

# ARTIKELN

## GLOBAL JUSTICE AS IMPARTIALITY

### Onpartijdigheid als basis voor een rechtvaardige wereld

*Christien van den Anker<sup>1</sup>*

**SUMMARY- *Global justice as impartiality.*** – In this article I defend a cosmopolitan view of global justice based on the notion of impartiality. I sketch an argument for global redistribution based on this conception of global justice and I defend it against two well known objections. First, I address the objection to cosmopolitan theories that a world community is a requirement for theories of justice with a global scope. Secondly, I discuss the criticism of impartiality from the liberal-nationalist position. My conclusions are that both objections rely on assumptions about the circumstances of justice that are debatable and that they both engage in arguments about the problems surrounding the implementation of global justice rather than arguments about what a just world is. I finish off with a brief sketch of the institutional implications of a theory of global justice as impartiality and conclude that major changes to the rules governing the distribution of resources in the world are part of the obligations of global justice.

### Inleiding

Voor het oplossen van de huidige problemen van ongelijkheid in levensstandaard, wijdverspreide armoede, honger en ondervoeding in de wereld, is meer nodig dan het uitdenken van praktische ontwikkelingsstrategieën. Tevens moeten er rechtvaardigheidsbeginselen worden vastgelegd die, als een ontwerp van een ideale wereld, als richtlijnen voor beleid kunnen dienen.

In dit artikel verdedig ik een theorie van mondiale rechtvaardigheid gebaseerd op een onpartijdigheidsperspectief en zal ik de implicaties daarvan illustreren in termen van mondiale herverdeling. Tegen dit soort kosmopolitische rechtvaardigheidstheorieën bestaan in de politieke theorie meerdere bekende bezwaren. Ik bespreek er hier twee in detail.

Ten eerste ga ik in op het standpunt dat een mondiale distributieve rechtvaardigheid een politieke gemeenschap op wereldvlak vereist. Deze visie stelt dat aangezien zo'n gemeenschap momenteel niet bestaat, geconcludeerd moet worden dat de implementatie van rechtvaardigheidsprincipes beperkt blijft tot de context van de nationale staat. Mijn voornaamste tegenargument is het volgende:

---

1 De auteur is universitair docent in de vakgroep Internationale Betrekkingen en Politicologie aan de Universiteit van Sussex in Brighton, Engeland. Deze bijdrage werd als papier gepresenteerd tijdens de 25e jaarlijkse conferentie over Internationale rechtvaardigheid van de UK Association for Legal and Social Philosophy gehouden aan de Universiteit van reading van 2-4 april 1998.

om vast te stellen wat rechtvaardigheid vereist in onze huidige wereld, is het voldoende om aan te tonen dat menselijke personen vooronderstellingen maken over de actoren waarmee ze in interactie staan. Bijgevolg is het niet plausibel om diezelfde actoren uit de morele sfeer te verbannen. Dit biedt een basis om te argumenteren dat mondiale rechtvaardigheidsprincipes, en niet alleen humanitaire overwegingen, van toepassing zijn op grensoverschrijdende relaties. Na een basis te hebben gelegd voor het aanvaarden van kosmopolitische rechtvaardigheidsprincipes, geef ik een korte toelichting op een theorie van mondiale rechtvaardigheid gebaseerd op het idee van onpartijdigheid en toon aan op welke wijze deze een mondiale herverdeling ondersteunt.

Ten tweede bespreek ik de kritiek van het liberale nationalisme op het concept van een mondiale rechtvaardigheidstheorie. Daarin gaat men ervan uit dat de solidariteit die vereist is voor een systeem van verdelende rechtvaardigheid alleen mogelijk is binnen een nationale staat. Ik wil aantonen dat het liberale nationalisme geen redelijke argumenten heeft om de nationale staat als het terrein bij uitstek voor de implementatie van rechtvaardigheidsbeginselen te beschouwen.

Tenslotte bespreek ik enkele institutionele implicaties van de theorie van mondiale rechtvaardigheid als onpartijdigheid. Uitgaande van het argument dat verantwoordelijkheden over de grenzen van de natiestaat heen gebaseerd zijn op rechtvaardigheid en niet op humanitaire gronden, kom ik tot de conclusie dat, in plaats van meer buitenlandse hulp of het effectiever maken van ontwikkelingssamenwerking, institutionele veranderingen van de economische en politieke interactie in de wereld noodzakelijk zijn. Dit zou betekenen dat de verdeling van middelen die voortvloeit uit productie en handel rechtvaardig gebeurt vanaf het begin zodat een voortdurende herverdeling niet nodig is. Voordat ik deze argumenten naar voren breng geef ik enkele inleidende commentaren op het bestaande werk over mondiale rechtvaardigheidsprincipes.

## **1. Normatieve argumenten in een mondiale context**

Theorieën over rechtvaardigheid werden traditioneel slechts ontwikkeld voor de interne vormgeving van een min of meer autonome, gesloten samenleving. Deze traditie heeft wortels in de politieke theorie van de Verlichting en de tijd van de Griekse stadsstaten. In 1971 bracht de publicatie van Rawls' 'A Theory of Justice' in 1971 een heropleving teweeg in de politieke filosofie. Rawls ontwerpt hierin een geheel van rechtvaardigheidsbeginselen voor een democratische westerse samenleving. Het belang van Rawls' publicatie kan niet onderschat worden. Zijn werk leidde tot vele commentaren en zowel interne als externe kritiek werd geleverd op zijn rechtvaardigheidsprincipes. Recente bijdragen aan het debat over rechtvaardigheid binnen een nationale staat zien het dan ook als onvermijdelijk om hun positie te bepalen ten aanzien van Rawls.

Het duurde wel even voordat dezelfde theoretische aanpak ook toegepast werd op het denken over de inkomensverschillen tussen landen. Rawls sprak

kort over internationale rechtvaardigheid in zijn eerste boek en werkte pas serieus aan het specificeren van rechtvaardigheidsbeginselen op wereldniveau in zijn 'Law of the Peoples' (1993). Hierin pleit Rawls voor het uitwerken van basisregels voor de internationale rechtsorde, maar niet voor de bredere toepassing van het door hem voorgestelde 'difference principle' op wereldvlak. Anderen hebben Rawls' theorie van rechtvaardigheid wel op het internationale niveau toegepast. (Beitz, 1979; Pogge, 1987) De traditie in de politieke filosofie om theorieën over verdelende rechtvaardigheid te onwikkelen, en meer recent, normatieve argumenten omtrent de mondiale verdeling van middelen te ontwikkelen, heeft inmiddels een stevige basis verworven. De afgelopen jaren werd deze traditie steeds meer als een waardevolle inbreng in de theorievorming over internationale betrekkingen erkend en er is nu sprake van een terrein van onderzoek in de internationale politieke theorie (Brown, 1997).

