigd met het niet delen van de valide redenen van allen. Maar als er een categorie redenen bestaat die we legitiem noemen kunnen er ook keuzen gemaakt worden die niet altijd het collectieve doel dienen. Dit betekent overigens niet dat elke reden daarmee aanspraak maakt op erkenning van legitimiteit: het is een heen-en-weer tussen de morele gemeenschap en het individu om te bepalen of iemand gerechtvaardigd is in haar keuze om zich meer gebonden te weten door andere redenen dan die door de groep worden gedeeld. Wie een levensvisie heeft waarin gezondheid niet centraal staat (zoals bijvoorbeeld de orthodoxe christenen) of wie andere ideeën heeft over gezond gedrag (zoals antroposofen) kan wellicht daarin gerechtvaardigd zijn, maar dit behoeft wel uitleg aan anderen. Het is dan ook onacceptabel om met een beroep op gewetensvrijheid niet de inhoud van redenen met anderen te overleggen. Wie het groepsbelang, zoals groepsimmuniteit wil pareren, zal tenminste moeten kunnen uitleggen waarom het voor hem of haar belangrijker is zich niet te laten vaccineren. Sommige redenen lijken meer evident persoonlijk, zoals het willen opsteken van een sigaretje omdat het nu eenmaal lekker ontspannend werkt, of een goed glas wijn lekker vinden, zonder er direct een Bourgondische leefstijl er op na te houden. Wat echter keuzen zijn die men privaat mag houden, wordt mede bepaald door het publiek, net als het collectief in dialoog met het individu moet bepalen of een reden legitiem of valide is. Roken in de thuissituatie kan wel degelijk schadelijk zijn voor kinderen en dat lijkt campagneslogans als ‘Roken niet waar de kinderen bij zijn’ te rechtvaardigen. Op eenzelfde wijze zal het voor het publiek minder acceptabel zijn vaccinatie van kinderen als privé-aangelegenheid te beschouwen wanneer kinderen hier schade door kunnen ondervinden. Toenemende kennis over gezondheidsrisico's, maar ook veranderende

<sup>2</sup> Breezerseks is een populaire term voor het fenomeen dat tienermeisjes in toenemende mate bereid zijn om onveilige seks te hebben met anderen in ruil voor een drankje (zoals de populaire breezer), een taxirit naar huis of dergelijke. Dit leidt in toenemende mate tot een gezondheidsprobleem, omdat meisjes hierdoor ook sneller soa's oplopen.

omstandigheden als afnemende groepsimmunititeit of een uitbraak van een ernstige infectieziekte, leiden ertoe dat wat soms tot de ene categorie redenen wordt beschouwd, tot een andere categorie kan toetreden.

Wat we kunnen leren van het onderscheid zoals dat hier gemaakt wordt, is dat niet alle redenen uniform hoeven te zijn. In een pluralistische samenleving is het mogelijk dat mensen andere waarden prioriteit geven en dat iemand gerechtvaardigd kan handelen op basis van redenen die misschien niet door allen gedeeld worden. Dit doet een appèl op ons om meer terughoudend te zijn in oordelen over irrationaliteit en free-riding, omdat het niet altijd eigenbelang is dat mensen nastreven op het moment dat zij zich niet aan collectieve doelen confirmeren. Het is ook niet evident dat iemand die een andere wegging van redenen maakt, en op basis van legitieme redenen handelt, het collectief nog steeds onrecht doet. Hierin stem ik met Dawson in dat 'rechtvaardigheid' misschien niet het meest toepasselijke argument is om mensen op wederzijdse verantwoordelijkheden te wijzen.

De driedeling in redenen doet echter ook een appèl op individuen zelf om niet alle keuzen die uit meer persoonlijke afwegingen voortkomen, aan het publieke debat te onttrekken: het collectief heeft recht op inzicht in de inhoudelijke overwegingen die ten grondslag liggen aan keuzen en die weergeven wat voor iemand van waarde is. Misschien kunnen we in Public Health discussies elkaar juist vinden door meer aandacht te hebben voor wat legitieme redenen tot handelen kunnen zijn.

### 3. Conclusie

In dit artikel ben ik nagegaan of claims van free-riding en irrationaliteit terecht zijn als het gaat om individuen die niet bijdragen aan Public-Health interventies. Is iemand die vaccinaties weigert een profiteur en is iemand die zijn gezondheid blootstelt aan allerlei risico's irrationeel te noemen? Ik beargumenteer enerzijds dat we niet zomaar onder het argument van free-riding uit kunnen komen, door aan de hand van Cullity te wijzen op de plicht bij te dragen aan een publiek goed, zelfs als men het doel niet vrijwillig ondersteunt. Anderzijds laat ik zien dat discussies over free-riding en irrationaliteit teveel een oppositie veronderstellen tussen het collectief en het individu, dat geen recht doet aan de praktijk. Ik gebruik een onderscheid tussen actor-neutrale en actor-relatieve redenen, zoals uitgelegd door Postema, om een driedeling in redenen voor ons handelen te maken. Er zijn private redenen, legitieme redenen en valide redenen te onderscheiden en met name de tweede categorie haalt wellicht de angel uit het spanningsveld tussen collectieve en individuele verantwoordelijkheden. Enerzijds doet het een appèl op individuen om zich niet te snel achter persoonlijke redenen te verschuilen en zich te verantwoorden tegenover anderen voor redenen die zij goed achten en die weergeven wat voor hen van waarde is. Anderzijds doet het een appèl op het collectief om niet alles wat niet binnen het collectief past, te beschouwen als persoonlijke, private en daarmee onaan-tastbare keuze. Als we elkaars redenen wederzijds meer durven te bevragen, is de kans dat iemand als free-rider of irrationeel actor wordt bestempeld, een stuk kleiner.

## Literatuur

- BURGMEIJER, R, 'Het Elfde Gebod. Infectieziekten en religie', in: STEENBERGEN, J VAN en EVERDINGEN, J VAN, *Waar zouden we zijn zonder infectieziekten? Essays over infectieziekten*, Jubileumboek 10 jaar LCI, Alphen aan de Rijn, Van Zuijden 2005.
- CULLITY, G, Moral Free-riding, *Philosophy and Public Affairs* 1995; 24 (1): 3-34.
- DAWSON, A, Herd protection as a public good, in: Angus DAWSON & Marcel VERWEIJ, *Ethics, Prevention and Public Health, Issues in biomedical ethics*, Oxford: Clarendon Press: 160-178.
- MAAS, PF, Polio & Parlement, *Reeks Parlementaria*, deel 8. Den Haag: SDU, 1988
- NAGEL, T, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- POSTEMA, G, Public Practical Reason: an Archeology, in: D' AGOSTINA F, GAUS, GF (eds), *Public Reason, The International Research Library of Philosophy* 21: Aldershot, Hants (etc): Ashgate 1998: 425-468.
- VAN DEN HOVEN, MA, VERWEIJ, MF, Should we promote Influenza Vaccination of Health Care Workers in Nursing Homes? Some ethical arguments in favor of immunization. *Age & Ageing* 2003:32: 487-489.
- VAN DEN HOVEN, MA, *A Claim for Reasonable Morality, Commonsense morality in the Debate on the Limits of Morality*, *Questiones Infnitae*, Publications of the Department of Philosophy, Universiteit Utrecht, LII, 2006 (dissertatie).