

DE (ON)VERGELIJKBAARHEID VAN WAARDEN. OVER DE MOGELIJKHEID OM WAARDENCONFLICTEN OP TE LOSSEN

Tineke Van Engeland¹

SUMMARY - *The (in)comparability of values. On the possibility of solving valueconflicts-* Values conflict, both on the intrapersonal and the interpersonal level. In search for solutions to these conflicts people try to compare conflicting values in order to choose one rationally. This way, people make hundreds of intrapersonal comparisons a day. On the interpersonal level they will discuss with each other about the relative importance of values in more or less concrete situations. While the author thus argues for the comparability of values, she denies that it's a good idea to make use of these comparisons in all cases. More specifically: the government should not base decisions on direct value comparisons. That would mean the government decides between the right and the wrong, while in modern times we have come to believe that there are different ways in which a life can be good. Moreover, a pluralistic society with a neutral government wherein everyone has the freedom to look for the values that -in their opinion- make life better, is the best way to find out about values that could be objective. In such a society valueconflicts still need to be solved in other ways than through direct comparisons. The author examines different neutral ways of comparing values (utilitarian, Rawlsian and others). This leads to an examination of different notions of well-being, because in order to give everyone the same opportunities to look for his or her own values, well-being should be equally distributed.

1. Inleiding

Centraal in dit artikel staan waardenconflicten. In een eerste deel onderzoek ik of zulke conflicten opgelost kunnen worden via waardenvergelijkingen. Al snel zal blijken dat waarden inderdaad vergelijkbaar zijn, zowel binnen een persoon als tussen personen onderling. Op interpersoonlijk vlak is er echter een beperking: vergelijken is weliswaar mogelijk, maar niet in alle gevallen aangewezen. In een tweede deel van het artikel beargumenteer ik waarom het niet wenselijk is dat met name de overheid rechtstreekse interpersoonlijke waardenvergelijkingen maakt. Het derde deel is tenslotte gericht op de vraag hoe waardenconflicten op dat niveau dan wel opgelost moeten worden.

Met betrekking tot deze problemen wend ik mij tot de moraalfilosofische literatuur. Wat zegt de moraalfilosofie ons over hoe we waardenconflicten kunnen oplossen? Zijn waarden intra- en interpersoonlijk vergelijkbaar? En hoe kunnen we bij opschorting van die vergelijkingen onze samenleving toch nog op rationele wijze inrichten?

¹ De autrice is licentiate wijsbegeerte. Zij bedankt Koen Raes voor de ondersteuning van de realisatie van dit artikel.

1.1. Drie soorten waardenconflicten

Bij het uittekenen van hun leven worden mensen al dan niet bewust geleid door waarden. Onze handelingen worden -onder meer- ingegeven door waarden, waarvan we het belangrijk vinden ze te realiseren. Zo streven we naar vriendschap, rust, zinvolheid, respect, kennis, zelfstandigheid, eerlijkheid,... Die waarden conflicteren. Dagelijks staan we voor de keuze tussen waarden als meer vrije tijd of een hoger inkomen (een bijverdienste), jezelf zijn of je aanpassen om aanvaard te worden door een ruime groep, inspanning leveren voor een bijscholing of genieten van lui zijn en uitrusten,... Mensen worden voortdurend geconfronteerd met dergelijke keuzes tussen waarden die leiden tot alternatieve handelingen of houdingen. Niet zelden sluiten realisaties van verschillende waarden elkaar wederzijds uit. Als ik kies voor mijn gezondheid en mezelf bescherm tegen kanker zal ik het genot van enkele sigaretten per dag moeten afzweren. En omgekeerd: kiezen voor genieten van sigaretten, is kiezen tegen mijn gezondheid. Hoe zoeken mensen een uitweg uit dit soort conflicten?

Op het interpersoonlijk vlak doet zich een gelijkaardig probleem voor. Waarden van verschillende mensen conflicteren voortdurend met elkaar (Mijn rust wordt verstoord door jouw voorbijrazende auto, in jouw ogen je bewegingsvrijheid). Overal waar mensen samenleven vormen waardenconflicten een bron van discussies en ruzies: Belgiezen komen met hun vaderlandsliefde in conflict met wie streeft naar regionale onafhankelijkheid; journalisten plegen in hun zoeken naar waarheid inbreuk op de privacy van hun objecten; wie steeds de goedkoopste en voordeligste producten koopt zal in conflict komen met een huisgenoot die duurzaamheid vooropstelt; vormingswerkers kunnen in conflict raken over het relatief belang van creativiteit en kennisoverdracht bij hun vormingen;... Al deze en nog veel meer waardenconflicten kunnen we niet naast ons neerleggen. We moeten ons samenleven vorm geven en bijgevolg zoeken naar een manier om deze conflicten op te lossen. Maar hoe kunnen we achterhalen welke waarde in een bepaalde situatie de overwinnaar moet zijn?

De instelling bij uitstek die genoodzaakt is tot het maken van interpersoonlijke waardenvergelijkingen is de overheid. In haar wetgevende functie moet zij immers keuzes maken die de levens van alle burgers (en daarmee de mogelijkheid 'hun waarden' te realiseren) sterk beïnvloeden. De staat moet rechten en plichten, beschikbare middelen en goederen verdelen over alle leden van de samenleving. Moet zij beslissen ten voordele van leerplicht of kiesplicht of ten opzichte van keuzevrijheid, ten voordele van de emancipatie van de vrouw (positieve discriminatie) of van gelijke behandeling voor iedereen, ten voordele van het opvangen van werklozen of van zelfstandigheid en onafhankelijkheid, moet zij criminelen straffen met een gevangenis- of een alternatieve straf, moet zij racistische uitspraken toelaten omwille van de vrije meningsuiting of moet ze het verbieden vanwege respect voor wie anders is, moet zij verlieslatende bedrijven subsidiëren vanwege het behoud van arbeid of intensief investeren in omscholingen, moet zij nieuwe samenlevingsvormen wettelijk erkennen of vasthouden aan het traditionele gezin, moet zij beslissen

tot hoge invoerrechten om de binnenlandse handel te beschermen of net tot het weglaten van die rechten om markttoegang van landen uit de derde wereld te versoepelen,...? Er bestaat momenteel geen conceptie van het goede waarover iedereen het eens is en op basis waarvan de staat te werk kan gaan bij dit soort conflicten. Ook hier rijst de vraag hoe er rationeel gekozen kan worden tussen conflicterende waarden.

In al deze gevallen is de vraag of men op een verantwoorde manier een keuze kan maken tussen waarden. Of is kiezen in conflictsituaties niets meer dan zich overgeven aan willekeur? Waardenvergelijkingen zouden - indien uitvoerbaar - kunnen leiden tot een oplossing. Is het op het intrapersonlijk vlak mogelijk om waarden als genot en gezondheid met elkaar te vergelijken om zo te komen tot een rationele keuze? Kunnen we op basis van een intrapersonlijke waardenvergelijking een hiërarchie maken (waardoor we bijvoorbeeld te weten komen dat gezondheid boven genot staat), die ons vanzelf brengt naar de hoogst gerangschikte waarde (in dit geval een gezonde toekomst)?

Ook voor conflictsituaties waarbij meer dan één persoon betrokken is, kunnen we ons afvragen of bijvoorbeeld een leven dat in het teken staat van eigenbelang vergelijkbaar is met één dat in het teken staat van solidariteit. Bestaat er een methode om de uiteenlopende waarden van individuen op een schaal te plaatsen en ze tegen elkaar af te wegen? Bestaat een methode die uit kan maken of zoeken naar waarheid belangrijker is dan privacy, duurzaamheid belangrijker dan rentabiliteit, vrije meningsuiting belangrijker dan respect voor anderen, of omgekeerd?

1.2. Intrapersonlijk vergelijken

Wanneer we kijken naar het intrapersonlijke vlak, dan zien we dat individuen dag in dag uit honderden keuzes maken en massa's conflicten oplossen. Daarbij maken ze voortdurend waardenvergelijkingen. Ze slagen er bijvoorbeeld in te kiezen tussen meer bewegingsvrijheid (gebruik van de wagen) of een milieuvriendelijker vervoer, tussen eerlijk zeggen wat je denkt over iemand of die persoon toch maar niet kwetsen, tussen lekker vlees eten of dieren leed besparen,... Soms blijven mensen lang talmen over de voor- en nadelen van de alternatieven, maar een beslissing komt er bijna altijd. Vergelijken blijkt dus niet onmogelijk, ook al verloopt het beslissingsproces (doe ik nu dit of dat?) vaak moeilijk.

Hoe vergelijken mogelijk is, kunnen we pas begrijpen als we een onderscheid maken met betrekking tot datgene wat we trachten te vergelijken. We kunnen ons concentreren op drie aspecten van waarden. Ten eerste kunnen we vragen of *waarden als waarden* vergelijkbaar zijn. Het gaat dan om waarden als soort die aangeduid worden door een algemene term (schoonheid, gezondheid, intellectuele ontwikkeling, goedheid,...) die altijd nog verder invulbaar is. Zo'n verdere invulling, die ik *instantiëring van een waarde* noem, is het tweede waar we onze aandacht op kunnen richten (voor schoonheid 'er verzorgd uitzien', voor gezondheid 'nooit verkouden zijn', voor intellectuele

ontwikkeling 'een cursus wijsbegeerte volgen', voor goedheid 'mensen helpen',...). Het onderscheid tussen waarde en instantiëring valt niet strikt te maken. Elke waardeninstantiëring is namelijk ook weer opdeelbaar in andere waardeninstantiëringen. 'Mensen helpen' bijvoorbeeld kan zelf weer gezien worden als een waarde die op verschillende manieren ingevuld kan worden: 'hun boodschappen doen', 'naar hun problemen luisteren', 'hen tijdelijk onderdak verlenen',... Hierdoor wordt het onderscheid echter niet minder bruikbaar. Ten derde kunnen waarden(-instantiëringen) geplaatst zijn ten opzichte van elkaar in een moraal of, algemener, in een *opvatting van het goede*. Ik gebruik de uitdrukking 'opvatting van het goede' om te verwijzen naar een gesystematiseerde waardenordering van een persoon. Een moraal is eveneens een gesystematiseerd geheel, maar dan van ethische waarden en normatieve regels. Een opvatting van het goede onderscheidt zich van een moraal omdat een persoon in zijn of haar opvatting van het goede zelf uitmaakt in hoeverre ethische waarden belangrijk zijn ten opzichte van niet-ethische waarden (Niet-ethische waarden maken een leven voor de persoon die het leeft waardevol en zijn in het voordeel van die persoon zelf). Op een al dan niet ethische waardenhiërarchie kunnen individuen of groepen beroep doen om hun leven een leidraad te geven. Ook met betrekking tot deze opvattingen van het goede kan naar de vergelijkbaarheid gevraagd worden (Welk leven is waardevoller: één waarin gezondheid en vriendschap primeren of één waarin vrij rondreizen en liefde voor de natuur de eerste plaats innemen?).