Kosmopolitische politieke theorie laat de feitelijke internationale betrekkingen en de mondiale werkelijkheid in eerste instantie buiten beschouwing. Het doel van een rechtvaardigheidstheorie is het formuleren van rechtvaardigheidsbeginselen die verwezenlijkt kunnen worden door reëel bestaande mensen. Ze hoeven daarom niet noodzakelijkerwijs weerspiegeld te worden in de reeds bestaande verdeling of in de idealen die er binnen de samenleving op na worden gehouden. De globaliseringstrend speelt in de argumentatie over mondiale rechtvaardigheid bijvoorbeeld vooral een rol op het niveau van de toepassing en bij het motiveren van mensen om deze rechtvaardigheidsprincipes daadwerkelijk na te streven (van den Anker, 1999). In de meeste gevallen echter abstraheren rechtvaardigheidstheorieën de bestaande verdeling van middelen en macht, wat hen in een betere positie plaatst om morele kritiek te leveren op bestaande verhoudingen. Sommige theorieën, zoals die van Beitz, beroepen zich wel op empirische gegevens om aan te tonen dat een morele argumentatie in de bestaande mondiale context redelijkerwijze niet langer kan worden uitgesloten.

De traditionele kritiek op het gebruik van normatieve theorieën in een mondiale context concentreert zich op twee problemen. Ten eerste wordt het ontbreken van een wereldregering, die normen zou kunnen afdwingen indien een staat er zich niet aan houdt, vaak naar voren gebracht. Ten tweede wordt de rol van de staat gezien als het verdedigen van de belangen van de eigen burgers boven die van burgers van enige andere staat. Dit betekent dat het nastreven van deze belangen zou voorgaan op mogelijke morele overwegingen. Zoals Barry suggereert, zijn er echter verschillende antwoorden op deze vormen van kritiek mogelijk (Barry, 1986). Deze moeilijkheden vertonen immers vaak gelijkenissen met de problemen in binnenlandse verhoudingen, waar ze niet gezien worden als vernietigend voor de respectievelijke rechtvaardigheidstheorieën. Het feit dat niet iedereen zich houdt aan de regels van de wet vormt bijvoorbeeld geen beletsel voor het opnemen van normen en regels in de wet. Waarom zou dan het feit dat regeringen zich niet houden aan internationale normen een reden tegen het instellen van zulke normen zijn? Daarnaast zijn er beperkingen aan de manier waarop we onze eigen belangen

en die van ons gezin mogen nastreven vòòr de belangen van anderen. Zo zijn er morele grenzen aan de schade die we legitiem aan anderen mogen berokkenen. Dit kan ook als analogie dienen in de morele discussie over het leed dat we mogen berokkenen aan degenen die niet binnen onze grenzen leven. Zeggen dat een staat de belangen van haar eigen onderdanen voorop mag stellen, betekent niet dat regels ter voorkoming van onbeperkte uitbuiting van de rest van de wereld onmogelijk of onwenselijk zijn.

Een derde argument dat soms wordt aangewend tegen een normatieve theorie van plichten die over de grenzen heen reiken, is het feit dat overeenstemming ontbreekt tussen het soort normen dat verschillende staten verwezenlijkt willen zien. Diversiteit wordt beschouwd als een belangrijk obstakel bij beschouwingen over mondiale rechtvaardigheid. Hoewel het niet eenvoudig zal zijn om het eens te worden over een mondiale rechtvaardigheidstheorie, is dit een ander soort argument dan beweren dat een normatief denken over mondiale problemen niet aanvaardbaar is. Verschillen van mening binnen een samenleving over de inhoud van ethiek beletten ons immers ook niet om de rechtvaardigheid van onze eigen of andermans maatschappelijke overeenkomsten ter discussie te stellen.

In mijn inleiding noemde ik mijn theorie een voorbeeld van kosmopolitisch denken. Binnen deze stroming zijn er echter meerdere opvattingen over wat kosmopolitisch denken precies inhoudt. Het soort kosmopolitisme dat ik in mijn theorie verdedig is eerder moreel dan institutioneel. Ik pleit in eerste instantie niet voor een wereldregering. Dat betekent dat ik geen aanhanger ben van een politiek kosmopolitisme. Ik zie mijn theorie als een voorbeeld van een moreel kosmopolitisme. Deze vertrekt vanuit het geven dat de wereld bestaat uit menselijke individuen die als gelijken worden beschouwd in de morele zin. De definitie van moreel kosmopolitisme wordt door Beitz als volgt geformuleerd: *"it applies to the whole world the maxim that answers to questions about what we should do, or what institutions we should establish, should be based on an impartial consideration of the claims of each person who would be affected by our choices."* (Beitz, in Brown, 1994: 124-5) Een gevolg van mijn kosmopolitisch standpunt is dat ik eerder spreek over mondiale dan over internationale rechtvaardigheid, aangezien ik het niet heb over de relatie tussen staten, maar mij concentreer op het individu als het uiteindelijke uitgangspunt voor morele overwegingen. Tenslotte spits ik mij toe op de institutionele veranderingen die dit soort theorie vereist en niet op de individuele plichten die, buiten de plicht om rechtvaardige instellingen te creëren en in stand te houden, kunnen gelden.

## **2. Een wereldgemeenschap als voorwaarde voor mondiale rechtvaardigheidsprincipes**

Critici beweren soms dat normatieve theorieën over mondiale rechtvaardigheid slechts op hun plaats zijn wanneer er een wereldgemeenschap zou bestaan. Voor sommigen moet deze laatste gelijkenis vertonen met de reeds bestaande gemeenschapsbanden binnen nationale staten. Voor anderen, zoals

bijvoorbeeld voor Rawls, moet het een samenwerkingsverband zijn waaraan een gemeenschappelijk voordeel voor beide partijen is verbonden. Beitz heeft hier in zijn eerdere teksten op gereageerd met het argument dat de huidige interdependentie tussen landen reeds de noodzakelijke soort samenwerking creëert vanuit een gemeenschappelijk belang en bijgevolg positieve verplichtingen over de nationale grenzen heen kunnen worden gerechtvaardigd (Beitz, 1979). Volgens Beitz is de wederzijdse afhankelijkheid in de wereldeconomie ondertussen van die aard dat de wereld één gemeenschap vormt. Daarom kunnen morele verantwoordelijkheden over de grenzen heen niet langer ontkend worden. Zijn argumentatie werd in twijfel getrokken op grond van het feit dat wederzijdse afhankelijkheid niet noodzakelijkerwijs samengaat met wederzijdse voordelen. De huidige wereldorde is een goed voorbeeld van de manier waarop wederzijdse afhankelijkheid in het nadeel van de armen kan uitvallen (Barry, 1982). Een ander argument is dat onderlinge afhankelijkheid niet noodzakelijkerwijs een gemeenschap doet ontstaan. Wanneer we onder 'gemeenschap' een groeiend besef verstaan van gemeenschappelijke belangen en identiteit, dan kan groeiende wederzijdse afhankelijkheid weliswaar een noodzakelijke voorwaarde, maar zeker geen voldoende voorwaarde zijn. Meer contact met elkaar creëert niet noodzakelijkerwijs het hiervoor vereiste morele bewustzijn van een collectieve identiteit (Brown, 1995).

Ondertussen heeft Beitz zich gedistantieerd van het idee dat mondialisering en groeiende wederzijdse afhankelijkheid de onderliggende krachten zijn die internationale verplichtingen creëren. Beitz gaat in zijn meest recente werk uit van de fundamentele morele gelijkheid van mensen over de hele wereld en baseert daarop zijn rechtvaardigheidstheorie (Beitz, 1983). Er zijn andere, meer recente argumenten die de toename van mondiale verantwoordelijkheid zien als een gevolg van een groeiende mondiale burgerlijke samenleving (Shaw, 1996). Deze lijn van denken kan met succes gebruikt worden om kosmopolitische verplichtingen te bepleiten zonder te hoeven uitgaan van een mondiale gemeenschap als noodzakelijke voorwaarde daartoe.