Terwijl het vergelijken van waarden als soort vaak moeilijk is, zijn instantiëringen van waarden vrijwel in alle gevallen vergelijkbaar. Om soorten waarden te vergelijken, hebben we te weinig informatie over de precieze aard, hoeveelheid en/of sterkte van de concurrerende waarden. Wat is belangrijker: ontspanning of gezondheid? Wanneer de waarden in hun algemene vorm bekeken worden, is dat moeilijk uit te maken. Over welke vorm van ontspanning gaat het? En hoe sterk wordt de gezondheid bedreigd als we niet voor die waarde kiezen? Kijken naar een concretere invulling, vergemakkelijkt het vergelijken. Ook wanneer we het voorbeeld iets concreter maken in termen van kiezen tussen gezonde voeding en ontspannen TV kijken, blijkt de keuze te moeilijk. We missen nog steeds informatie. Als we echter weten dat het gaat om een keuze tussen tijd maken om een gezonde maaltijd te bereiden of met diepvriesvoeding languit voor TV ontspannen, hebben we meer gegevens en dus meer argumenten voor of tegen de betreffende waarden. Maar misschien zijn het er nog altijd niet genoeg. Om te kunnen beslissen moeten we ook nog weten of we de voorbije dagen gezond hebben gegeten en of we later op de avond misschien nog tijd hebben om TV te kijken. En over welk programma op TV gaat het eigenlijk? En de diepvriesvoeding, is het een bereiding die we vroeger zelf hebben gemaakt of is het iets dat we in de winkel gehaald hebben en haast geen voedingswaarde bevat? Het is door op deze manier steeds verder te specificeren dat mensen er dagdagelijks in slagen massa's waarden te vergelijken, zonder dat ze er zich zelfs maar bewust van zijn. Zolang de informatie te beperkt is kunnen we verder specificeren. Elke specificatie kan een argument vormen voor of tegen een bepaalde keuze tot op het moment dat het gewicht duidelijk overhelst ten opzichte van een bepaalde waarde.

Wanneer het in de praktijk nodig is waarden te vergelijken, moeten we meestal niet meer kunnen dan waardeninstantiëringen vergelijken. In ons leven worden we namelijk steeds weer voor concrete keuzes geplaatst, behalve misschien waar het erom gaat het geheel van ons leven richting te geven (Kiezen we bijvoorbeeld voor een leven gericht op eigenbelang of voor één dat in het teken van het geluk van een ander staat?). Maar zelfs dan maken we in ons hoofd concretere voorstellingen van hoe die verschillende levens zouden zijn. Wanneer het erom gaat te bepalen welk soort leven we willen leven, zijn we eigenlijk bezig opvattingen van het goede tegen elkaar af te wegen. Dat afwegen doen we op basis van normatieve opvattingen die we reeds hebben. Zo halen we voor de verschillende opvattingen ondersteunende argumenten aan, die we tegenover elkaar afwegen. Op die manier worden ook opvattingen van het goede vanuit het oogpunt van één individu vergelijkbaar.

1.3. Interpersoonlijk vergelijken

Ook op het interpersoonlijk vlak zou deze methode van het beargumenteren van waardenkeuzes op de lange duur kunnen leiden tot eensgezindheid. In een deel van de gevallen is discussie voldoende om tot een oplossing van waardenconflicten te komen. Vooral wanneer het gaat om geschillen tussen een beperkt aantal partijen (individuen) in zeer specifieke situaties. Het is realistisch te stellen dat een roker en een niet-roker die zich in dezelfde ruimte bevinden het eens kunnen worden over het relatieve belang van de gezondheid van de ene en het genot van de andere. Net zo is het denkbaar dat leerlingen in een klas een oplossing bereiken in een conflict tussen enerzijds bijleren en opletten en anderzijds plezier maken.

Voor vele andere waardenconflicten ligt een oplossing echter minder voor de hand. Dat is zeker het geval voor waardenconflicten waarvoor de staat zich geplaatst ziet. Het maatschappelijk debat over vrijwel al deze conflicten is nog volop aan de gang en het is onzeker of daar snel (ooit?) een eind aan zal komen. Moeten we de inrichting van de samenleving - bij gebrek aan een universeel gedeelde opvatting van het goede - dan maar opschorten en voorlopig een dictator aanstellen die zelf kiest wat hij doet? Natuurlijk niet. Om twee redenen mag een wetgever niet beslissen volgens eigen goeddunnen. Ten eerste zijn we in de moderne tijden beginnen te erkennen dat er een veelheid aan manieren bestaat waarop een leven vervullend kan zijn, zonder dat een hiërarchie tussen die manieren waarneembaar is. Ten tweede noodzaakt de gegeven veelheid aan opvattingen van het goede iedereen tot onzekerheid over de eigen opvattingen. Dat geldt dus ook voor die van de wetgever. Om die redenen eist men dat de inrichting van de samenleving geen enkele invulling van het goede bevoordeelt en dat de staat zich neutraal verhoudt ten opzichte van deze pluraliteit. Desondanks zal de staat de conflicten moeten oplossen. Vooraleer echter de voorstellen (van o.a. utilitaristen en Rawls) die dat probleem (hoe conflicten neutraal oplossen?) aanpakken te onderzoeken, zal ik eerst de opvatting van het pluralistisch objectivisme bespreken. Het gaat hier

om de opvatting dat waarden objectief kunnen zijn, terwijl de staat die toch niet op mag dringen aan haar burgers.

2. Pluralistisch objectivisme

Dat de staat neutraal moet zijn ten opzichte van opvattingen van het goede, betekent niet dat we moeten aannemen dat waarden onvergelykbaar zijn. Integendeel, het zou wel eens kunnen zijn dat de beste methode, om tot een zo juist mogelijke waardenhiërarchie te komen, is dat mensen zoveel mogelijk vrij gelaten worden in hun keuze van waarden. Wanneer we zeggen dat mensen zoveel mogelijk vrij gelaten moeten worden om hun eigen waarden te kunnen zoeken en ontplooiën, dan hechten we belang aan pluralisme. Maar dat betekent nog niet dat we van oordeel zijn dat waarden subjectivistisch - en daarom onvergelykbaar - zijn. Integendeel, we kunnen pluralisme zien als waardevol, net omdat het de meest optimale voedingsbodem is om objectieve waarden te 'ontdekken'. Dit 'ontdekken' wijst er niet op dat waarden buiten mensen om zouden bestaan. De bewering dat normen en waarden niet los van waarde-rende wezens kunnen voorkomen, kan namelijk samengaan met een 'waardenobjectivisme'. "Normen en waarden kunnen immers bepaald zijn door de relatie tussen (specifieke soorten) waarde-rende wezens en de werkelijkheid in het algemeen." (Batens, 1992: 246). De opvatting dat waarden objectief zijn, maar dat de staat die niet mag opleggen of opdringen aan zijn leden noemt Koen Raes 'pluralistisch objectivisme'.

Een analoog vraagstuk treffen we aan in de kennisleer en wetenschapsfilosofie, met betrekking tot de zogenaamde incommensurabiliteit van theorieën. Volgens Diderik Batens is spreken van incommensurabiliteit een immuniseringsstrategie. Om incommensurabiliteits-problemen te vermijden is het belangrijk aan te tonen dat theoriegebondenheid niet noodzakelijk tot onvergelykbaarheid leidt. Batens meent dat dit mogelijk is. Hij is namelijk van mening dat mensen met betrekking tot een bepaald probleem tot communicatie kunnen komen, ook al verschillen hun theoretische opvattingen. Van zodra ze dat doen, kunnen ze elkaar duidelijk maken wat vanuit hun theorie over een bepaald thema gezegd wordt. Ze zullen naar invullingen van begrippen zoeken om met elkaar te kunnen praten over het probleem. Ze zullen zich terugtrekken op neutrale grond om van daaruit te argumenteren over wat wel en niet het geval is op gebieden waar ze geen overeenstemming met elkaar bereiken. Vanop die neutrale grond kunnen ze de resultaten die beide theorieën met zich meebrengen contextueel met elkaar vergelijken.

Ook op ethisch gebied komt de immuniseringsstrategie voor, aldus Batens. Wanneer men beweert dat opvattingen van het goede onvergelykbaar zijn, kan geen uitspraak meer gedaan worden over goed en kwaad, beter of slechter. Geen enkele opvatting kan beter of slechter zijn en dit geldt ook voor elke handeling die door een opvatting van het goede ondersteund kan worden. Aangezien dit in principe elke handeling is, bekomen we een situatie van permissiviteit waarin alles toegelaten is. Deze visie geeft de realiteit echter niet juist weer. We merken in de praktijk namelijk dat mensen over hun verschil-

lende opvattingen van het goede wel degelijk communiceren met elkaar en argumenten aanhalen om anderen te overtuigen. Precies het proces dat optreedt wanneer theoriegebonden opvattingen voorkomen, lijkt ook bij ethische discussies gevolgd te worden. Het is niet omdat opvattingen over het goede verschillen dat mensen niet met elkaar kunnen discussiëren over de redenen waarom bepaalde dingen wel goed en andere dat niet zijn, zodat ze van daaruit ook hun opvattingen met elkaar kunnen vergelijken. Precies vanuit de vaststelling dat een subject voor zichzelf een waardenordering op kan stellen, argumenteert ook Raes voor de plausibiliteit van interpersoonlijke vergelijkbaarheid. "Als een subject een zekere waardenkeuze voor zichzelf kan justifiëren, dan kan hij ze ook aan anderen mededelen en er argumenten voor geven." (Raes, 1989).

Velen schijnen niettemin de mening toegedaan dat overeenstemming op het ethische terrein onmogelijk is, terwijl dit in discussies over 'wat het geval is' wel zou kunnen (Batens, 1992). Die opvatting is gebaseerd op de overtuiging dat er een kloof is tussen zijn en behoren. Men is dan van mening dat aan descriptieve beweringen objectieve feiten beantwoorden waar we een directe toegang toe hebben, zodat onze kennis erover volstrekt betrouwbaar is, terwijl waarde- en normatieve oordelen alleen maar 'subjectieve' meningen uitdrukken. Bovendien beschikken we voor beschrijvende beweringen over methoden die ons toelaten het met zijn allen, of tenminste met alle redelijke mensen, eens te raken. Voor oordelen over normen en waarden bestaan er echter geen criteria en moeten er noodzakelijkerwijze meningsverschillen blijven bestaan.

Nu gaan, nog steeds volgens Batens, deze beweringen gewoon terug op een foute kennisleer. Ten eerste is waarneming niet altijd betrouwbaar en steeds beïnvloed door interpretaties vanuit de opvattingen van de waarnemer. Ten tweede bestaat er een veelheid aan methoden en is het niet meteen duidelijk welke in een bepaald verband het beste gebruikt wordt. Vandaar dat we ook in de wetenschappen zeer diepe meningsverschillen aantreffen.

Een bijkomend argument voor de kloof komt erop neer dat, aangenomen dat waarden steeds door hogere waarden, normen of doeleinden gefundeerd kunnen worden, fundering van de steeds hogere waarden onmogelijk is. Er komt namelijk geen einde aan de fundering. Aangezien de hoogste waarden niet voor verantwoording vatbaar zijn, gaan ethische oordelen onoverkomelijk terug op subjectieve keuzes, op voorkeur en smaak. Descriptieve beweringen, zo beweren verdedigers van de kloof, worden vanuit een simpel empirisme gezien als verantwoord op basis van waarneming. Zulke beweringen worden dus gejustifieerd van beneden uit en niet van boven af. Onze realiteit laat echter geen simpel empirisme toe. Ook de idee dat waarden, normen en doeleinden hiërarchisch gefundeerd kunnen worden is een misvatting. Het kennissysteem van mensen wordt eerder opgebouwd uit relatief onafhankelijke elementen, op basis waarvan die kennissystemen ook verder verbeterd worden. Volgens Batens geldt dit zowel voor descriptieve als ethische kennissystemen. De twee domeinen zijn dus niet zo verschillend als altijd werd gedacht. Daarom zegt Batens dat "[b]eoordeling en verantwoording ... *net zo goed toepasbaar* [zijn] op normatieve en evaluatieve beweringen

als op descriptieve." In geen van de twee domeinen kennen we absolute zekerheden. Zowel op descriptief als prescriptief vlak moet de beoordeling lokaal verlopen, door middel van instabiele en onzekere methoden, waarbij andere kenniselementen (theorieën, feiten, normen) een belangrijke rol spelen (Batens, 1992).

Batens wijst er op dat het verschil in resultaten op wetenschappelijk en op ethisch gebied niet een principieel verschil is (er is geen kloof), maar een verschil dat voortkomt uit de vele investeringen die men vooral in de wetenschappen heeft gedaan. Tegenover die enorme investering gericht op feitenkennis staat, wat het normatieve betreft, daar zo goed als niets tegenover. Er wordt -terecht- verwacht dat iedereen ethicus is, maar precies daardoor is er weinig kans dat ethische opvattingen wetenschappelijk worden uitgediept.