Een andere mogelijke reactie op het standpunt dat er een wereldgemeenschap moet bestaan voordat men mondiale rechtvaardigheidsprincipes kan toepassen is een kosmopolitische visie die berust op de abstracte aard van de politieke theorievorming. Dit is de denkwijze waar Barry voor kiest. Door de principes van fundamentele gelijkheid toe te passen op alle mensen, ontkent hij de noodzaak van verbondenheid in een wereldgemeenschap. Volgens Barry zijn universele principes van toepassing ongeacht tijd en plaats en daarom is een wereldgemeenschap geen noodzakelijke voorwaarde voor een mondiale rechtvaardigheidstheorie (Barry, 1991). Hij erkent echter wel dat een gemeenschapsgevoel een bijdrage kan leveren tot het ontwikkelen van een motivatie om in te stemmen met een systeem van verdelende rechtvaardigheid (Barry, 1996).

Een interessant alternatief voor de eerder geschetste mogelijkheden voor kosmopolitische argumenten is O'Neills betoog voor een praktische in plaats

van een theoretische benadering. Binnen het huidige bestek van een mondiale rechtvaardigheidstheorie is het bijvoorbeeld niet van belang om in detail uit te werken wat onze verplichtingen zouden zijn in een wereld met volledig zelfvoorzienende staten. We kunnen volstaan met het zoeken naar rechtvaardigheidsprincipes die gelden voor onze huidige wereld in plaats van te zoeken naar principes die altijd en overal gelden. We moeten ons volgens O'Neill niet concentreren op het in abstracte termen uitwerken van wie moreel meetelt en wie niet, maar op de morele vereisten onder de huidige omstandigheden. Dit betekent dat de huidige complexe relaties tussen staten en de globalisering van de wereldeconomie een rol spelen in de vorming van die theorie. In zekere zin grijpt O'Neill daarmee terug op de visie van Beitz dat de mondiale verbindingen zijn toegenomen en dat daarom een morele status toegekend moet worden aan mensen buiten onze landsgrenzen. Haar argument verschilt echter van Beitz in de zin dat zij onderlinge afhankelijkheid niet automatisch verbindt met een groeiend moreel bewustzijn en een toegenomen openheid voor rechtvaardigheid of het begin van een wereldgemeenschap. O'Neill's betoog voor mondiale verplichtingen concludeert dat we ethiek niet kunnen uitsluiten bij grensoverschrijdende relaties, ongeacht ons standpunt over wie morele status verdient en wat onze verplichtingen zijn tegenover 'verre vreemdelingen'. De bestaande onderlinge afhankelijkheid toont immers aan dat we allerlei complexe vooronderstellingen maken over 'verre vreemdelingen'. Het is niet consequent om hen geen morele status toe te kennen als we wel rekenen op hun vermogen om redelijk te denken en te handelen in hun relatie met ons (O'Neill, in Brown, 1994 en O'Neill, 1996). Ik vermoed dat O'Neill gelijk heeft wanneer ze stelt dat gemeenschappen die niet op de hoogte waren van elkaars bestaan, geen verplichtingen konden hebben om aan primaire behoeften over de grenzen heen tegemoet te komen. O'Neill blijft er echter ook bij dat sociale rechtvaardigheid, indien van enig belang, grensoverschrijdende plichten doet ontstaan.

Een laatste argument dat naar voren wordt gebracht ter verdediging van een kosmopolitische benadering is dat de huidige ongelijke verdeling het resultaat is van instellingen die ontworpen werden door mensen. Als ze ontworpen zijn door mensen, dan kunnen ze ook veranderd worden door mensen. Daarom is er behoefte aan principes die deze mondiale instellingen moeten sturen. Dus, in plaats van te beweren dat er een bestaande morele wereldgemeenschap is, houdt dit standpunt in dat het debat over mondiale rechtvaardigheidsprincipes gevoerd moet worden als een manier om te streven naar een rechtvaardige wereld (Pogge in Brown, 1994).

In mijn betoog voor een rechtvaardigheidstheorie gebaseerd op onpartijdigheid, ga ik er niet van uit dat er een hechte wereldgemeenschap bestaat. In navolging van Grotius stel ik dat ethiek een essentiële bouwsteen is in de relatie tussen mensen. De Grotiaanse traditie in internationale betrekkingen ontwikkelt een theorie over een internationale gemeenschap, maar Cutler toont aan dat de moderne aanhangers van Grotius deze niet gebruiken om te pleiten voor een beschouwing over rechtvaardigheid of een betoog voor het

beschermen van mensenrechten. *"The neo-Grotian tradition has largely rid itself of natural law origins for society or regimes and has adopted a positivist stance, more in keeping with realism and the classical tradition."* (Cutler, 1991: 58) Volgens Van Gelderen is dit te wijten aan het feit dat de navolgers van Grotius zijn afgeweken van een aantal essentiële punten in zijn werk (Van Gelderen, 1994). Daarom keer ik terug naar Grotius zelf en gebruik ik het concept "sociabiliteit" om aan te tonen dat de mondiale context door bepaalde normen gestuurd wordt.

Sociabiliteit omschrijf ik als het verlangen van mensen om samen te leven en bindende regels te aanvaarden om hun gemeenschap in stand te houden. Dit staat voor Grotius los van wederzijdse afhankelijkheid. Zelfs als we nergens gebrek aan hadden zouden we samenkomen. Sociabiliteit is een kosmopolitisch concept en biedt niet uitsluitend een verklaring voor het feit dat mensen samenkomen in diverse gemeenschappen. Grotius definieert sociabiliteit duidelijk als het verlangen van mensen om samen te leven, en niet als het aangaan van een sociaal contract dat anderen uitsluit. Ik meen daarom dat sociabiliteit strikt genomen niet het vormen van een exclusieve gemeenschap is, maar een 'zich verbinden met' andere mensen. Deze interpretatie stemt overeen met de neo-Thomistische traditie waarbinnen Grotius werkte.

Ongeacht welk argument voor een kosmopolitische visie men het meest aantrekkelijk vindt, het standpunt dat er voor legitieme rechtvaardigheidsprincipes op wereldniveau een mondiale gemeenschap nodig is waarin mensen dezelfde morele verbondenheid voelen met buitenlanders als met landgenoten, is onhoudbaar. Hiervoor zijn twee hoofdredenen.

Ten eerste is het niet van belang of de huidige opvattingen van mensen een morele mondiale orde mogelijk maken, omdat, zoals ik eerder betoogde, rechtvaardigheidstheorieën een richtsnoer kunnen zijn voor beleid en kritisch kunnen staan tegenover bestaande verhoudingen. Wat telt is dat het incoherent is om complexe vooronderstellingen te maken over de intelligentie en morele status van mensen die onze partners zijn in transnationale handel en verder hun morele status te ontkennen wanneer het gaat over het toepassen van rechtvaardigheidsprincipes. Als een hechte wereldgemeenschap ontbreekt, dan kunnen mondiale rechtvaardigheidsprincipes bovendien juist nuttig zijn in het creëren van de vereiste morele motivatie.