Het lijkt erop dat wanneer opvattingen over het goede toch vergelijkbaar zijn, zoals Batens argumenteert, het liberalisme zijn reden van bestaan verliest. Maar dat is niet zo. Vanuit een objectivisme zijn een aantal sterke argumenten aan te halen voor liberalisme en pluralisme. Ten eerste is er de bescheiden wetenschap dat we met betrekking tot onze ethische opvattingen geen absolute zekerheid kunnen bereiken, ook al wordt het bestaan van morele waarheden aangenomen. Omdat men zich realiseert dat de eigen opvattingen niet absoluut justifybaar zijn, zal men concurrerende visies moeten respecteren en tolereren. Dat is echter niet de belangrijkste reden. Veel belangrijker is het in te zien dat een samenleving waarin mensen verschillende opvattingen van het goede ontwikkelen en naleven de meest vruchtbare bodem is om inzicht te krijgen in waarden en normen, om alternatieven tegenover elkaar te kunnen plaatsen en eventueel objectieve waarden te vinden. Zoals vrij onderzoek de zoektocht naar 'waarheid' bevordert, zo bevordert de lekenstaat de zoektocht naar het objectief goede. Het is belangrijk dat we onze redeneringen confronteren met die van anderen. Wanneer ze het met ons eens zijn, vormt dat een bevestiging van en een controle op onze argumenten. Wanneer hun opvattingen verschillen moeten we de onze ter verdediging uitdiepen, tenzij we ons verrijken met hun alternatief.

Van één samenlevingsprincipe hebben we het belang beargumenteerd: neutraliteit. Mensen moeten vrij hun eigen waardenhiërarchie kunnen bepalen. Bovendien hebben we de vergelijkbaarheid van waarden plausibel gemaakt. Omdat we het vergelijken van waarden mogelijk achten, is het rationeel te discussiëren over het relatief belang van waarden als solidariteit, eigenbelang, vrije meningsuiting of respect voor wie anders is. Maar hoe moet het verder? Over hoe waardenconflicten moeten worden opgelost, hebben we nog niets gezegd. De veronderstelling dat mensen het in hun vrije waardenbepaling met elkaar eens kunnen worden, zegt ons niets over welke principes we kunnen hanteren voor de uitwerking van onze samenleving. Welke verdere principes kunnen we - gegeven de interpersoonlijke waardenconflicten - daarbij als toetssteen gebruiken? Vele denkers hebben geprobeerd een antwoord te geven op deze vraag. We zullen hier kort het voorstel van de utilitaristen en dat van John Rawls bespreken.

2.1. Utilitaristisch waarden vergelijken

Eén van de hoofdveronderstellingen van het utilitarisme is dat we waarden, hoewel ze niet rechtstreeks vergelijkbaar zijn, toch kunnen vergelijken via de nutsstandaard. Utilitaristen trachten de goedheid van een handeling vast te stellen door te kijken naar de gevolgen ervan op het voordeel van de betrokkenen, waarbij voordeel door verschillende auteurs anders ingevuld wordt (als nut, welvaart, geluk, bevrediging van voorkeuren, 'pleasure',...). Bij conflicten moet gekozen worden voor de handeling die tot gevolg heeft dat het 'nut' het sterkst verhoogt of de 'last' het meest vermindert. Deze methode is zowel geschikt voor inter- als intrapersoonlijke waardenconflicten. In beide gevallen telt elke mens voor evenveel mee als ieder ander.

Laat ons deze utilitaristische theorie toepassen op een voorbeeld. Veronderstel dat de plaatselijke overheid van een of andere streek voor een keuze staat tussen enerzijds de waarde (a) 'behoud van de open ruimte' en anderzijds de waarde (b) 'aanpassing van het landschap'. In het eerste geval gaat ze landschapsversnippering actief tegen, in het tweede geval geeft ze toelating tot het aanleggen van wegen en het bouwen van woningen, bedrijfsruimtes en productie-eenheden. Wanneer een overheid moet kiezen tussen (a) en (b) zal zij dus moeten nagaan welke waarde het meeste voordeel oplevert voor alle betrokkenen (huidige en toekomstige bewoners, gebruikers van de infrastructuur, arbeiders en andere werknemers, bedrijfsleiders, natuurliefhebbers, omwonenden,...). Volgens Jeremy Bentham kon men het nut van een toestand vastleggen door die toestand in haar componenten uiteen te halen. Vervolgens moest men het nut van elke component bepalen, de bekomen voordelen bij elkaar optellen en zo het totale nut van de hele toestand vastleggen (Bentham, 1789). In ons voorbeeld zou men de toestand 'aangepast landschap' moeten opdelen in componenten: vb. gehalveerd bos, x aantal nieuwe woningen, x aantal hoofdwegen, x aantal zijwegen, x aantal fabrieken,... Daarna moet men het nut van elke component voor elke betrokkene bepalen. Wat is het voordeel van de nieuwe hoofdwegen voor de huidige bewoners? En voor de omwonenden? En wat is het nadeel van het gehalveerde bos voor de natuurliefhebber en de wandelaar? Van al deze voor- en nadelen zou men de slotsom moeten berekenen, waarna het hele schema moet worden herhaald voor de toestand 'behoud van het landschap'. Men ziet meteen dat deze nuts calculus onmogelijk te realiseren valt.

Naast de onmogelijkheid waren er nog andere redenen om Benthams hedonisme te verlaten. De bekommernissen van mensen beperken zich niet tot de kwaliteit van hun mentale toestanden. Mensen willen bijvoorbeeld niet enkel vreugde omdat ze geloven dat ze trouwe vrienden hebben, ze willen ook dat die vrienden werkelijk trouw zijn. Dit betekent niet dat de aard van de bewustzijnstoestanden van mensen niet kunnen bijdragen tot een goed leven. Het betekent wel dat de soorten bewustzijnstoestanden die we hebben niet het enige belangrijke is in een mensenleven. In de loop van de twintigste eeuw zijn dan ook verfijningen aan de utilitaristische theorie aangebracht, als antwoord op de geformuleerde moeilijkheden. Een van die verbeteringen is de invoering van het *preferentie-utilitarisme* (of 'desire-account'). Daarbij moet die handeling

verricht worden die het hoogste niveau van preferentiebevrediging met zich meebrengt.

De basis van het preferentie-utilitarisme wordt goed verwoord door het 'principle of Preference Autonomy' van J.C. Harsanyi: bij beslissingen over wat goed of slecht is voor een gegeven individu kunnen enkel de verlangens en preferenties van die persoon zelf het ultieme criterium vormen. (Harsanyi, 1982: 55). De idee daarachter is dat verschillende mensen verschillende visies hebben over bv. de relatieve waarde van vriendschap, ontplooiing of amusement, en dat hun niveau van welzijn afhangt van de mate waarin hun leven overeenkomt met hun eigen preferenties. Toegepast op ons voorbeeld betekent dit dat we moeten kijken hoe sterk de voorkeuren van de verschillende betrokkenen zijn voor het behoud of de aanpassing van het landschap. Nadien moeten we nog steeds een afweging maken.

Het preferentie-utilitarisme lijkt ons vooruit te helpen. Maar ook hier zijn weer problemen. Ten eerste is het makkelijker gezegd dan gedaan om de preferenties van anderen te achterhalen. Geef toe: wie zal zeggen of huidige bewoners liever rustig in de natuur wonen en kunnen wandelen dan dat de nabijgelegen stad veel bereikbaarder is? En, nog moeilijker misschien, hoe sterk hun voor- of afkeur juist is?

Ten tweede zijn preferenties gebaseerd op wat men denkt dat het resultaat zal zijn van een bepaalde handeling en hoe groot de bevrediging van het verlangen zal zijn. De opvattingen van mensen over die resultaten kunnen misleidend of foutief zijn. Men kan zich vergissen in zijn preferenties, bijvoorbeeld omdat men over onvoldoende informatie beschikt. Bovendien kunnen we soms denken dat een verlangen van ons bevredigd is, terwijl dit helemaal niet zo is (Thomas Scanlon noemt dit het probleem van 'Malleability'). In ons voorbeeld zouden alle betrokkenen zich kunnen vergissen doordat ze denken dat de aanleg van een nieuwe weg door een bos enkel voordelen oplevert (ruimere bereikbaarheid), terwijl de versnippering van het bos de biodiversiteit doet verminderen wat op den duur nadelige gevolgen heeft op de gezondheid van de bewoners. Het zou niet te verwonderen zijn dat de betrokkenen hier geen rekening mee houden en bijgevolg 'verkeerde' preferenties hebben.

Ten derde bestaan er naast dit soort 'erroneous preferences' ook nog 'adaptive preferences', waar Amartya Sen uitgebreid op wijst. Mensen die in slechte of minder goede omstandigheden leven, passen zich vaak aan die omstandigheden aan, terwijl ze het -objectief bekeken- echt niet goed hebben.

Wanneer men preferenties van mensen neemt zoals ze zijn, wordt men met dit soort problemen geconfronteerd. Omdat het utilitarisme daar een oplossing voor wil geven gaat het in plaats van actuele verlangens een of andere vorm van ideale, ware verlangens centraal stellen, die rekening houden met onwetendheid of aanpassing. Dat wat telt als voorkeur is niet de manifeste voorkeur van een persoon, maar hun 'perfect voorzichtige voorkeur' - wat iemand zou wensen wanneer hij/zij volledig geïnformeerd, uiterst voorzichtig en zo rationeel mogelijk was. Wanneer we geïnformeerd zijn, hebben we geen gebrek aan informatie, maken we noch feitelijke, noch logische fouten (we weten welke middelen tot welke doelen leiden) en beschikken we over inzicht en juiste concepten (Harsanyi, 1982).

Maar ook deze vorm van utilitarisme wordt bekritiseerd. Als mensen er niet altijd toe komen te wensen wat rationeel is om te willen, dan kunnen mensen onbevredigd blijven bij een correct beleid gebaseerd op ware of geïnformeerde preferenties en dit is een grote stap weg van wat beloofd was in de intuïtieve rechtvaardiging van het utilitarisme. Scanlon wijst erop dat de wijziging die Harsanyi aanbrengt daardoor in strijd is met het 'preference autonomy'-principe (Scanlon, 1991: 28). Hier is sprake van een conflict tussen enerzijds het hardnekkig verlangen de wereld en het willen dat het bevat te nemen zoals ze komen, en anderzijds het verlangen om de wereld en het willen aan te passen tot wat ze beter zouden zijn (Sen en Williams, 1982: 10).

De kracht van het utilitarisme is dat het een oplossing geeft voor het vergelijken van waarden zonder een uitspraak te doen over die waarden zelf. Meten en vergelijken van handelingen wordt mogelijk op grond van het meten en vergelijken van extrinsieke waarden, de gevolgen op lust en onlust, in plaats van op grond van intrinsieke standaarden (Mortier en Raes, 1996). Op die manier meent het utilitarisme het menselijk geluk te maximaliseren zonder daarbij één specifieke opvatting van geluk voor te trekken. Door ethiek afhankelijk te maken van een amorele waarde, bekomen we een pluralistische houding: iedereen mag voor zichzelf uitmaken waar hij/zij nut, genot of plezier uit haalt. Aangezien "the good of any individual is of no more importance, from the point of view of the universe, than the good of any other" (Sidgwick, 1962) bevordert het utilitarisme dus niemands conceptie van het goede meer dan die van een ander. Door geen uitspraken te doen over de intrinsieke waarde van de keuzes die mensen maken, beantwoordt het utilitarisme aan de eis van de moderniteit dat de samenleving neutraal moet staan tegenover opvattingen van het goede. Het utilitaristisch principe moet immers voor de staat de leidraad zijn om verdere beslissingen op te baseren.