Ten tweede, de stelling dat een wereldgemeenschap nodig is voordat rechtvaardigheidsprincipes relevant zijn op wereldvlak, ziet over het hoofd dat er een legitieme reden kan zijn voor het verschil in de manier waarop mensen hun landgenoten en mensen van buiten de landsgrenzen behandelen. De bijzondere relatie tussen personen binnen een natiestaat zal eerder gebaseerd zijn op de aanwezigheid van gezamenlijke instituties en een systeem van herverdeling dan op een gedeelde nationaliteit. Ik kom op dit punt terug als ik het liberale nationalisme bespreek.

De relaties tussen mensen in verschillende staten moeten eerder gebaseerd zijn op rechtvaardigheid dan op humanitaire overwegingen. Hierover zijn alle kosmopolitische theorieën het eens. Zelfs als er geen wereldgemeenschap bestaat in een sterke morele zin, dan tonen in mijn ogen de genoemde kosmo-

politische argumenten afdoende aan dat het onmogelijk is om mensen buiten onze nationale grenzen uit te sluiten van principes van rechtvaardigheid.

### **3. Onpartijdigheid als de basis voor principes van verdelende rechtvaardigheid op wereldniveau**

Morele gelijkheid is de basis van elke serieuze hedendaagse politieke theorie. Het was Dworkin die oorspronkelijk stelde dat politieke theorieën in hun basiswaarden niet van elkaar verschillen. Volgens Dworkin heeft elke geloofwaardige politieke theorie uiteindelijk dezelfde maatstaf, namelijk gelijkheid. Al deze theorieën zijn egalitair (Dworkin, 1977; 1983; 1987; 1990). Wanneer we onder 'egalitaire theorie' een theorie verstaan die een gelijke verdeling van inkomens voorstaat, dan klopt deze bewering niet. Maar volgens Kymlicka is er een meer abstracte en fundamentele interpretatie mogelijk van de gelijkheidsgedachte in politieke theorievorming, namelijk het idee om mensen 'als gelijken' te behandelen (Kymlicka, 1990). Er zijn verschillende manieren om dit meer fundamentele idee van gelijkheid duidelijk te maken. Een theorie is egalitair in deze zin wanneer ze aanvaardt dat de belangen van elk lid van de gemeenschap gelijkwaardig zijn. Egalitaire theorieën gaan ervan uit dat elke burger recht heeft op gelijk respect. Een regering moet daarom al haar burgers als een gelijke behandelen. Als een theorie zou beweren dat sommige mensen geen recht hebben op gelijke behandeling voor de wet, dan zou ze heden ten dage door de meeste mensen onmiddellijk worden verworpen. Dworkin's stelling dat elke serieuze politieke theorie uitgaat van morele gelijkheid is daarom aanvaardbaar. Een meer zorgvuldige en uitgebreide verantwoording voor fundamentele gelijkheid kan nog steeds nodig zijn, maar als vertrekpunt voor dit artikel is het niet controversieel.

De vraag waarop een theorie over mondiale rechtvaardigheid een antwoord moet bieden, is dan ook of zo'n egalitair platform ook geldt voor interacties tussen actoren aan verschillende kanten van nationale grenzen. In kosmopolitische theorieën telt iedereen voor één en niemand telt voor meer dan één. Een theorie over mondiale rechtvaardigheid kan moeilijk algemeen aanvaardbaar zijn zonder op een bepaald niveau iedereen gelijke behandeling te bieden. Mondiale rechtvaardigheidstheorieën vormen geen uitzondering wat betreft het vertrekpunt van morele gelijkheid. Het is moeilijk hard te maken dat er fundamentele gelijkheid is binnen naties, maar dat er diepgaande verschillen over de grenzen heen bestaan die leiden tot een vorm van mondiale hiërarchie tussen mensen. Zelfs de gematigd nationalistische houding pleit niet voor andere plichten tegenover landgenoten op grond van inherente ongelijkheid tussen hen en andere mensen. Er wordt soms beweerd dat de onpartijdige benadering van mondiale rechtvaardigheid daarom variatie uitsluit (Robinson (1996) en Brown (1997)). Dit komt neer op een beschuldiging van moreel imperialisme die volgens mij ongegrond is. Hoewel een meer gedetailleerde reactie buiten het bestek van dit artikel ligt, zou ik er toch op willen wijzen dat de beperkingen die een visie op rechtvaardigheid als onpar-



tijdigheid stelt aan de wijze waarop regeringen mensen binnen en buiten de grenzen van hun staat mogen behandelen, zeker geen uniforme politieke cultuur oplegt. Het uitsluiten van sommige handelingswijzen betekent niet dat onpartijdigheid slechts één ultieme en allesomvattende visie toelaat. Er zou nog steeds ruimte zijn voor diversiteit, hoewel binnen vastgelegde grenzen.

Waaruit bestaat een mondiaal rechtvaardig stelsel? Gelijk respect heeft geen betekenis als het niet gebaseerd is op een gemeenschappelijke menselijkheid. De theorie over rechtvaardigheid als onpartijdigheid is slechts één mogelijke interpretatie van wat het betekent om mensen te behandelen als fundamenteel morele gelijken. Binnen het terrein van egalitaire theorievorming is nog steeds een brede waaier te vinden aan mogelijke standpunten. Ikzelf interpreteer de positie van abstracte gelijkheid als een argument dat een theorie over mondiale rechtvaardigheid onpartijdig moet zijn ten opzichte van alle mensen. Dit betekent dat het criterium voor het bepalen van verhoudingen en instellingen op wereldniveau onpartijdigheid is.

Met dit voorstel omtrent een theorie voor mondiale rechtvaardigheid als onpartijdigheid volg ik Barry (1991). Het is gebaseerd op het concept van onpartijdigheid zoals geformuleerd werd door Scanlon (1982). Volgens hem moeten principes voor de verdeling van middelen van die aard zijn dat niemand ze redelijkerwijze kan verwerpen in omstandigheden van gelijke machtsverdeling. Als een verdeling verworpen zou worden wanneer mensen ruwweg gelijk zijn, betekent dit dat de principes onrechtvaardig zijn en dat ze de verdeling niet mogen bepalen, ook als de omstandigheden van deze gelijkheid niet werkelijk bestaan.

Deze omschrijving van onpartijdigheid vereist een verduidelijking van wat het betekent 'redelijk' te zijn. Wat mensen motiveert in het model van Scanlon is het rechtvaardigen van gedrag ten opzichte van anderen op zo'n manier dat een akkoord kan worden bereikt dat niemand redelijkerwijze kan verwerpen (Scanlon, 1975; 1982; 1992; 1993). Een verwijzing naar Grotius' concept van intrinsieke sociale normen die individuen verbinden, kan dit onderbouwen. Het is in feite een van de betekenissen van redelijkheid, omdat het zich baseert op de sociale menselijke instelling. Grotius' concept van mensen als sociale wezens ondersteunt de vooronderstelling van Scanlon dat mensen morele beweegredenen hebben om een overeenkomst te bereiken. Het begrip sociabiliteit impliceert een potentiële solidariteit en de behoefte om een vreedzaam samenleven te zien als een wezenlijk goed.