2.1.1. *Kritiek op monistisch welvaartsdenken*

De fout van het klassieke utilitarisme is echter dat het een bepaald soort ervaringen als enige intrinsiek waardevolle ziet. Stel dat het universeel waar is dat bereiken wat volgens ons goed is, een ervaring van bevrediging met zich meebrengt. Dan moeten we nog altijd niet van mening zijn dat wat we waarderen bepaald wordt door de grootte, de intensiteit en de duur van die bevredigende ervaring. Integendeel, de bevrediging die we hebben in iets dat we voor goed aanzien, hangt vaak af van onze opvatting dat we werkelijk iets gedaan hebben en niet enkel iets hebben ervaren (Larmore, 1987). Robert Nozick zegt het zo: "... we also want to *do* certain things, to *be* certain things, and to be receptive to what there is in life beyond what humans make." (Nozick, 1981: 9). Ook volgens Sen kiezen mensen dingen omwille van wat die dingen zijn en niet omwille van wat er het gevolg van is.

Het utilitarisme faalt er dus in neutraal te blijven tegenover verschillende visies over het goede, zolang het een subjectivistische conceptie van het goede onderschrijft die velen redelijkerwijze niet delen. Charles Larmore stelt dat we sceptisch moeten zijn tegenover de idee dat er ergens voor iedereen een

gemeenschappelijke 'denominator' (noemer) is die redelijk beschouwd kan worden als goed (nut, welvaart,...) (Larmore, 1987).

Doordat het utilitarisme alle waarden ondergeschikt maakt aan de niet-morele waarde nut, lijkt het erop dat ze een monistische waardentheorie is. Terwijl het utilitarisme beweert dat waarden niet rechtstreeks vergelijkbaar zijn omdat ze totaal verschillend van aard zijn, moet het tegelijkertijd aannemen dat ze niet zo verschillend zijn: ze kunnen namelijk allemaal gezien worden als instantiëringen van eenzelfde waarde (nl. welvaart, nut, preferentiebevrediging, 'pleasure'...). Anders gezegd, om een waardenpluralisme te garanderen lijkt het utilitarisme zich haast ongemerkt te wenden tot een waardenmonisme.

Zo verwordt niet enkel het 'mental state'-utilitarisme tot een monisme, maar ook het preferentie-utilitarisme. Volgens Amartya Sen en Bernard Williams beschouwt dat preferentie-utilitarisme namelijk alle interesses, idealen, verwachtingen en verlangens als van hetzelfde niveau, en als voorstelbaar door voorkeuren, misschien met verschillende intensiteiten, maar verder als gelijk te behandelen (Sen en Williams, 1982).

Michael Stocker argumenteert tegen monismen dat ze een aantal theoretische gevolgen hebben die indruisen tegen aanvaardbare stellingen over wat we dagelijks doen (Stocker, 1992). Ten eerste laat enkel pluralisme toe kwalitatief verschillende evaluaties te begrijpen. De meeste mensen gaan niet op een monistische wijze met de dingen om. Er zijn verschillende redenen om het ene of het andere te doen. Voor mensen verschillen twee andere soorten van activiteiten van elkaar op belangrijke wijze. Dit komt zowel tot uiting in de redenen die mensen hebben om het ene of het andere te doen, als in hun spijt het ene op te moeten geven, wanneer ze voor het andere kiezen. Ten tweede laat enkel pluralisme toe te begrijpen hoe zelfs de beste handeling nog gebrekkig kan zijn. Volgens monisten kan niemand een bepaald soort goed in zijn/haar leven missen, maar kunnen mensen enkel klagen over het missen van een bepaalde hoeveelheid van een bepaalde waarde. Ten derde kan een monisme geen verklaring geven voor het feit dat er evaluatieve conflicten kunnen bestaan. Mensen kunnen zich -vanuit monistisch perspectief- niet gefrustreerd voelen wanneer ze door één optie te kiezen een andere, minder waardevolle, laten voorbijgaan. Maar het is duidelijk dat wij in ons dagelijks leven vaak wel spijt hebben dat we door het 'betere' te kiezen het 'mindere' moeten laten. Zo zouden de natuurliefhebbers in het voorbeeld van daarnet ervoor kiezen niet in het landschap in te grijpen, terwijl ze het toch jammer vinden daardoor niet te kunnen genieten van een bakker dichtbij huis of van vlot fietsen op een verharde weg.

Is pluralisme dan niet problematisch voor vergelijkbaarheid? Stocker meent van niet. Pluraliteit en conflicten zijn ontzettend alledaags en over het algemeen maken ze op onproblematische wijze deel uit van onze dagelijkse keuzes en acties. Vrijwel al onze keuzes hebben betrekking op plurale overwegingen. Desondanks zijn we in staat sluitende oordelen te maken, zoals eerder al werd beargumenteerd. Als pluraliteit problemen met zich meebrengt, zou zelfs de meest ordinaire beslissing op het meest ordinaire moment problematisch moeten zijn. Het kan natuurlijk gebeuren dat er in een keuzesituatie geen unieke

beredeneerde beslissing is. Sommigen beschouwen dat als een goede reden om te stellen dat plurale waarden problematisch zijn. Maar de betere conclusie is dat beredeneerd handelen geen uniciteit vraagt.

2.1.2. *'Utility' als 'informed desire' is een keuzeprincipe, geen substantieve waarde*

Als het utilitarisme gered wil worden, zal het aan moeten tonen dat het niet zo monistisch is als op het eerste zicht lijkt. Volgens James Griffin (Griffin, 1986: 31) is het utilitarisme zonder problemen combineerbaar met pluralisme. Daarvoor moeten we wel het mental-state utilitarisme verlaten. Een 'desire account' kan wel aan de kritieken ontkomen, omdat preferenties centraal stellen niet vereist dat we enkel bekommerd zijn om een mentale toestand, die dan ook nog soortgelijk is in de verschillende ervaringen die we hebben. Daartoe is het belangrijk in te zien dat het maximaliseren van de vervulling van verlangens geen doelhiërarchie met zich meebrengt, maar er één vooronderstelt. Volgens de oude monistische interpretatie was nut de overkoepelende, substantieve waarde. Een 'desire account' ziet preferentie-bevrediging echter niet meer als dé enige substantieve superwaarde. Bevrediging wordt zelfs niet meer gezien als een waarde, maar als constitutief voor een overkoepelende superschaal, die gebruikt kan worden om te analyseren wat meer en wat minder waardevol is. Preferentie-bevrediging wordt gezien als een formele analyse van wat waardevol is voor een persoon. Wie het utilitarisme verwijt monistisch te zijn, veronderstelt foutief dat men een superwaarde nodig heeft om een superschaal te kunnen vormen. Dat is een misvatting. Op een schaal worden kwantiteiten weergegeven. We kunnen dingen op een schaal plaatsen omdat ze meer of minder hebben (of zijn) van iets dan de andere dingen waartussen ze gerangschikt staan. Dit 'iets' werd foutief opgevat als een waarde. Men denkt dat utilitaristen bepaalde preferenties boven andere plaatsen omdat ze meer bevrediging produceren. Dat is fout. Dingen worden niet gewaardeerd omdat ze meer bevrediging met zich meebrengen, maar omdat er redenen zijn waarom ze meer gewenst zijn dan andere dingen. Die redenen kunnen verwijzen naar aangename of onaangename toestanden van het individu, maar ze kunnen eveneens verwijzen naar eigenschappen van externe objecten of situaties die als waardevol ervaren worden. Het is zoals Thomas Scanlon schrijft: "[P]eople prefer one outcome or course of action for a reason, and this reason, which is the ground of preference, is also the ground of choice." (Scanlon, 1991: 25).

Ondanks het feit dat mensen niet iets prefereren omwille van het grotere nut dat een keuze met zich meebrengt, is het niet zinloos te stellen dat een rationeel individu zo moet handelen dat zijn nutsniveau zo hoog mogelijk wordt. De voorkeuren van een rationele persoon zullen aan een aantal axioma's voldoen, waardoor een mathematische maatstaf van verwachte preferentie-bevrediging kan ontstaan. Het individu zal altijd dat alternatief kiezen waaraan deze maatstaf het hoogste getal toekent. Kort gezegd, een rationeel individu zal kiezen alsof hij/zij die kwantiteit maximaliseert. Daarmee is echter niets gezegd over de werkelijke redenen van die keuzes (Scanlon,

1991: 26 noot 4). Kwantiteit treedt op met betrekking tot nut doorheen een rangschikking. Die rangschikking is gebaseerd op redenen en argumenten waarom een alternatief verkozen wordt boven een ander. Kwantitatieve verschillen worden gedefinieerd op basis van kwalitatieve verschillen (Griffin, 1986: 90). Griffin pleit er dan ook voor om de mening op te geven dat onze vele bijzondere doeleinden waardevol zijn omdat ze nuttigheid produceren, voortbrengen of veroorzaken. Het is andersom, onze doeleinden zijn de waarden, nuttigheid is dat niet.

2.2. Rawlsiaans waarden vergelijken

Niet alleen de utilitaristen hebben geprobeerd te bepalen hoe de samenleving ingericht moet worden zonder het neutraliteitsbeginsel met de voeten te treden. Ook John Rawls boog zich over dit vraagstuk. Centraal in Rawls' belangrijke werk *A Theory of Justice* (Rawls, 1971) staat het inzicht dat het niet voldoende is mensen het formeel recht op vrijheid toe te kennen, zolang men hen niet de mogelijkheid geeft om die vrijheid ook daadwerkelijk uit te oefenen. Iedereen moet de kans krijgen om zijn of haar levensplan te kunnen ontwikkelen. Daartoe meent Rawls dat mensen een gelijke hoeveelheid primaire, sociale goederen ter beschikking moeten hebben.

In *A Theory of Justice* gaat Rawls op zoek naar wat de basisstructuren van de samenleving moeten zijn en aan welke principes politieke instituties zich moeten houden. Zoals de titel van het boek zelf duidelijk maakt is rechtvaardigheid ('justice') daarbij het centrale begrip. Bovendien wil Rawls rechtvaardige beginselen vastleggen zonder een beroep te doen op een bepaalde conceptie van het goede. Uit elke conceptie van het goede vloeit een al dan niet uitgewerkte visie voort op hoe rechtvaardigheid in een samenleving gerealiseerd moet worden. Aangezien die concepties met elkaar conflicteren is het aangewezen een methode te vinden om rechtvaardigheid te bereiken buiten de verschillende concepties van het goede om.

De methode van Rawls om tot zulke basis te komen, is de deelnemers aan de samenleving te plaatsen in een positie die voorafgaat aan die samenleving, de originele positie genaamd. In de originele positie worden de deelnemers verondersteld als contractanten een overeenkomst met elkaar af te sluiten over de regels die ze zullen volgen eenmaal ze een plaats hebben ingenomen in de samenleving. Vooraf weten deze mensen niet precies wat hun levenssituatie zal zijn en welke conceptie van het goede ze nastreven. Volgens Rawls zullen die virtuele mensen tot de volgende twee welbekende principes komen:

1. elke persoon heeft een gelijk recht op de meest uitgebreide hoeveelheid basisvrijheid die verenigbaar is met een gelijke vrijheid voor anderen. (Dit wordt het gelijkheidsbeginsel genoemd.)
2. sociale en economische ongelijkheden mogen enkel voorkomen op voorwaarde dat ze (a) in het voordeel zijn van de minst bevoordeelden (dit is het verschilbeginsel of 'difference principle') en (b) gekoppeld zijn aan werkplaatsen en posities die open staan voor iedereen onder voorwaarden van een eerlijke gelijkheid van kansen.

Deze principes vormen geen beperking voor de individuele keuzevrijheid van een levensplan, aangezien geen enkele conceptie van het goede bevoordeeld wordt. Vermits Rawls veronderstelt dat de contractanten gekenmerkt zijn door een zeker egoïsme (ze zijn enkel bekommerd om hun invulling van het goede leven) en door wederzijdse desinteresse, zullen ze de principes zo kiezen dat alle posities, zelfs de slechtste waarin ze kunnen terecht komen, zo goed mogelijk zijn. Dat is ook de reden waarom, volgens het tweede principe, ongelijkheden in het voordeel van de minst bevoordeelde moeten zijn (we zien hier de maximin-strategie in werking: de meest minimale positie moet gemaximaliseerd worden). De theorie van Rawls is bijgevolg neutraal ten opzichte van concepties van het goede.

In de originele positie hebben mensen geen weet van hun eigen levensplan. Toch betekent dit niet dat ze er helemaal niets over weten. Ze hebben namelijk wel algemene kennis over mensenlevens en dus ook over wat mensenlevens in het algemeen goed maakt. Zo zijn er, volgens Rawls, dingen waar elke mens meer van zal willen dan minder en dit ondanks verschillen in de mogelijke levensplannen die mensen kunnen hebben. Deze dingen noemt Rawls primaire, sociale goederen. In de originele positie moet precies over de rechtvaardige verdeling van deze goederen beslist worden. Ze worden door iedereen gewild omdat ze geen substantiële inhoud geven aan levensplannen, maar er wel de noodzakelijke middelen voor vormen. Bovendien kan hun aanwending zo verscheiden zijn, dat ze tot de realisatie van elk levensplan, hoe verschillend ook, kunnen bijdragen. De contractanten weten dus niet wat ze met hun primaire goederen zullen aanvangen, maar ze weten wel dat ze steeds liever meer dan minder primaire, sociale goederen zullen verkiezen.

Welke goederen tellen voor Rawls mee als primaire sociale goederen? De basislijst van primaire goederen bestaat uit vijf hoofdcategorieën (Rawls, 1993: 181):

- a. basisrechten en vrijheden, opnieuw gegeven door een lijst: vrijheid van meningsuiting, geweten, vereniging, persoonlijke integriteit en politieke vrijheid
- b. bewegingsvrijheid en vrije beroepskeuze tegen een achtergrond van verschillende kansen
- c. machten en voordelen verbonden aan verantwoordelijke posities en posities in politieke en economische instituties
- d. inkomsten en vermogen
- e. de sociale basis van zelfrespect

Het gelijkheidsbeginsel stelt dat al deze goederen gelijk verdeeld moeten worden. Het verschilbeginsel voegt daaraan toe dat voor (b), (c) en (d) verschillen mogen voorkomen op voorwaarde dat ze in het voordeel van de minst bedeelde zijn. Wat (e) betreft wordt verondersteld dat die gerealiseerd is, van zodra de andere goederen fair verdeeld zijn. Rawls sluit niet uit dat de lijst van primaire goederen soms aangevuld zal moeten worden met andere goederen, zoals bijvoorbeeld vrije tijd of het vrij zijn van fysieke pijn.

Wanneer we de theorie van Rawls toepassen op hetzelfde voorbeeld als bij het utilitarisme, dan moeten we beginnen met de vraag hoe de primaire,

sociale goederen verdeeld zijn. Bij behoud van de open ruimte zullen vooral de natuurliefhebbers een grote vrijheid ervaren. Hetzelfde geldt voor de huidige bewoners in zoverre ze een rustig leven in de natuur verkiezen. Het behoud van de open ruimte levert daarentegen geen vrije beroepskeuze op voor de bedrijfsleiders en de potentiële werknemers. Inkomsten en vermogen zijn behoorlijk hoog voor de huidige en toekomstige bewoners die zich een eigen woning op het platteland (zouden) kunnen veroorloven. Onder de natuurliefhebbers zijn er met een ruim inkomen die veel tijd kunnen maken om van de natuur te genieten aangezien ze het huishouden aan een hulpje kunnen overlaten. Daarnaast zijn er ook de gezinnen die in de natuur een goedkope manier van ontspanning zoeken, omdat ze een pretpark te duur vinden voor hun beperkt budget. Bedrijfsleiders hebben een grote hoeveelheid inkomsten (aangezien ze vermogend moeten zijn om te kunnen investeren), maar de toekomstige werknemers hebben waarschijnlijk geen werk en dus een lage werkloosheidsuitkering. Wanneer het natuurgebied aangepast wordt, zou men volgende veranderingen kunnen optekenen. De persoonlijke integriteit van de natuurliefhebbers en sommige bewoners zal sterk zijn aangetast. Aangelegde wegen geven iedereen een grotere bewegingsvrijheid. Er is nu wel een vrije beroepskeuze voor de werkgevers en de potentiële arbeiders en bedienden. Macht en voordelen verbonden aan verantwoordelijke posten zouden wat de bedrijfsleiders betreft uitgebreid worden, wanneer de natuurlijke omgeving omgevormd wordt tot een infrastructuur ter hunner beschikking. De inkomsten van de werklozen die werk vinden in de streek zouden zeer sterk stijgen. Nadat de verdeling van de primaire, sociale goederen op deze manier is nagepluisd, moeten we nagaan in welk geval deze goederen het meest gelijk verdeeld zijn. Daarnaast moet bepaald worden wie de minst bedeeden zijn, om uit te kunnen maken of de vastgestelde ongelijkheden in hun voordeel zijn. Om eenvoudigweg te bepalen wie de minst bedeeden zijn, hebben we eigenlijk te weinig informatie over de exacte verdeling van de primaire, sociale goederen. Desondanks kunnen we aannemen dat het in dit voorbeeld waarschijnlijk gaat om de werklozen. Zij hebben omwille van hun afhankelijkheid van de uitkeringen maar weinig van alle goederen die Rawls opsomt. Zonder het bestaan van de werklozen, zouden in de situatie 'behoud van de natuur' de primaire, sociale goederen het meest gelijk verdeeld zijn. Er zijn voordelen voor de natuurliefhebber in termen van vrijheid, maar ook voor de bedrijfsleiders en de bewoners in termen van inkomsten. Bij een aanpassing van de natuur zien natuurliefhebbers hun index sterk omlaag gaan, de bewoners gaan er zowel op vooruit (bewegingsvrijheid) als op achteruit (in termen van rust), terwijl de bedrijfsleiders een hoge stijging kunnen optekenen. Dit betekent een grotere ongelijkheid. Door de aanwezigheid van de tot dan toe werkloze werknemers is deze ongelijkheid in Rawls' systeem echter gerechtvaardigd.

Zo zien we dat 'justice as fairness' het probleem van interpersoonlijke vergelijkingen oplost door middel van primaire, sociale goederen. Die goederen leveren een werkbare publieke basis voor interpersoonlijke vergelijkingen, gebaseerd op objectieve kenmerken van de sociale omstandigheden van personen. Bovendien gebeurt dit zonder pluralisme geweld aan te doen. Hoe verschillend concepties van het goede ook zijn, Rawls veronderstelt dat ze voor

hun uitvoering ruwweg dezelfde primaire, sociale goederen nodig hebben. Doordat vergelijkingen gebeuren op basis van een index van die goederen, wordt het vergelijken aanzienlijk eenvoudiger. Men moet gewoon afmeten hoe groot de index is voor een bepaalde persoon om te weten in hoeverre iemands leven waardevoller of net minder waardevol is. (Rawls, 1971: 92)

In het rechtvaardigheidsconcept dat Rawls voorstaat, heeft het terechte voorrang op het goede. De prioriteit van het terechte boven het goede, komt er op neer dat elke conceptie van het goede nagestreefd kan worden zolang ze niet in strijd is met rechtvaardige principes. Maar wanneer we kijken naar de reden waarom we het terechte prioritair moeten stellen dan is dat, opvallend genoeg, omdat iedereen in dat geval zijn eigen conceptie van het goede na zou kunnen streven. In die zin staat de prioriteit van het terechte ook weer ten dienste van het goede.

2.3. Vergelijken op basis van welzijnsconcepties

Zowel utilitaristen als Rawlsianen lossen waardenconflicten op niet door die waarden maar wel de gevolgen van de realisaties ervan op een maatstaf te vergelijken. Beiden gaan iets meten. De utilitaristen nemen als criterium 'het algemeen nut', Rawls de 'primaire, sociale goederen'. Daarnaast geven beiden aan op basis van welke verdeling van dat criterium, gekozen moet worden. Voor de utilitaristen is dit 'wanneer het totaal nut zo groot mogelijk is', bij Rawls is dit het verschilbeginsel ('wanneer verschillen in gelijkheid in het voordeel zijn van de minst bedeeden'). Zowel Rawls als de utilitaristen zijn bekommerd om gelijkheid. De utilitaristen om een gelijke behandeling van ieders (marginaal) nut, Rawls om een gelijke verdeling van primaire, sociale goederen. In de moraalfilosofische literatuur vinden we een hele discussie terug over wat dat gelijk te verdelen goed precies moet zijn. De discussie gaat met andere woorden over de vraag 'welk goed moet het criterium bij waardenconflicten zijn?'

Dat de antwoorden op die vraag parallel lopen met die op de vraag 'welke invulling moeten we geven aan welzijn?', is als volgt te verklaren. Wanneer we pleiten voor een waardenpluralisme, een neutrale staat en het recht op vrijheid willen we dat iedereen gelijke kansen krijgt om zijn/haar waarden te achterhalen en te realiseren. Om ervoor te zorgen dat die kansen voor iedereen gelijk zijn moeten we kunnen achterhalen wanneer ze voor iedereen gelijk zijn. We hebben bijgevolg een maatstaf nodig, aangezien we de mate willen vaststellen waarin een persoon zijn/haar opvatting van het goede gerealiseerd heeft. De mate waarin iemand die opvatting gerealiseerd heeft, bepaalt de kwaliteit van zijn/haar leven, het welzijnsniveau van dat leven. De maatstaf die we zoeken is dus welzijn, zodat we welzijnsniveaus van verschillende mensen met elkaar kunnen vergelijken. De hamvraag daarbij is dan hoe we welzijn zullen invullen? In de literatuur vinden we subjectivistische en objectivistische invullingen terug. Vanuit een andere invalshoek bekeken, is wat de utilitaristen en Rawls probeerden precies zo'n invulling van welzijn te geven.

2.3.1. Subjectieve welzijnsconcepties

Wanneer welzijn bestaat uit een bepaalde soort mentale toestanden, bv. lust of genot zoals bij de vroege utilitaristen, dan moeten we om interpersoonlijke vergelijkingen te maken eerst achterhalen waaruit individuele ervaringen bestaan, om die vervolgens op een bepaalde manier te kunnen rangschikken. Men zou een poging kunnen wagen door te vertrekken vanuit de eigen ervaringen en zo proberen te achterhalen wat het genot is van de huidige bewoners, natuurliefhebbers en zaakvoerders uit het voorbeeld van daarnet. Al gauw zou men echter merken dat de verbeelding inadequaaf is en dat er eigenlijk veel meer en zelfs te veel informatie nodig is. Er is nog een ander probleem. Wanneer ik enerzijds de waarneming van mijn ervaringen (vb. mijn genieting van in een groot bos te wonen,...) en anderzijds de waarneming van de jouwe heb (vb. jouw genieting bij het rijden door datzelfde bos,...), blijft er een kloof bestaan tussen die twee verzamelingen. Al die ervaringen moeten t.o.v. elkaar geordend worden op één schaal zodat ze met elkaar vergeleken kunnen worden (Griffin, 1986: 109). Volgens het hedonisme moet daartoe eenvoudigweg alleen de hoeveelheid lust opgemeten worden. Maar zoals eerder al beargumenteerd, kunnen we ons niet op het hedonisme baseren omdat de veronderstelling dat mensen enkel geïnteresseerd zijn in een bepaalde toestand van hun bewustzijn, foutief is.