Hoe brengt het geschetste kader ons tot een ontwerp voor mondiale herverdeling? In het model van Scanlon mengen mensen die verschillende sociale en economische posities innemen, zich in het debat over de manier waarop de middelen verdeeld moeten worden in de samenleving. Allen willen zij een redelijk akkoord bereiken volgens de principes van verdelende rechtvaardigheid. In een keuzesituatie over rechtvaardigheidsprincipes binnen een land leidt een onpartijdig akkoord tot herverdeling, omdat vanzelfsprekend de minst gegoeden vetorecht hebben over oneerlijke ontwerpen voor herverdeling. Barry ontwierp zes rechtvaardigheidsprincipes die zouden kunnen voort-

komen uit een onpartijdige overeenkomst. Twee daarvan hebben onmiddellijke relevantie voor de manier waarop onpartijdigheid tot herverdeling leidt. Het vierde principe is dat van de compensatie waarin gesteld wordt dat slachtoffers van tegenslagen die ze niet konden voorkomen, prima facie aanspraak kunnen maken op compensatie of schadeloosstelling. Volgens Barry belichaamt dit principe wat Richard Arneson omschrijft als de intuïtie dat als het slecht gaat met mensen zonder dat ze daar zelf schuld aan hebben, of daar zelf voor kiezen, het de morele plicht van anderen is om hulp te bieden aan de benadeelden zolang de te bieden hulp niet buitensporig is (Arneson, 1992: 209). Het vijfde principe is het principe van de prioriteit van vitale belangen. Volgens dit principe geldt dat bij het onbreken van dwingende tegenargumenten, de primaire behoeften van elke persoon voorgaan op de niet-primaire behoeften van iedereen. Vitale belangen zijn volgens Barry ondermeer bescherming tegen fysieke schade, voldoende voeding om gezond te blijven, schoon drinkwater en hygiënische voorzieningen, kleding en onderdak aangepast aan het klimaat, medische zorg, en een niveau van scholing dat mensen in staat stelt om efficiënt te functioneren in hun samenleving (Barry, 1991: 4).

Wanneer onpartijdigheid binnen een samenleving tot herverdeling leidt, dan lijkt het logisch te betogen dat dit ook zo zou zijn bij een onpartijdig akkoord tussen iedereen in de wereld. De principes van Barry blijven daarom niet beperkt tot een gemeenschap binnen één natie, maar zijn van toepassing op de hele mensheid. Er is ongelijkheid in de huidige levensstandaard en het is onmogelijk om deze ongelijkheid in zowel middelen als beslissingsmacht op een onpartijdige basis te verantwoorden tegenover alle betrokkenen. Het betoog voor rechtvaardigheid als onpartijdigheid lijkt daarom duidelijk te pleiten voor uiteenlopende vormen van herverdeling op wereldniveau. De plaats waar iemand geboren wordt, kan een van de willekeurige factoren zijn waarvoor mensen compensatie moeten krijgen bij een mondiale verdeling van middelen. Dit kan perfect vergeleken worden met de nationale welvaartsstaat waarin herverdeling plaatsvindt voor mensen die buiten hun wil om minder begoed zijn. Ik zie hier een mogelijke gelijkenis met de rechtvaardiging van een ontwerp voor herverdeling tussen armen en rijken in de wereld. Dit kan op vele manieren verwezenlijkt worden. Zelfs druk uitoefenen op landen om middelen eerlijker te verdelen in eigen land, kan deel uitmaken van zo'n ontwerp. Fundamenteel is echter de overdracht van middelen van rijk naar arm, evenals aanpassingen in de wereldeconomie zoals eerlijke handel. Aan het einde van dit artikel kom ik terug op deze institutionele gevolgen.

Sommigen verdedigen mondiale ongelijkheden op grond van het feit dat ze iedereen ten goede zouden komen. Dit zou een aanvaardbare rechtvaardiging kunnen zijn voor ongelijkheid. Zelfs indien men echter de visie van Rawls aanhangt, namelijk dat ongelijkheid prestatiedrang creëert zodat zelfs de minst bedeelden er baat bij hebben, dan nog zou een principe toegevoegd moeten worden: wanneer iedereen het eens is over een zekere vorm van ongelijkheid in de levensstandaard dan is dit slechts toegestaan vanuit een mondiale rechtvaardigheidstheorie als onpartijdigheid. Bijgevolg voegt Barry

het principe van wederzijds voordeel (Principle of Mutual Advantage) toe aan zijn lijst van mogelijke rechtvaardigheidsprincipes die voortkomen uit een onpartijdige overeenkomst. Dit principe stelt dat het toegelaten is om de toepassing van de vijf principes los te laten wanneer dit verwachte voordelen heeft voor iedereen (vergeleken met de resultaten wanneer ze wel worden toegepast). Wanneer dit geldt voor meer dan één maatregel, dan moet men de voorkeur geven aan die welke de meeste winst opleveren voor degenen die het minste voordeel hebben bij het loslaten van de toepassing van de eerste vijf principes (Barry, 1991: 4). De huidige ongelijkheid in de wereld komt echter niet iedereen ten goede en beantwoordt niet aan onpartijdige rechtvaardigheidsprincipes. Het principe dat ongelijkheid verantwoord is als iedereen er voordeel bij heeft, biedt bijgevolg geen rechtvaardiging voor de momenteel bestaande ongelijkheid.

Niet iedereen die een onpartijdige theorie van mondiale rechtvaardigheid voorstaat, ziet daarin ook een argument voor mondiale herverdeling. Nagel bijvoorbeeld meent dat de kloof tussen arm en rijk op dit ogenblik zo groot is dat beide partijen redelijkerwijze ieder voorstel zouden kunnen verwerpen dat niet volledig in overeenstemming is met hun belangen. Bij een minieme herverdeling zouden de armen kunnen klagen dat er meer moet gebeuren. In geval van grotere herverdeling zouden de rijken kunnen klagen. Volgens Nagel (1991) zouden beide aanvaardbare gronden hebben om elkaars voorstellen te verwerpen. Volgens Barry's interpretatie van mondiale rechtvaardigheid als onpartijdigheid daarentegen hebben rijken geen enkele aanvaardbare reden om herverdeling te verwerpen tot op het punt waarop verdere gelijkheid niet in het voordeel van de armen zou zijn. Dit lijkt me overtuigender aangezien Nagel de rijken impliciet toelaat om hun positie te verdedigen op grond van het argument dat het in hun nadeel zou zijn om een groot deel van hun rijkdom af te staan. Binnen een onpartijdig akkoord kan zo'n argument redelijkerwijze verworpen worden.

#### **4. Bezwaren vanuit het gematigd nationalisme**

Een van de sterkste bedenkingen tegen een onpartijdige theorie over mondiale rechtvaardigheid is het standpunt van de liberale nationalist. Zij beargumenteren dat rechtvaardigheidsprincipes slechts van toepassing kunnen zijn op samenlevingen binnen nationale staten. Mogelijke verplichtingen over de grenzen heen zijn volgens het liberale nationalisme gebaseerd op humanitaire gronden en monden slechts uit in de plicht om niet-landgenoten te behandelen met een minimum aan respect.

De meest recente verdediging van dit standpunt is terug te vinden in Miller (1995), in Miller en Walzer (1995) en in Tamir (1993 en 1996). Het dispuut tussen de liberale nationalist en de aanhangers van een theorie van mondiale rechtvaardigheid gebaseerd op onpartijdigheid, concentreert zich op de vraag of het al dan niet legitiem is om de toepassing van onpartijdige regels

voor rechtvaardige verdeling te beperken tot een bepaalde groep, namelijk onze landgenoten. Het belangrijkste meningsverschil tussen de onpartijdige en de liberaal nationalistische benadering gaat daarom over de vraag tegenover wie we ons gedrag moeten verantwoorden. Binnen een onpartijdige theorie van mondiale rechtvaardigheid moeten we een redelijk akkoord bereiken met ieder ander mens en bijgevolg moet een bepaalde verdeling van middelen voor iedereen aanvaardbaar zijn. Volgens de gematigde nationalist zijn er redelijke gronden om mensen buiten onze landsgrenzen van dit soort overeenkomsten uit te sluiten. De regels van rechtvaardigheid die van toepassing zijn op de interactie tussen ons en mensen met een andere nationaliteit, zijn niet gebaseerd op onpartijdigheid maar op erkenning van menselijke basisbehoeften.

Volgens Tamir betekent de recente toename van nationalistische politieke bewegingen dat liberalen zich de vraag moeten stellen of nationale overtuigingen belangrijk zijn voor hun denkwijze. Ze moeten hun gedachtengoed en beleid opnieuw bekijken en trachten dit aan te passen aan de wereld waarin ze leven. Ook Miller ziet het bestaan van nationalistische identificaties als een factor waarmee de politieke filosofie rekening moet houden. Zijn visie volgt Hume. In plaats van bestaande overtuigingen en gevoelens te verwerpen wanneer ze niet kunnen worden onderbouwd, laat hij ze ongemoeid tot er afdoende argumenten zijn om ze te verwerpen.

Mijn eerste probleem met de liberale nationalistische kritiek op de onpartijdige benadering van mondiale rechtvaardigheid is dat ze geen ruimte laat voor een ethiek van waaruit men bestaande overtuigingen en waarden kritisch kan beschouwen. Het filosofisch fundament van het liberaal nationalisme ziet gevoelens van nationalistische toewijding als een vaststaand feit en beschouwt ze als op zichzelf correct. Aangezien beide partijen in het debat het eens zijn over de conservatieve en mogelijk gevaarlijke vormen die nationalisme kan aannemen, wil ik ervoor pleiten dat de politieke filosofie hier een meer kritische noot aan zou toevoegen.

Liberaal nationalist zien landen als ethische gemeenschappen in de zin dat ze de juiste gemeenschap van mensen bepalen waaraan we plichten van sociale rechtvaardigheid verschuldigd zijn. Dit betekent niet dat we geen verplichtingen hebben tegenover anderen. Plichten ten opzichte van buitenlanders worden echter verantwoord op andere gronden. Het idee dat iemand een nationale identiteit heeft, betekent echter niet automatisch dat de gemeenschap waar dit individu deel van uitmaakt, de enige relevante gemeenschap is waaraan plichten van sociale rechtvaardigheid verschuldigd zijn. Hoe komen gematigde nationalist tot deze conclusie?

Het belangrijkste idee in de liberaal nationalistische visie is dat leden van een nationale gemeenschap gemakkelijker gemotiveerd kunnen worden om deel te nemen aan een collectief herverdelingsplan uit solidariteit met hun landgenoten. Dit argument is problematisch. Er is een logisch hiaat tussen de sociologische opvatting over het belang van gemeenschappen voor mensen en de normatieve conclusie dat daarom plichten tegenover landgenoten meer gewicht zouden hebben dan die tegenover onze medemensen buiten deze

nationale gemeenschap. Zelfs als we aannemen dat mensen een sterkere solidariteit voelen met hun landgenoten - een bewering die empirisch betwistbaar is - dan leidt dit tot de vraag hoe men mensen kan motiveren voor een bepaald project van sociale rechtvaardigheid. Deze vraag stellen is niet hetzelfde als vragen wat rechtvaardig is. Een serieuze rechtvaardigheidstheorie heeft uiteraard een theorie over motivatie nodig die aantoont dat het überhaupt mogelijk is om reële mensen te motiveren om haar principes na te leven. Dit betekent echter niet dat gevoelens die in de maatschappij leven tot op die hoogte ernstig moeten genomen worden zodat rechtvaardigheid afhankelijk is van wat mensen er op dat moment over voelen. Miller maakt de vergissing te redeneren vanuit een sociologisch fenomeen - namelijk de nationalistische toewijding van mensen en veronderstelde gevoelens van solidariteit - en zo te komen tot een normatieve bewering die erop neer komt dat op deze gronden plichten enkel verschuldigd zijn aan landgenoten (Freeman, 1994). Volgens Miller is liberaal nationalisme geen voorbeeld van partijdigheid. De kerngedachte is volgens hem dat liberale nationalistinnen ontkennen dat onpartijdigheid een universalistisch perspectief vereist. Niets binnen het liberaal nationalisme belet ons om te erkennen dat we in relatie staan tot alle andere mensen bij gratie van het feit dat we allemaal mensen zijn en één wereld delen. Wat beslist moet worden is welke morele verplichtingen voortkomen uit deze relatie en hoe ze verband houden met andere, meer specifieke loyaliteiten (Miller, 1995: 53-54).

In mijn ogen gaat de discussie dan eigenlijk over onpartijdigheid en in welke gevallen men onpartijdig moet zijn en in welke gevallen een partijdig standpunt aanvaardbaar is. Barry maakt een interessant en op dit geval toepasbaar onderscheid tussen twee soorten onpartijdigheid (Barry, 1995). De eerste vorm van onpartijdigheid is van toepassing op alle sociale verhoudingen. Dit soort onpartijdige morele theorie stelt morele eisen die indruisen tegen de intuïtie, omdat het zou eisen dat mensen onpartijdig moeten zijn in noodgevallen tussen leden van de eigen familie en vreemdelingen. De tweede soort onpartijdigheid is de vorm die Barry verdedigt en ik gebruik zijn interpretatie van onpartijdigheid om zijn rechtvaardigheidstheorie te verbreden tot een mondiale context. Binnen deze interpretatie vereist onpartijdigheid dat instellingen en maatschappelijke verhoudingen gebaseerd zijn op onpartijdige principes die door geen van de betrokkenen redelijkerwijze verworpen kunnen worden. Miller stelt dat de liberaal nationalistische visie nog steeds deel uitmaakt van een onpartijdig perspectief. Plichten tegenover de mensheid worden immers niet volledig verworpen, maar krijgen een lagere prioriteit toebedeeld dan plichten tegenover landgenoten. Toch concludeert Miller dat grensoverschrijdende plichten niet gebaseerd zijn op rechtvaardigheid maar op humanitaire gronden. Plichten binnen een samenleving zijn gebaseerd op onpartijdige rechtvaardigheid aangezien mensen recht hebben op gelijke behandeling omwille van het feit dat ze deel uitmaken van een gemeenschap. Men kan dit nauwelijks onpartijdig noemen wanneer voor sommigen niet eens aan de basisbehoeften wordt voldaan terwijl voor anderen uitgebreide welvaartsvoorzieningen bestaan. Gematigde nationalistinnen zien de banden tussen mensen van éénzelfde nationale gemeenschap als een verantwoording voor de

plichten die ze hebben tegenover landgenoten. Ze concluderen daaruit dat kosmopolitische onpartijdige theorieën over mondiale economische rechtvaardigheid geen bewijsgrond hebben om te beweren dat we even sterke verplichtingen hebben tegenover mensen buiten de grenzen. De theorie van mondiale rechtvaardigheid als onpartijdigheid pleit niet noodzakelijkerwijs voor gelijke plichten tegenover niet-landgenoten maar wel voor het behandelen van mensen vanuit een onpartijdig perspectief en voor plichten die gebaseerd zijn op rechtvaardigheidsprincipes. Dit laat nog steeds ruimte voor de mogelijkheid dat een groep mensen - al dan niet één natie - een systeem creëren waarin ze verplichtingen tegenover elkaar hebben die de vereisten van de rechtvaardigheid overstijgen. In analogie met het onderscheid tussen onpartijdigheid van de eerste en de tweede orde binnen een land, moeten naties of groepen zich houden aan de onpartijdige instellingen maar hebben ze de vrijheid om sommige boven andere te verkiezen vanuit hun persoonlijke voorkeur.

De kloof tussen liberaal nationalisme en rechtvaardigheid als onpartijdigheid zou wel eens minder fundamenteel kunnen zijn dan ze tot nog toe leek. Miller gaf toe dat homogene nationale staten nauwelijks voorkomen en onderschrijft evenmin de nationalistische utopie van 'één land één natie'. Anderzijds aanvaardt Barry dat landen een vorm van coherentie bieden die de basis vormt voor het functioneren van een liberale democratie. Canovan toont overtuigend aan dat politieke wetenschappers in hun werk over rechtvaardigheid het thema van de politieke gemeenschap niet kunnen ontwijken (Canovan, 1996). Toch zie ik hierin geen reden om terug te keren naar nationaliteit als een vereiste voor het goed functioneren van systemen van rechtvaardigheid. Kosmopolieten hangen de stelling aan dat het soort politieke gemeenschap dat ter discussie staat niet per sé gebaseerd hoeft te zijn op een gedeelde nationaliteit.

Ik ben het met Barry eens wanneer hij stelt dat een belangrijk aspect van een gemeenschappelijke nationaliteit het vertrouwen tussen leden van dezelfde natie is. Zolang linguïstische homogeniteit gezien wordt als een positieve invloed op dit vertrouwen, is het waar dat een democratie beter zal kunnen functioneren onder zulke omstandigheden. Dit argument bevestigt echter niet de conclusie dat leden van een gemeenschap eenzelfde nationaliteit moeten hebben. Toegang tot dezelfde politieke forums zou een belangrijker voorwaarde kunnen zijn voor een goed functionerende democratie. In vele opzichten wordt aan deze voorwaarde voldaan in de mondiale context. In zoverre er behoefte is aan verbetering gaat het om het uitbouwen van instellingen en niet over principes. Daarom hebben we internationale instellingen nodig die burgers zowel binnen hun land als over de grenzen heen beschermen. Dit lijkt mij een relevante conclusie.

De belangrijke verschillen blijven dat kosmopolieten het bereik van rechtvaardigheid niet wensen te beperken tot de nationale staat en nationaliteit niet zien als de bindende factor binnen de staat zelf. Kosmopolieten kunnen erkennen dat er gewerkt moet worden aan de praktische verwezenlijking van hun visie op rechtvaardigheid, maar dit zijn problemen die tijdelijk uitgesteld

worden in de zoektocht naar een ontwerp voor een rechtvaardige wereld. In sommige opzichten maken deze problemen ook deel uit van een verdeling van de arbeid tussen politieke wetenschappers die theorieën over macht en politieke strategie centraal stellen in hun werk en degenen die van de problemen abstraheren om zich een beeld te kunnen vormen van wat het is dat via macht en politieke strategie bereikt zou moeten worden. Dit houdt in dat rechtvaardigheidstheorieën aangevuld moeten worden met een theorie over transformatie van de samenleving naar het ideale beeld.

Tot slot lijkt het mij dat men het soort verplichtingen dat Miller beschrijft moeilijk kan zien als onderdeel van een onpartijdig perspectief. Dat leden van een zelfde nationale gemeenschap absolute voorrang zouden hebben, kan niet redelijkerwijze worden gezien als een bepaalde interpretatie van onpartijdigheid maar is overduidelijk partijdig ten opzichte van leden van de eigen gemeenschap. Kosmopolitisme sluit echter niet uit dat we speciale plichten kunnen hebben ten opzichte van bijvoorbeeld gezinsleden, lokale gemeenschappen of landgenoten, die we niet verschuldigd zijn aan andere mensen. De enige voorwaarde is dat deze speciale plichten binnen een overeenkomst moeten vallen die door niemand redelijkerwijze kan worden verworpen.

## **5. Institutionele gevolgen van onpartijdigheid op wereldniveau**

Institutionele gevolgen variëren naargelang men verplichtingen heeft op basis van een gemeenschappelijke humaniteit of op basis van rechtvaardigheid. Volgens Barry vereist het eerste dat rijke landen ad hoc hulp bieden aan arme landen en het tweede vereist een systematische en structurele overdracht van economische middelen van rijke landen naar arme. Zo bekeken verschillen de verplichtingen die opgelegd worden door humanitaire overwegingen van die van rechtvaardige overwegingen, maar zijn ze niet onverzoenbaar (Barry, 1982). Het bevredigen van de basisbehoeften wordt vaak beschouwd als een humanitaire plicht terwijl rechtvaardige herverdeling slechts van toepassing wordt geacht binnen het land zelf, dat gezien wordt als een samenwerkingsverband met wederzijds voordeel (Rawls) of als de geschikte gemeenschap om een sterk gevoel van solidariteit te bevredigen (Miller). Onpartijdigheid is echter een kosmopolitisch rechtvaardigheidsprincipe en de mondiale implicaties ervan zouden verder gaan de algemeen erkende humanitaire plichten. De UN ontwikkelingsdecaden hebben een toezegging van 0,7% bruto nationaal product voorgeschreven als officiële ontwikkelingshulp. (VN Resolutie 2626 (XXV), 1970; Resolutie 36/56, 1980; en Resolutie 45/199, 1990. Geciteerd in Opeskin, 22). De effectieve bedragen die besteed werden aan officiële buitenlandse ontwikkelingshulp in 1995 waren gemiddeld 0,26% (VS), 0,45% (EU) en 0,79% (Scandinavië) (UNDP 1997: 37). Zelfs op basis van een beschouwing over de plichten die gebaseerd zijn op humanitaire gronden, ligt het voor de hand dat herverdeling veel verder zou moeten gaan dan de huidige beloftes en de bedragen die er werkelijk betaald worden.

Het is belangrijk te beseffen dat zelfs critici van het kosmopolitische rechtvaardigheidsmodel net als de gematigde nationalisten een theorie voorstaan waarop men argumenten voor mondiale herverdeling kan baseren. De gematigde nationalistische visie op plichten die we tegenover vreemdelingen hebben, zou op zijn minst de mate van overdracht rechtvaardigen die nu plaatsvindt, evenals een meer efficiënte manier om deze overdracht van nut te laten zijn voor de mensen waarvoor ze bedoeld is. Ontwikkelingshulp en internationale beleidslijnen voor tarieven en handel moeten grondig herzien worden, zelfs vanuit gematigd nationalistisch oogpunt. De werkelijke vraag is dan ook niet of rechtvaardigheidstheorieën al dan niet de overdracht voorstaan van rijk naar arm maar in welke mate zij dat doen.

Het kosmopolitische ideaal is een mondiale inkomstenbelasting die geïnd wordt bij individuen volgens een uniform progressief tarief, ongeacht het land waar ze verblijven en het verdelen van de opbrengst onder arme individuen, ongeacht waar ze leven (Barry, 1996: 16). Aangezien dit een utopisch ideaal is dat niet verwezenlijkt kan worden binnen de huidige instellingen in de wereld, beginnen kosmopolieten vaak met de verdediging van herverdeling tussen staten als de op één na beste oplossing. Er zijn echter meer radicale voorstellen die streven naar het creëren van een rechtvaardige wereld. Pogge suggereert bijvoorbeeld een heffing op het gebruik van natuurlijke hulpbronnen om de economische ontwikkeling van de armste gebieden te ondersteunen (Pogge, in Brown, 1994: 104).

Door een theorie gebaseerd op onpartijdigheid als uitgangspunt te nemen voor een visie op rechtvaardigheid op wereldvlak, ontstaat er in mijn theorie een radicale roep naar verandering van de huidige verhoudingen tussen arm en rijk in de wereld. Wanneer sociale en institutionele akkoorden de test van onpartijdigheid moeten doorstaan, betekent dit dat gekeken zal worden of redelijke personen ze met gegronde redenen kunnen verwerpen. Dit leidt tot een *prima facie* pleidooi voor gelijkheid aangezien elke afwijking van strikte gelijkheid verantwoord moet worden tegenover de benadeelden. Eisen voor een gelijk aandeel in de levensstandaard, zouden ongetwijfeld leiden tot een zekere vorm van intensieve herverdeling die het huidige gehalte aan internationale hulp zou overstijgen. Het beleid op het gebied van tarieven en handel zou grondige veranderingen ondergaan en wellicht zouden mondiale instellingen worden opgericht die de middelen op een andere manier beheren.

Het zou te beperkt zijn om dit soort institutionele veranderingen 'mondiale herverdeling' te noemen omdat het opnieuw ontwerpen van de onderliggende structuren die de ongelijke verdeling veroorzaken zinvoller zou zijn dan het steeds weer rechttrekken van de onrechtvaardige verdeling. Daarom zullen de hier voorgestelde institutionele veranderingen resulteren in mondiale herverdeling, maar deze veranderingen zullen niet beperkt blijven tot de opstelling van een mondiaal plan voor herverdeling. De nadruk op rechtvaardige basisinstellingen in plaats van herverdeling betekent dat mijn kosmopolitische theorie op basis van onpartijdigheid, buitenlandse ontwikke-



lingshulp - die de structurele economische relaties in wereldhandel en productie eerder herverdeelt dan verandert - niet ondersteunt als de belangrijkste oplossing voor mondiale ongelijkheid. Ontwikkelingshulp vormt een steeds kleiner onderdeel van de investeringen die arme landen heden ten dage ontvangen. In plaats daarvan zou het nuttiger kunnen zijn om - bij het bedenken van instellingen die een gelijke verdeling van vermogens op wereldvlak creëren - recente voorstellen in beschouwing te nemen over de rol van mondiale instellingen in ontwikkeling die zich richten op structurele veranderingen in de mondiale economische verhoudingen: bijvoorbeeld eerlijke handel, kwijtschelding van schulden en de toenemende aansprakelijkheid van het IMF en de Wereldbank.

## Literatuur

- ARNESON R. (1992), 'Property Right in Persons' *Social Philosophy and Policy* 9, 201-30
- BARRY B. (1991), 'Humanity and Justice in Global Perspective', in PENNOCK J. R. & CHAPMAN J. W. (eds.), 'NOMOS XXII: Ethics, Economics and the Law', New York University Press, New York, 219-520. Reprinted in BARRY B., *Liberty and Justice. Essays in Political Theory*, Clarendon, 182-210
- BARRY B., (1986) 'Can States be Moral?' In: ELLIS A. (ed.), *Ethics and International Relations*, Manchester University Press/Fullbright Commission, 61-84
- BARRY B. (1991), 'A Cosmopolitan View', Paper presented at Ethikon 1991, niet gepubliceerd
- BARRY B. (1995), *A Treatise on Social Justice volume II: Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford
- BARRY B. (1996), *Nationalism, Intervention and Redistribution*, NOMOS
- BEITZ C. R. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- BEITZ C.R. (1983), 'Cosmopolitan Ideals and National Sentiment' In *Journal of Philosophy* 80, 591-600
- BROWN C. (1994) (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, Routledge, London and New York
- BROWN C. (1997), 'International Political Theory and the Idea of World Community', In BOOTH K. & SMITH C., *International Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 90-109

- BROWN C.(1997), 'Theories of International Justice', In *British Journal of Political Science*, 27(2) 1997, 273-298
- CANOVAN M. (1996), *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Keele
- CUTLER A.C. (1990), 'The Grotian Tradition in International Relations', In BULL H., KINGSBURY B. & ROBERTS A. (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford
- DWORKIN R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- DWORKIN R. (1983), 'In Defence of Equality', In *Social Philosophy and Policy* 1, (1), 24-40
- DWORKIN R. (1987), 'What is Equality? Part III: The Place of Liberty', In *Iowa Law Review*, 73(1), 1-54
- DWORKIN R. (1986)(1990) *Law's Empire*, Fontana, London
- FREEMAN M. (1994), 'Nation-State and Cosmopolis', *Journal of Applied Philosophy* 11(1), 1994, 79-87
- VAN GELDEREN M. (1993-1994), 'The Challenge of Colonialism: Grotius and Vitoria on Natural Law and International Relations', In *Grotiana* 14/15, 1993-1994
- KYMLICKA W. (1990) *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Clarendon Press, Oxford
- MILLER D. (1995), *On nationalism*, Oxford University Press, Oxford
- MILLER D. & Walzer M.(ed.) (1995), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford
- NAGEL Th. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford
- O'NEILL O. (1996), *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge
- OPESKIN B. (1996), 'The Moral Foundations of Aid' In *World Development*, 24(1), 21-44
- POGGE Th. W. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London
- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford

- RAWLS J. (1993), 'The Law of Peoples', In SHUTE S. & HURLEY S.(eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, Basic Books, New York, 41-82
- ROBINSON F. (1996), 'Rethinking Ethics in an Era of Globalisation', *Sussex Papers in International Relations 2*, International Relations and Politics Group, University of Sussex
- SCANLON T. M. (1975), 'Preference and Urgency', *Journal of Philosophy*, 72, 1975, 655-69
- SCANLON T. M. (1982), 'Contractualism and utilitarianism' In SEN A. and WILLIAMS B. (eds.) *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge
- SCANLON T. M. (1992), 'The Aims and Authority of Moral Theory', In *Oxford Journal for Legal Studies*, 12, 1992, 1-23
- SCANLON T. M. (1993) 'Value, Desire and Quality of Life' In NUSSBAUM M. & SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford
- SHAW M. (1996), 'Global Society and Global Responsibility: The Theoretical, Historical and Political Limits of "International Society"', In FAWN R. & LARKINS J. (eds.), *International Society after the Cold War. Anarchy and Order Reconsidered*, Macmillan, Basingstoke, 47-62
- TAMIR Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton
- TAMIR Y. (1996), 'Reconstructing the Landscape of Imagination', In CANEY S., GEORGE D., and JONES P., *National Rights, International Obligations*, Westview, Oxford, 85-101
- UNDP (1997), *Human Development Report*, Oxford University Press, Oxford
- VAN DEN ANKER C. (1999), 'The Moral Implications of Globalization', In SHAW M., *From International Relations to Global Politics*, Routledge (forthcoming)