Er zal een ander antwoord moeten worden geformuleerd. Meestal wordt beargumenteerd dat preferenties de kloof tussen de twee verzamelingen van ervaringen overbruggen. Ten opzichte van de ene ervaring zullen we namelijk een grotere voorkeur voelen dan ten opzichte van een andere (Vb. In een bos wonen vind ik leuker dan snel door het bos te kunnen rijden). Als we zo te werk gaan, doen we echter teveel. Een andere persoon beleeft zijn of haar ervaringen namelijk niet met onze preferenties (Vb. Jij vindt dat rijden net leuker dan het wonen). We moeten nog wat anders doen: onze eigen smaken, neigingen en morele visies wegstrepen, opdat het inderdaad een interpersoonlijke en niet een persoonlijke vergelijking zou zijn. Het probleem echter is nu dat preferenties die niet verbonden zijn aan een bepaald gezichtspunt, een bepaalde plaats in het leven van waaruit we de dingen benaderen, gezuiverd zijn van alles wat nodig is om op een zinnige manier van een preferentie te kunnen spreken (Griffin, 1986: 109-110).

We moeten proberen vergelijkingen te maken tussen een persoon met bepaalde preferenties i in bepaalde omstandigheden A en een andere persoon met preferenties j in omstandigheden B . Een manier om op basis hiervan te vergelijken is inleving in hoe het is om in de relevante omstandigheden die bepaalde voorkeuren te hebben (Vb. Ik moet me dan inleven in hoe het is om als jouw persoon al dan niet door het bos te kunnen zoeven). De idee hierachter is dat wanneer we weten hoe dat is, we meteen ook kunnen beoordelen welke situatie beter is (en over dat oordeel zal iedereen het eens zijn). We kunnen voor deze inleving een beroep doen op psychologische wetten, waarvan verondersteld wordt dat ze voor iedereen gelden. Die wetten maken het ons mogelijk de psychologische staat van een persoon af te leiden uit de objectieve omstandigheden van die persoon samen met alge-

mene kennis over zijn of haar opvattingen en preferenties. Hoewel deze interpretatie volgens Scanlon uitvoerbaar is, vormt ze een terugkeer naar het hedonistisch experimentalisme: door te kijken naar iemands psychologische staat zitten we weer op het gebied van bewustzijnstoestanden. Dit zou een terugval betekenen. We wendden ons immers tot het preferentie-utilitarisme om het experimentalisme te vermijden.

De volgende interpretatie verschilt niet van de vorige voor zover ze vraagt ons in te beelden hoe het is om een bepaalde persoon te zijn in specifieke omstandigheden met bepaalde preferenties. Deze keer wordt echter niet van ons gevraagd conclusies te trekken over hoe goed of slecht die posities zijn, wel over hoe graag het individu in kwestie zich in die situaties wil bevinden (Vb. Hoe graag wil jij eigenlijk snel door dat bos kunnen rijden? Hoeveel heb je die situatie liever dan de situatie waarin het niet kan?). Ook in dit geval blijft het probleem dat ik dan wel weet wie welke preferenties zal hebben (ik weet welke waarde wie aan wat zal hechten), maar al die preferenties staan nog steeds niet op dezelfde schaal (Griffin, 1986: 112). Weten wat de graad van een preferentie van een persoon is, helpt ons niets verder. Die notie ontbreekt bovendien aan morele kracht. We weten niet of we aan iemands preferenties een speciaal belang moeten hechten of dat hij/zij gewoonweg veelvragend is. Het is moeilijk om *i*'s en *j*'s preferenties te evalueren omdat de alternatieven aan ons voorgesteld worden in abstracte vorm. Pas wanneer we meer weten over de inhoud van een preferentie en haar alternatieven, kunnen we er een moreel gewicht aan geven. Zien wat het is dat mensen verkiezen, maakt oordelen over de terechtheid van hun verlangen en de oprechtheid van de sterkte van hun tevredenheid gemakkelijker (Vb. Wil je snel kunnen rijden omdat je werkplaats aan de andere kant van het bos ligt en de komst van de weg de reistijd tussen thuis en het werk zou verkorten? Of wil je sensationele plezierritjes kunnen maken met je opvallende wagen en denk je dat er in meer afgelegen gebieden minder snelheidscontroles zullen zijn?). We vellen een oordeel op basis van 'common sense assumptions' over hoe belangrijk sommige van de alternatieven zijn, door te kijken naar de redenen waarom mensen dingen verkiezen, in plaats van naar de sterkte van hun preferenties (Vb. Zo zal op basis van gedeelde veronderstellingen de reden 'om sneller op het werk/thuis te kunnen zijn' meer als terecht gezien worden dan de reden 'om plezierritjes te kunnen maken') (Scanlon, 1991: 35-36).

Hieruit blijkt dat we bij het bepalen van de invulling van 'well-being' niet enkel moeten kijken naar wat een persoon refereert, maar ook naar wat goed is voor een persoon buiten diens voorkeuren om.

2.3.2. Objectieve concepties en primaire goederen

Wanneer we de utilitaristische concepties van welzijn achter ons laten en een objectieve conceptie in ogenschouw nemen worden deze laatste problemen opgelost. In plaats van te kijken naar de persoon als finale scheidsrechter inzake wat goed voor hem of haar is, doen deze concepties beroep op een onpersoonlijke standaard. Aldus zou een conceptie die bestaat uit een lijst van

objectieve waarden en/of goederen (zoals een gezond milieu, autonomie, een zinvolle job, diepe persoonlijke relaties,...), die iedereen nodig heeft om een bepaald welzijnsniveau te bereiken, het vergelijken aanzienlijk vereenvoudigen (Griffin, 1986: 107). Het probleem met dit soort objectieve lijsten is echter dat ze het preferentie-autonomieprincipe geweld aandoen. Er wordt bij de vaststelling van wat goed is voor een individu helemaal niet bekeken of deze specifieke persoon het met de criteria voor welzijn eens is. Kunnen we nog spreken over welzijn als een persoon het met de daaruit volgende beoordeling van zijn welzijnsniveau misschien niet eens is?

De conceptie van de primaire, sociale goederen van John Rawls is een voorbeeld van zo'n lijst. Toch neemt hij een plaats in tussen objectivisten, voor wie waarden objectief vaststelbaar zijn los van de persoon in kwestie, en subjectivisten, die menen dat iets voor iemand waardevol is enkel en alleen omdat hij/zij het wil. Voor Rawls kan namelijk alleen de persoon zelf bepalen wat zijn of haar goed is, maar moet dit goed wel een rationeel goed zijn. Enkel wat past in een individueel rationeel levensplan kan aanvaard worden als goed. Rawls' positie is daardoor veel aannemelijker dan die van de objectivist. Het objectieve oordeel van een toeschouwer dat 'het object X de kwaliteit heeft dat het een goed Y is' heeft namelijk geen autoriteit voor een bepaald individu, want waarom zou hij dat goed 'willen'? Maar het oordeel dat dit individu vanuit een rationeel perspectief zou formuleren over zijn levensplan heeft dat wel. En ook al kan een buitenstaander niet beoordelen of een bepaald levensplan goed is voor een individu, hij of zij kan wel nagaan in hoeverre het rationeel is (Raes, 1984: 142).

Maar ook dit soort objectieve concepties hebben hun moeilijkheden. Er wordt geargumenteed dat lijsten van goederen en rechten te beperkt zijn of enkel gericht op een bepaald soort (westers, mannelijk) mensbeeld. De voornaamste kritiek op de aanpak van Rawls - en deze kritiek geldt zeker ook voor de 'objective list' theorieën - is echter dat ze geen plaats toekent aan verschillen tussen mensen wat betreft behoefte, aanwending en verbruik van primaire, sociale goederen. Amartya Sen gebruikt in zijn werken regelmatig het voorbeeld van de invalide met het nutsnadeel als argument tegen primaire goederen. Iemand die kampt met een nutsnadeel, zodanig dat hij een aanzienlijke hoeveelheid van een bepaald goed nodig heeft om een nutsniveau te bereiken dat gelijk is aan dat van anderen zonder handicap, krijgt noch meer, noch minder goederen toegekend dan die anderen. Sens kritiek reikt bovendien verder dan een aantal zware randgevallen. Mensen verschillen en die verschillen zomaar negeren houdt een misvatting in over wat welzijn precies is. Het is niet omdat mensen dezelfde middelen ter beschikking hebben dat ze hetzelfde niveau van welzijn bereiken. Mensen hebben verschillende behoeften die variëren naargelang van zowel externe omstandigheden (klimaatomstandigheden, overgeërfde middelen, woonomgeving, werkomstandigheden, de natuurlijke en sociale omgeving waarin we leven) als persoonlijke kenmerken (gezondheid, levensduur, lichaamslengte, temperament, fysieke en mentale capaciteiten) (Sen, 1992, 1993). Met het aanleggen van een weg door het woud wordt ieders bewegingsvrijheid, een objectief waardevol goed, vergroot. Toch zal het welzijn van sommigen daarmee meer stijgen dan dat van anderen, net

omdat mensen verschillen. De ene zal meer behoefte hebben aan die grotere bewegingsvrijheid dan de andere.

Omdat Rawls primaire, sociale *goederen* centraal plaatst verwijt Sen hem een zeker fetisjisme. Bij Rawls zijn primaire goederen de belichaming van menselijk voordeel, terwijl dat voordeel volgens Sen ingevuld moet worden door de relatie tussen goederen en personen en wat goederen voor mensen betekenen, net omdat verschillend geconstrueerde en gesitueerde mensen verschillende hoeveelheden primaire goederen vragen om dezelfde behoeften te bevredigen. In later werk verdedigt Rawls zich tegen Sens kritiek. Het gaat hem niet om de intrinsieke waarde van primaire goederen. Met variaties in fysieke vermogens en vaardigheden, waaronder de gevolgen van ziekte, ongeval en natuurlijke capaciteiten kunnen volgens Rawls binnen 'justice as fairness' rekening gehouden worden, doordat de staat er informatie over kan bekomen en de mensen ervoor kan vergoeden. "The aim is to restore people by health care so that once again they are fully cooperating members of society." (Rawls, 1993)

2.3.3. *Sens 'capabilities'*

Of de aanpassingen van Rawls slagen of niet, er werden nog andere voorstellen gedaan in het debat 'Equality of what?'. Als alternatief voor de Rawlsiaanse en utilitaristische visie op welzijn, werden door Ronald Dworkin, Richard Arneson en Gerald Cohen respectievelijk de volgende voorstellen gedaan: gelijkheid van bronnen ('equality of resources'), gelijkheid van kansen tot welvaart ('equality of opportunity to welfare') en gelijkheid van toegang tot voordelen ('equality of access to advantage') (Dworkin, 1981; Arneson, 1987; Cohen, 1989; Cohen, 1993). Hoewel uitgebreid kan worden ingegaan op voor- en nadelen van deze alternatieven, bespreek ik hier kort enkel Sens eigen voorstel.

Aangezien Rawls volgens Sen teveel bezig is met goederen op zich en het utilitarisme zich wel bezighoudt met de betekenis ervan, maar teveel gericht is op een geestelijke reactie zoekt hij naar een andere manier om gelijkheid te benaderen die gericht is op iets tussen nut en goederen in. Hij komt uit bij het begrip 'capabilities', wat we kunnen vertalen door 'capaciteiten'. Met 'capabilities' richt Sen zich op de vrijheid om dingen te bereiken. De term verwijst naar de alternatieve combinaties van dingen die een persoon kan doen of zijn, de verschillende 'functionings' die hij/zij kan bereiken in de loop van zijn/haar leven, en waaruit hij of zij een verzameling kan kiezen (Sen, 1993: 30). 'Functioneringen' variëren van zeer elementaire dingen, zoals goed gevoed zijn, aan vermijdbare sterfte ontsnappen, enz., tot nogal complexe en ingewikkelde dingen, zoals het hebben van zelfrespect, kunnen deelnemen aan het gemeenschapsleven, enz. (Sen, 1992: 4-5). Het welzijn van mensen valt dan af te meten aan de mogelijkheden die ze hebben om waardevolle handelingen te stellen of waardevolle 'states of being' te bereiken. Ook al is Sens aanpak niet-subjectivistisch, verschillen in concepties van het goede worden gerespecteerd doordat capaciteiten voor een pluraliteit van doeleinden kunnen worden aan-

gewend. Ook blijft aan het preferentie-autonomieprincipe voldaan, omdat capaciteiten datgene zijn wat mensen in staat stelt te bereiken wat ze willen. Er wordt bovendien rekening gehouden met verschillen van persoon tot persoon wat betreft de omzetting van goederen in bekwaamheden, omdat er niet gekeken wordt naar de hoeveelheid middelen of naar het resulterend nut, maar naar de bekwaamheden zelf.

Welke waarde uit het voorbeeld van daarnet zal bij de realisatie ervan een gelijke verdeling van de capaciteiten met zich meebrengen? In welk geval hebben de betrokkenen de keuze tussen de meeste alternatieve combinaties van 'functioneringen'? Om dit exact uit te kunnen maken beschikken we eigenlijk over te weinig informatie. We kennen de externe en persoonlijk kenmerken van de betrokkenen te weinig. Toch kunnen we het volgende opmerken. Aan de ene kant geeft aanpassing iedereen de capaciteit zich vlotter te verplaatsen, een aantal mensen bekomen de capaciteit te werken en een inkomen te verdienen, bedrijfsleiders de capaciteit hun winst te vergroten, inwoners de capaciteit te genieten van een ruimer aanbod winkels in de buurt. Vooral de toekomstige werknemers kunnen hun capaciteiten aanzienlijk vergroten. Aan de andere kant is voor allen de capaciteit zich in de vrije natuur te begeven verminderd, net als de capaciteit vrij te zijn van gezondheidsproblemen, milieuvervuiling, druk wegverkeer en drukte in het algemeen. Voornamelijk de inwoners zullen aan capaciteiten moeten inboeten. Op basis hiervan bepalen in welk geval de capaciteiten het meest gelijk verdeeld zijn, is niet eenvoudig. Een voorzichtige conclusie zou kunnen zijn dat de verloren capaciteiten bij aanpassing van de natuurlijke omgeving van minder gewicht zijn dan de bijkomende capaciteiten, die voornamelijk in het voordeel van de toekomstige werknemers zijn. Individuele verschillen (met betrekking tot gezondheid, overgeërfde middelen of mentale en fysieke capaciteiten) zouden dit besluit misschien nog wat kunnen veranderen. Wanneer de inwoners bijvoorbeeld het wonen in een rustige omgeving nodig hebben omwille van gezondheidsredenen, krijgt het verminderen van hun capaciteiten meer gewicht. Wie verder in de toekomst kijkt, zou bovendien op kunnen merken dat het verlies van capaciteiten gewichtiger wordt, wanneer men de invloed van de milieuverloedering op de toekomstige generaties bij het plaatje betreft.

Jon Elster en John Roemer werpen tegen Sens voorstel op dat wanneer men mensen capaciteiten gaat bezorgen die ze nog niet hebben, dit soms veel meer zal kosten dan wanneer men hen gewoon vergoedt voor hun nutsnadeel. Koen Raes wijst op een andere moeilijkheid voor bepaalde verfijnde vormen van egalitarisme. Om rekening te houden met de vele verschillen tussen mensen is een heleboel informatie nodig, zoals ook met betrekking tot het voorbeeld duidelijk werd. Hoe moet die informatie verzameld worden? Bovendien is het niet eenvoudig uit te maken wie aan welke criteria voldoet en hoe de controle van de implementering ervan georganiseerd moet worden (Raes, 1995: 141). Een reden om eenvoudigere vergelijkingscriteria te nemen (zoals de primaire, sociale goederen van Rawls) is dat ze niet zo'n hoge eisen stellen wat betreft de nodige hoeveelheid informatie, ook al kan daardoor niet alle relevante morele informatie bij het beoordelen betrokken worden. Raes wijst er op dat bepaalde informatie de vergelijking rechtvaardiger zou kunnen maken, maar dat wat

nodig is om die informatie te bekomen niet steeds te rechtvaardigen is. Dat particuliere toepassingen van een regel kunnen resulteren in afwijkingen van het ideaal van 'equal concern' (en een individu dus meer of minder krijgt van een bepaald goed), is nog geen reden om de regel te verwerpen. Het zou ideaal zijn wanneer we persoons- en context- afhankelijke egalitaristische concepten konden gebruiken. Omdat er soms grenzen zijn op de methodes van informatiewinning, kunnen we ze echter niet op elk gebied hanteren. Dat betekent niet dat we die concepten helemaal moeten verwerpen. Waarschijnlijk zijn er wel situaties te vinden waarop we -op basis van de informatie die we hebben- kunnen komen tot een besluit dat uitvoerbaar is en niet in strijd met andere principes. Het resultaat is een complex geheel van verschillende principes, dat we telkens aanpassen aan het sociaal probleem, de persoon of de situatie in kwestie.

2.3.4. Griffins lijst van gedeelde waarden en Scanlons systeem van 'moral goods and bads'

De voorstellen van Sen en Rawls betekenen reeds een verbetering op objectieve concepties van het goede omdat ze plaats laten voor wat mensen zelf willen, zonder objectiviteit op te geven. Ook in James Griffins 'informed desire'-versie van het utilitarisme is plaats voor de verlangens die mensen hebben. Wat we volgens Griffin nodig hebben om interpersoonlijke vergelijkingen te maken is kennis, niet van een persoon zijn huidige, eventueel idiosyncratische preferenties en smaken (die zijn misschien niet in zijn eigen voordeel), maar van wat het leven in het algemeen goed maakt (hun 'informed desires', de 'perfect voorzichtige voorkeur' van Harsanyi). Op basis van ervaringen komen we tot een profiel van de componenten van een waardevol leven mét daaraan gekoppeld hun relatief belang. Dit profiel is, volgens Griffin, hetzelfde voor alle mensen. Individuele verschillen hebben alleen gevolgen voor hoe en in hoeverre een bepaalde persoon een waarde kan realiseren. We moeten dus ook kennis hebben van hoe een persoon, met zijn of haar individuele preferenties, geplaatst is om de mogelijkheden die het leven biedt te benutten. Als een persoon echter afwijkt van de norm, hebben we (algemene) kennis nodig van hoe personen van die afwijkende soort werken. Het redeneren over individuele verschillen gebeurt dus binnen het kader van de verzameling van 'gedeelde waarden' die voor iedereen gelden. Alle nodige kennis is, volgens Griffin, afleidbaar van een algemene theorie van het universeel goede en een causale theorie van de menselijke natuur. Het is op basis van die kennis dat we zullen bepalen hoe goed verschillende personen het hebben (Griffin, 1986: 114-115). Omdat voor iedereen hetzelfde waardenprofiel gehanteerd wordt, kunnen we de situaties waarin mensen zich bevinden op dezelfde schaal plaatsen. Volgens Griffin is zijn theorie ook bruikbaar voor beleidsmakers, aangezien die hun aandacht moeten richten op het algemene raamwerk van mensenlevens. Daartoe kan de overheid de universele lijst van waarden hanteren. Met deze opvatting gaat Griffin in tegen concepties die menen dat de staat zijn aandacht enkel mag richten op middelen die het leven op zeer veel verschillende manie-

ren goed kunnen maken. Volgens hem moeten regeringsleiders de lijst van prudentiële waarden gebruiken om een beleid uit te stippelen en dus wel degelijk substantiële waardeoordelen vellen. Nochtans geeft Griffin toe dat een theorie van het algemeen goede soms geen antwoorden meer zal kunnen geven (Griffin, 1986: 123).

Om Griffins systeem toe te passen moeten we dus achterhalen wat de plaats is van de waarden aanpassing van de natuur en behoud van de open ruimte op de universele lijst van waarden of, wanneer deze waarden te algemeen is, naar het respectieve belang van zich vlot verplaatsen, genieten van de vrije natuur, werk hebben, wonen in een rustige omgeving, hogere winst,... Nadien moeten we kijken in hoeverre onze betrokkenen die waarden gerealiseerd hebben. Op basis van dat resultaat zouden we dan in staat moeten zijn het welzijn van de verschillende personen te rangschikken volgens niveau. Vanaf hier is het nog een kleine stap naar bepalen welke toestand het meest rechtvaardig is.

Volgens Thomas Scanlon treedt Griffin het preferentie-autonomieprincipe met de voeten. Dat is ook de reden waarom Scanlon deze theorie beschouwt als een 'objective list' theorie in plaats van als een 'desire' theorie (of preferentie-theorie). Net zoals bij 'objective list' theorieën wordt het welzijn van een persoon bepaald door een substantief oordeel te vellen over welke dingen levens beter maken. Dat oordeel kan conflicteren met wat de persoon om wiens welzijn het gaat, zelf denkt.

Volgens Scanlon is er een alternatief dat aan de gestelde eisen voldoet, waarvan hij zelf de ruwe lijnen schetst. Scanlons voorstel verschilt niet van dat van Griffin voor zover we volgens hem eveneens moeten zoeken naar die dingen waarover we het met elkaar eens zijn dat ze de meest waardevolle elementen van welzijn uitmaken, naar dingen die erkend worden als belangrijk voor een goed leven zelfs door mensen met verschillende waarden. Volgens Scanlon zal een invulling van welzijn die adequaat is voor een rechtvaardigheidstheorie geen enkelvoudige notie zijn, maar een vrij complexe samenstelling. Sommige ingrediënten, die op de 'lijst van manieren waarop een leven goed kan zijn' voorkomen, kunnen vrij specifiek zijn, zoals gezondheid, vrij zijn van fysieke pijn en veiligheid. Andere worden gegeven door bredere categorieën, zoals de mogelijkheid capaciteiten te ontwikkelen, de kans het leven te leven dat men wil met familie en vrienden, een leven hebben dat niet in strijd is met de eigen morele en religieuze opvattingen (Scanlon, 1991: 39). Die lijst kan meteen ook opgevat worden als een index, maar dan één die niet uitsluitend bestaat uit verwisselbare goederen en institutionele rechten zoals bij Rawls. Er kan net zo goed verwezen worden naar niveaus van ontwikkeling van persoonlijke capaciteiten, zoals bij Sen, of zelfs naar bewustzijnstoestanden, zoals bij de utilitaristen. Zo zou het vermijden van chronische fysieke pijn bijvoorbeeld een component in een welzijnsindex kunnen zijn. Interesses worden gemeten en vergeleken aan de hand van deze index. De basis voor het argumenteren over de (on)aanvaardbaarheid van bepaalde morele principes, bestaat aldus uit een heterogene verzameling van voorwaarden, goederen en categorieën van activiteiten. Scanlon noemt dit een systeem van 'moral goods and bads' (Scanlon, 1993: 198).

Scanlons lijst-concept voldoet aan de neutraliteitseis op twee manieren. Ten

eerste door gebruik te maken van brede categorieën zoals 'religie', 'familieleven', 'carrière' en 'ontwikkeling van capaciteiten', waarbij geabstraheerd wordt van belangrijke verschillen in concrete waarden. Ten tweede doordat de conceptie onvolledig is. Het enige wat beweerd wordt is dat het om belangrijke manieren gaat waarop een mensenleven beter of slechter kan zijn. Individuen kunnen bovendien, anders dan bij Griffin, verschillen van mening over het relatieve belang van de elementen van de lijst. Bovendien komt Scanlons concept op gebieden waar er geen consensus is, niet van pas (Scanlon, 1991: 39-40). Scanlon wijst erop dat zijn aanpak in tegenstelling tot die van Harsanyi en Griffin, niet van de regering vereist dat ze gaat inschatten wat haar burgers zouden wensen wanneer hun preferenties volledig geïnformeerd en ideaal rationeel zouden zijn. Het principe van individuele autonomie wordt beschermd doordat de index gespecificeerd is in termen van particuliere goederen, voorwaarden en kansen: de overheid wordt verondersteld die dingen beschikbaar te stellen voor iedereen. Wat mensen er daarna zelf mee doen is hun zaak. Scanlon wijst dus op het belangrijke inzicht dat de intenties van het preferentie-autonomieprincipe beter gediend zijn, wanneer preferenties niet meer als standaard gebruikt worden om instituties en beleidsplannen op te baseren.

Zijn index heeft ook voordelen voor wie bevoordeeld wordt, omdat het probleem van 'malleability' opgelost wordt. Een objectieve index wordt namelijk niet gespecificeerd in termen van preferentie-bevrediging, maar in termen van de beschikbaarheid van goederen en voorwaarden die belangrijk geacht worden voor een goed leven (Scanlon, 1991: 42).

Zowel voor Griffin als voor Scanlon is het criterium voor de lijst 'waardevol in elk menselijk leven'. Griffin legt echter meer de nadruk op doelwaarden, waaraan middelen ondergeschikt zijn, zodat enkel die eersten op het profiel voorkomen. Scanlon maakt wat de index van welzijn betreft geen onderscheid tussen middelen en doelen. Ze komen er naast elkaar voor. Het onderscheid maken zou trouwens niet zo eenvoudig zijn. Het is inderdaad zo dat voor sommige mensen wat eerst een middel was, nu een doel is geworden, en omgekeerd. Scanlon wijst er wel op dat het morele belang van de middelen voortkomt uit de achterliggende lijst van 'moral goods and bads' waarvoor die middelen gebruikt kunnen of zullen worden. Het verschil met Griffin is echter dat Scanlon ervoor pleit de bepaling van de relatieve waarde van de indexonderdelen aan de individuen zelf over te laten, zodat ze sommige elementen daarvan ook kunnen weigeren. Griffin daarentegen lijkt te menen dat we in staat zijn om dé lijst van universele waarden te bepalen, waarbij waarden ten opzichte van elkaar worden afgewogen.

Wat we in het voorbeeld van open ruimte versus aanpassing van de natuurlijke omgeving volgens Scanlon moeten doen, komt neer op het maken van een combinatie van alle voorgaande vaststellingen. Om te vergelijken in welk geval de welzijnsverdeling het gelijkst is moeten we hernemen wie welk nut of niveau van preferentiebevrediging bereikte, wie welke primaire, sociale goederen bezat, wie over welke capaciteiten kon beschikken, wie aan welke waarde toekwam,... Vervolgens moeten we proberen aan de hand van de aldus bekomen index de verschillende welzijnstoestanden met elkaar te vergelijken,

om uit te maken welke waarde leidt tot de meest rechtvaardige verdeling van welzijn.

We zouden Scanlons alternatief kunnen bekritisieren omdat het ons niet zal toelaten een erg precieze ordening van welzijnstoestanden te maken. Het probleem is namelijk dat de index die hij suggereert een vector is en geen schaal. De elementen zijn niet ten opzichte van elkaar geordend. Als één geheel van elementen beter is dan een andere in een bepaald opzicht, maar slechter in een ander opzicht, dan is er geen manier om te bepalen welk uiteindelijk groter en beter is. Het beste dat we kunnen bereiken is een partiële ordening van 'bundels' (Elster en Roemer, 1991: 8). Maar net als bij intrapersoonlijke vergelijkingen hoeft dat geen probleem te vormen. We kunnen verder met partiële ordeningen, ook op het politieke niveau. Het is genoeg om een onderscheid te kunnen maken tussen een zeer ernstig verlies (of winst) en een verlies dat niet van een vergelijkbare ernst is. Alleen al op basis van dat onderscheid kunnen we beslissingen verwerpen of weerhouden (Scanlon, 1993: 199).

3. Besluit

We kunnen besluiten dat waarden inderdaad vergelijkbaar zijn. Intrapersoonlijk vergelijken we dagelijks honderden waarden en lossen we al evenveel waardenbotsingen op. Interpersoonlijk kunnen we met elkaar in discussie treden over het relatieve belang van verschillende waarden in min of meer concrete situaties. Wat die conversatie betreft liggen we op ethisch vlak mijlen achter op de beschrijvende wetenschappen. Het valt dan ook aan te bevelen dat moraalfilosofen aandacht besteden aan discussiëren over waardenconflicten en aan zoeken naar argumentaties om de verschillende in het gedrang zijnde waarden te onderbouwen. Maar zelfs wanneer een inhaalbeweging zou worden uitgevoerd, blijft het onzeker of we spoedig tot dé ware waardenhiërarchie zullen komen. Vandaar dat een heleboel (politieke) filosofen voorstellen een samenleving in te richten die neutraal is ten opzichte van opvattingen van het goede. Daarbij moet iedereen bedeed worden met een gelijke hoeveelheid welzijn, zodat iedereen evenveel kansen krijgt om op zoek te gaan naar zijn/haar opvatting van het goede en die ook te implementeren in zijn/haar leven. In een complementair onderzoek (dat eveneens beroep kan doen op bestaande literatuur) zou beschreven kunnen worden, hoe ervoor te zorgen dat welzijn gelijk verdeeld wordt, los van enige betrokkenheid bij het oplossen van waardenconflicten.

De discussie over de invulling van welzijn leert ons dat het welzijnsconcept zowel aan de eis zal moeten beantwoorden dat de opvattingen van het individu over diens welzijn gerespecteerd moeten worden (preferentie-autonomieprincipe), als de eis dat welzijnsniveaus tot op zekere hoogte objectief vaststelbaar moeten zijn. Dat deze op het eerste zicht tegenstrijdige eisen combineerbaar zijn, tonen de voorstellen van mensen als Rawls, Sen en Scanlon duidelijk aan, ook al blijft het een discussiepunt welk concept het meest waardevol is. Bovendien leiden de criteria theoretische perfectie en praktische haalbaarheid tot andere resultaten.

Aan te bevelen voor verder onderzoek is empirisch na te gaan van hoe mensen concreet intra- en interpersoonlijke waardenconflicten oplossen. Dit kan gekoppeld worden aan onderzoek naar hoe mensen omgaan met waarden, of die een (grote) rol spelen en in wat voor vorm. Men zou na kunnen gaan of de drie aspecten van waarden (als waarde, instantiëring en opvatting van het goede) terug te vinden zijn in de concrete overwegingen van mensen. Bovendien is het geen slecht idee te onderzoeken welke opvattingen van het goede mensen zoal hebben en of ze wel werken met zo'n opvatting.

Zoals reeds gezegd moet ook een ruime en onderbouwde discussie gevoerd worden over het belang van verschillende waarden, dit met het oog op het uitzoeken van welke waarden objectief te noemen zijn. We kunnen ons afvragen in hoeverre het uitzoeken van die waarden in een pluralistische maatschappij zal leiden tot het voorstel van Griffin of tot dat van Scanlon. Zullen we ooit een objectieve lijst bereiken? En zullen we dan ook eensgezindheid bereiken met betrekking tot het relatieve belang van concrete waarden? Wanneer het bereiken van de lijst met relatieve rangschikkingen teveel gevraagd is, kunnen we ons wat betreft afvragen of er ooit een einde zal komen aan discussies over specifieke interpersoonlijke waardenconflicten? Zal de samenleving niet voortdurend veranderen, waardoor weer nieuwe facetten en daarmee nieuwe argumenten naar voren komen en uitgespit moeten worden? Men zou kunnen onderzoeken of er waardenconflicten zijn die in aanmerking komen voor opheldering en welke dat dan wel zijn.

Aangenomen dat we zulke conflicten vinden, kunnen we ons dan geen vragen stellen bij de geëiste neutraliteit van de staat? Wanneer we aannemen dat de staat haar neutraliteit mag opgeven op gebieden waar men het met elkaar eens is geworden, zijn we echter niet zo ver meer af van hoe Griffin ons het gebruik van zijn lijst met gedeelde waarden aanraadde. Griffin komt terug op de conclusie dat een staat neutraal moet zijn, aangezien hij van mening is dat we nu al kunnen afgaan op een lijst objectieve waarden. Is er een moment waarop de staat mag ophouden neutraal te zijn? Misschien zijn er bovendien wel andere redenen te bedenken waarvoor de staat zijn neutraliteit mag opgeven.

Dat waardenconflicten opgelost worden door middel van welzijnsvergelijkingen moet nog verder bevraagd en bijgevolg beargumenteerd worden. Er moet ook uitgebreider nagegaan worden in hoeverre de voorstellen van de utilitaristen, Rawls en Scanlon bruikbaar zijn voor het oplossen van waardenconflicten. De uitwerking van het voorbeeld in dit artikel was slechts een voorzichtige verkenning. Onderzoek aan de hand van concretere voorbeelden uit de praktijk zouden kunnen uitwijzen of de voorgestelde criteria bruikbaar zijn en of ze niet te omslachtig zijn of teveel informatie vereisen of leiden tot onduidelijke conclusies. Bovendien zou op theoretisch niveau gezocht kunnen worden naar alternatieve manieren om waardenconflicten op te lossen.

Literatuur

- ARNESON R. (1987), 'Equality and Equality of Opportunity for Welfare', in: *Philosophical studies*, 56
- BATENS D. (1992), *Menselijke kennis, Pleidooi voor een bruikbare rationaliteit*, Leuven/Apeldoorn, Garant
- BENTHAM J. (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: RYAN, A. (red.) (1987), *Utilitarianism and Other Essays*, , London, Penguin books
- COHEN G.A. (1993), 'Equality of what? On Welfare, Resources and Capabilities', in: NUSSBAUM M.C. en SEN A.K. (red.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press
- COHEN G.A. (1989), 'On the Currency of Egalitarian Justice', in: *Ethics*, 99
- DWORKIN R. (1981), 'What is equality? Part 1: Equality of Welfare' and 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', in: *Philosophy and Public Affairs*, 10
- ELSTER J. & ROEMER J.E. (red.) (1991), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge, Cambridge University Press
- GRIFFIN J. (1986), *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Oxford university Press, Clarendon paperbacks
- HARSANYI J.C. (1982), 'Morality and the theory of Rational Behavior', in: SEN A.K. en WILLIAMS B. (red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press
- LARMORE C.E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University press
- MORTIER F. & RAES K. (1996), *Een kwestie van behoren: stromingen in de hedendaagse ethiek*, Gent, Mys & Breesch
- NOZICK R. (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford, Oxford University Press
- RAES K. (1984), *Het rechtvaardigheidsconcept van John Rawls*, Antwerpen, Kluwer rechtswetenschappen
- RAES K. (1989), 'Morele calculus en ethische rationaliteit', in: VAN DEN ENDEN H. (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Berchem, Uitgeverij EPO
- RAES K. (1995), 'Neutrality of what? Public Morality and the Ethics of Equal Respect', in: *Philosophica*, Vol. 56, 2, blz. 133-168

- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press
- RAWLS J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press
- SCANLON T.M. (1991), 'The moral basis of interpersonal comparisons', in: ELSTER, J. en ROEMER, J.E. (red.), 1991, blz. 17-44
- SCANLON T.M. (1993), 'Value, Desire, and Quality of Life', in: NUSSBAUM M.C. en SEN A.K. (red.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 185-200
- SEN A.K. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press
- SEN A.K. (1993), 'Capability and Well-Being', in: NUSSBAUM M.C. en SEN A.K. (red.) (1992), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press
- SEN A.K. en WILLIAMS B. (1982), 'Introduction', in: SEN A.K. en WILLIAMS B. (red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982
- SIDGWICK H. (1962), *The Methods of Ethics*, London
- STOCKER M. (1990), *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks