

DE KWALITEIT VAN HET LEVEN: DRIE POLITIEK-FILOSOFISCHE BENADERINGEN

Ingrid Robeyns¹

Summary: This paper presents and scrutinises three major perspectives on the quality of life in political philosophy: resource-based theories, utilitarianism and the capability approach. It is argued that while all three have some plausibility and some shortcomings, the capability approach manages to combine the most appealing aspects of resource-based theories and utilitarianism. The paper concludes by discussing one major application of the capability approach to the quality of life: the Human Development Index, which has been developed by the United Nations Development Program.

Inleiding

Eén van de meest fundamentele aspecten van het mens-zijn is dat we bekommerd zijn om de kwaliteit van het leven van onszelf, maar ook om de kwaliteit van het leven van anderen. In de politiek worden voortdurend maatregelen genomen die uiteindelijk tot doel zouden moeten hebben om de kwaliteit van ons leven, en dat van de komende generaties, te bevorderen. Daarnaast hebben honderden maatschappelijke organisaties tot doel om een positieve bijdrage te leveren aan de kwaliteit van het leven van mensen in eigen land en over de landsgrenzen heen.

Maar net zoals politieke partijen er erg verschillende ideeën op nahouden over hoe we de kwaliteit van leven kunnen bevorderen, zo zijn er ook heel verschillende filosofische theorieën en ideeën over wat 'kwaliteit van leven' precies inhoudt. Er bestaat waarschijnlijk een relatief grote consensus dat het heel belangrijk is om te proberen de kwaliteit van ons leven en dat van onze medemensen te verbeteren. Maar wat betekent dat precies? Betekent een hoge levenskwaliteit dat we zo gelukkig mogelijk zijn? Of verhoogt de kwaliteit van ons leven als we erin slagen te leven volgens normen en waarden die we halen uit heilige boeken zoals de bijbel of de koran? Of dat we elke maand minstens 1000 euro op onze bankrekening krijgen zodat we de dingen kunnen kopen die we nodig hebben of de dingen die op ons verlanglijstje staan? Of betekent kwaliteit van leven misschien dat de staat en onze medemensen een aantal elementaire rechten respecteren, zoals de rechten die zijn opgetekend in de grondwet of in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens? Of gaat de kwaliteit van leven misschien over gezond zijn, een dak boven ons hoofd hebben, kunnen lezen en schrijven en geen hon-

¹ Dr. Ingrid Robeyns is onderzoekster aan de Amsterdamse School voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek en de Afdeling Politicologie van de Universiteit Amsterdam. Momenteel verblijft ze als *visiting scholar* aan het *Department of Philosophy* van de Columbia University in New York.

Dit is een herwerkte versie van een lezing georganiseerd door Studium Generale van de Universiteit van Groningen op 15 oktober 2003. De auteur wenst het publiek te danken voor een zeer boeiende discussie, en de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) voor onderzoeksfinanciering.

ger lijden? Dat is de vraag die ik in dit artikel centraal wil stellen. Wat houdt de kwaliteit van leven nu juist in? Hoe bepalen we wat de kwaliteit van leven precies is?

De academische discipline die zich bezighoudt met het beantwoorden van dergelijke vragen, is de sociale en politieke filosofie. Maar de vraag wat de kwaliteit van leven is, is geen louter filosofische vraag die verder geen maatschappelijke gevolgen heeft. Integendeel, verschillende filosofische theorieën over de kwaliteit van leven leiden tot erg verschillende aanbevelingen en gevolgen over wat de overheid hoort en niet hoort te doen, en over hoe we onze sociale en economische instituties willen vorm geven. Daarom is de vraag wat de kwaliteit van leven is een heel belangrijke vraag, een vraag die we niet zomaar even aan de kant moeten schuiven of waarop we snel en lichtzinnig een antwoord moeten geven.

In deze paper wil ik drie filosofische stromingen bespreken die elk hun eigen antwoord hebben gegeven op de vraag wat de kwaliteit van leven is. De eerste stroming stelt materiële middelen en hulpbronnen centraal. Deze stroming stelt dat het belangrijkste is dat alle mensen voldoende middelen hebben zodat ze zelf kunnen bepalen wat voor hen het goede leven is en hoe ze die middelen willen aanwenden. De tweede stroming is het utilitarisme, dat de kwaliteit van leven definieert in termen van menselijk geluk. De derde stroming is de *capability*-benadering. Dit is een relatief nieuwe theorie, die ontstaan is als een kritiek op de eerste twee stromingen, en die de kwaliteit van leven theoretiseert in termen van de *capabilities*, of de reële mogelijkheden, die een mens heeft. Naar mijn mening combineert de *capability*-benadering het beste van de eerste twee stromingen en is het een interessante theorie om het concept levenskwaliteit in te vullen.

1. Hulpbronnen en de kwaliteit van het leven

Enkele van de belangrijkste filosofen die theorieën van hulpbronnen ontwikkeld hebben zijn John Rawls (1971, 1993, 1999) en Ronald Dworkin (2000). Hun werk behandelde voornamelijk rechtvaardigheidstheorieën, of wat de taak van de overheid is, en zijn niet direct theorieën over de kwaliteit van leven. Maar uiteraard hebben theorieën over de staat of over rechtvaardigheid indirect wel een concept van de kwaliteit van leven in zich, omdat rechtvaardigheid en de legitieme taak van de overheid vaak in sterke mate verbonden zijn met de kwaliteit van leven.

Theorieën die hulpbronnen centraal stellen, gaan ervan uit dat elke volwassen mens voor zichzelf moet uitmaken wat voor hem of voor haar het goede leven inhoudt. Het zijn dus liberale theorieën, in de klassieke betekenis van het liberalisme, namelijk dat elke mens de vrijheid moet krijgen om te kiezen hoe hij of zij wil leven. Deze theorieën zijn sterk antipaternalistisch, want ze stellen dat de overheid niet hoort te bepalen wat de beste manier van leven is. In deze theorieën bepaalt elke mens voor zichzelf wat voor hem of haar kwaliteit van leven betekent en dus is het voor een buitenstaander onmogelijk om te oordelen wat iemands levenskwaliteit is.

Omdat ieder voor zichzelf dient uit te maken wat nu precies de kwaliteit van leven inhoudt, is het enige wat de overheid kan doen de middelen ter beschikking stellen die een mens nodig heeft om haar levenskwaliteit of welzijn te bevorderen, en/of de maatschappij zodanig te organiseren dat mensen in staat gesteld worden om zelf de middelen te genereren om een goed leven te leiden. Deze middelen worden in de politieke filoso-

fië ook wel hulpbronnen genoemd, en het gaat daarbij niet alleen om financiële middelen, maar om een breed scala aan middelen die we kunnen aanwenden voor het bevorderen van ons welzijn. John Rawls heeft het over rechten, vrijheden, kansen (zoals een open en eerlijke toegang tot alle beroepen), en ook inkomen en vermogen. De basisidee is dus dat het onmogelijk is om te oordelen of iemands leven beter of slechter is dan iemand anders leven, omdat we niet in staat zijn te oordelen wat het goede leven voor iemand anders nu precies inhoudt zonder paternalistisch te zijn in ons oordeel. Daarom moeten we volgens filosofen die focussen op hulpbronnen niet kijken naar de kwaliteit van leven zelf, maar naar de middelen die mensen nodig hebben om hun eigen invulling van het goede leven te kunnen waarmaken.

Een dergelijke nadruk op hulpbronnen vinden we ook terug in economische theorieën over de kwaliteit van leven en vooral in hun toepassingen in het overheidsbeleid. Nog steeds is de dominante idee dat de welvaart van een bevolking gemeten kan worden door de waarde van alle goederen en diensten op te tellen of door de inkomens van alle gezinnen en de winsten van bedrijven bijeen te tellen. De som van deze berekening is het Bruto Nationaal Product, kortweg BNP, en de verandering van het BNP is de economische groei, een economische indicator die een centrale plaats krijgt in nationaal en internationaal overheidsbeleid.

De kritieken op het BNP zijn ondertussen al decennia oud, maar ze zijn nog steeds even relevant. Zo telt het BNP *alle* soorten goederen en diensten bij mekaar op, of het nu gaat om wapenproductie, kinderopvang, uitgaven in de gezondheidszorg en het onderwijs of de verkoop van luxeauto's. Een ander probleem is dat het BNP alleen maar registreert wat er in de formele economie gebeurt: als ik een witte werkster betaal om bij mij thuis te komen poetsen is haar arbeid een bijdrage aan de economische groei; als ik een werkster in het zwart betaal, of als ik zelf poets of mijn partner poetst, dan is dat geen bijdrage aan de economische groei. In ontwikkelingslanden zijn deze kritieken nog veel relevanter dan in Europa, omdat in sommige ontwikkelingslanden meer wordt uitgegeven aan het leger dan aan gezondheidszorg of onderwijs, en ook omdat in veel ontwikkelingslanden een groot deel van de productie gebeurt in de informele sector. De idee dat hulpbronnen, of het BNP, ons dan iets kunnen zeggen over de kwaliteit van leven, wordt dan wel een heel bedenkelijke stelling.

Nu zou men kunnen opwerpen dat dit misschien allemaal wel waar is, maar dat filosofische theorieën zoals die van Rawls en Dworkin helemaal niet bedoeld zijn om in de praktijk toe te passen. Een filosoof die werkt in de liberaal-egalitaristische traditie van Rawls of Dworkin zou daarom kunnen zeggen dat een discussie over de tekortkomingen van het BNP helemaal niet relevant is en dat je filosofische theorieën alleen maar op een abstract filosofisch niveau mag bekritisieren.

Maar zelfs op het abstract filosofische niveau zijn er problemen met een theorie die focust op hulpbronnen. De filosoof en econoom Amartya Sen heeft John Rawls bekritiseerd omdat hij te weinig aandacht zou hebben voor de verschillen die er tussen mensen bestaan. (Sen 1980, 1984) Rawls was er in zijn theorie van uitgegaan dat elke rationele mens dezelfde hulpbronnen nodig heeft om zijn eigen idee van het goede leven te kunnen ontwikkelen. Sens kritiek op de hulpbronthorieën bestaat uit twee delen. Ten eerste heeft Sen geargumenteed dat verschillende mensen verschillende soorten en verschillende hoeveelheden hulpbronnen nodig hebben omdat ze andere behoeftes en noden hebben. Zo heeft een zwangere vrouw meer en andere voeding nodig dan een vrouw

die niet zwanger is. Een rolstoelgebruiker heeft misschien wel voldoende geld voor een rolstoel, maar als de bussen en de gebouwen niet aangepast zijn aan rolstoelgebruikers, dan beperkt dit sterk wat hij of zij kan doen. Ouders hebben kinderopvang of een inkomen vanuit een andere bron nodig, terwijl mensen zonder kinderen geen kinderopvang nodig hebben en via de arbeidsmarkt of de werkloosheidsverzekering een inkomen kunnen verwerven. Verwarde dementerenden kunnen misschien veel geld hebben, maar wat ze nodig hebben is een veilige beschermende omgeving en de nodige zorg en liefde. En liefde is niet zomaar te koop, ook niet in de ideale wereld van de abstracte filosofie. Ten tweede stelt Sen dat er geen manier is om te ontkomen aan de vraag wat de kwaliteit van leven precies inhoudt, want anders kunnen we niet weten hoeveel en welke hulpbronnen we nodig hebben om onze levenskwaliteit te verhogen. We moeten dus weten wat de uiteindelijke doelen van het goede leven zijn, de uitkomsten. Hulpbronnen zijn daarentegen enkel de middelen. En middelen zijn per definitie enkel instrumenteel belangrijk voor het bereiken van bepaalde doelen of uitkomsten. Het zijn de doelen zelf die de intrinsieke waarde hebben, en volgens Sen moeten we steeds de doelen van het goede leven voor ogen houden.

2. Het utilitarisme en de kwaliteit van het leven

Het onderscheid tussen middelen en doelen maakt meteen de overgang naar de tweede grote stroming van theorieën over de kwaliteit van leven: het utilitarisme. Utilitaristen stellen in hun theorieën immers niet de middelen van het goede leven, maar de kwaliteit van leven zelf centraal.

Utilitaristen menen dat levenskwaliteit een subjectieve en mentale aangelegenheid is. Samengevat kunnen we zeggen dat voor utilitaristen de kwaliteit van een mensenleven wordt bepaald door zijn of haar geluk. Zoals bij de meeste filosofische stromingen, zijn ook bij de utilitaristen verschillende versies te onderscheiden. (Kymlicka 2002: 13-20) Utilitaristen geven heel verschillende invullingen aan wat ze onder geluk verstaan, en sommige invullingen van geluk zijn veel beter bestand tegen kritiek dan andere invullingen.

Een eerste groep utilitaristen definieert levenskwaliteit als de tevredenheid van mensen met de mate waarin ze hun wensen en verlangens kunnen realiseren. Als *al* onze wensen en verlangens in vervulling zijn gegaan, zouden wij inderdaad ongelooflijk tevreden zijn, en in zo'n situatie zou je kunnen stellen dat onze levenskwaliteit maximaal is. Want als *al* onze wensen zijn gerealiseerd, wat kan dan de kwaliteit van ons leven nog verhogen? Tevredenheid lijkt op het eerste gezicht dus een interessante maatstaf voor de kwaliteit van leven.

Maar is dit bij nader toezien wel het geval? Neem bijvoorbeeld Herman, een arbeider geboren in 1930, die in zijn jeugdjaren de tweede wereldoorlog heeft doorgemaakt. Nu is Herman 73 en is hij een zeer tevreden man. Zowel hijzelf als zijn vrouw zijn nog relatief gezond, ze hebben een pensioen dat hen toelaat ruim in hun basisbehoeften te voorzien en ze hebben een goede relatie met hun 2 kinderen en 4 kleinkinderen. Herman geniet van zijn dagelijkse wandeling langs het kanaal, hij kijkt naar de boten en vindt het erg fijn om te kijken hoe de stad in beweging is. Hermans oudste kleinzoon, Thomas, woont in dezelfde buurt. Maar Thomas is niet zo tevreden. Thomas is 23 jaar oud en heeft een baan als administratief medewerker in een kantoor. Thomas vindt zijn baan

maar saai en het liefst zou hij zijn baan opzeggen en met zijn rockbandje de hele wereld rondtrekken. Maar hij heeft geen andere inkomstenbron en dus moet hij wel in het kantoor werken als hij zijn hippe kleren, zijn auto, zijn mobiele telefoon en zijn wekelijks cafébezoek wil kunnen betalen.

De vergelijking tussen Herman en Thomas maakt duidelijk dat tevredenheid een slechte indicator is van *individuele* levenskwaliteit, omdat verschillende mensen verschillende normen hebben. De ene is tevreden met weinig, de andere is zelfs niet tevreden met heel veel. Herman, die bewust de tweede wereldoorlog doormaakte, en die als 23-jarige helemaal niet durfde dromen van een auto en zich niet eens kon inbeelden dat er ooit draadloze telefoons zouden bestaan, is tevreden met erg weinig. In de politieke filosofie worden dergelijke wensen en voorkeuren ook wel ‘goedkope preferenties’ genoemd. Omgekeerd zijn sommige mensen, zoals Thomas, zelfs in zeer goede situaties nog niet tevreden. Zulke mensen hebben dan ‘dure preferenties’. Mensen met dure preferenties kunnen objectief gezien in goede omstandigheden leven en geen persoonlijke of relationele problemen hebben, maar toch zeer ontevreden zijn. Het probleem dat sommige mensen goedkope preferenties en andere mensen dure preferenties hebben, maakt dat tevredenheid geen geschikte invulling van het concept levenskwaliteit is, omdat het te veel afhangt van de maatstaven die de personen zelf stellen. We kunnen dus besluiten dat tevredenheid moeilijk als ultieme maatstaf van individuele levenskwaliteit kan genomen worden.

Misschien heeft de tweede groep utilitaristen een beter voorstel hoe we de kwaliteit van het leven als geluk kunnen conceptualiseren? De tweede groep utilitaristen ziet de kwaliteit van leven niet zozeer in termen van tevredenheid, maar in een hedonistisch perspectief. Zij menen dat levenskwaliteit best beschouwd wordt als de totale balans van positieve en negatieve gevoelens die een mens heeft. Vertaald naar het dagdagelijkse leven betekent dit dat hoe meer aangename gevoelens we hebben, hoe beter onze levenskwaliteit, terwijl onaangename gevoelens onze levenskwaliteit verminderen. Hoe groter ons subjectieve gevoel van geluk, hoe hoger onze levenskwaliteit.

Maar is dit wel een overtuigend concept van levenskwaliteit? De filosoof Robert Nozick (1974: 42-45) formuleerde een gedachtenexperiment dat de overtuigingskracht van een zuiver hedonistisch concept van levenskwaliteit in twijfel trekt. Nozick wil weten of er buiten onze interne gevoelens iets de kwaliteit van ons leven bepaalt. Om die vraag te beantwoorden stelt hij voor om ons in te beelden dat we kunnen kiezen om heel ons leven lang aan een machine verbonden te liggen, die ons aangename gevoelens geeft. We kunnen zelf kiezen wat we willen voelen en de neuropsychologen kunnen ons exact die prikkels toedienen die ons een aangenaam gevoel geven. In werkelijkheid doen we niets; we liggen gewoon stil en al onze gevoelens worden geprogrammeerd via de pleziermachine. Zouden we kiezen om ons leven aan zo’n machine door te brengen? Nozick denkt van niet. Ten eerste stelt hij dat we niet alleen het gevoel willen dat bij een bepaalde activiteit hoort, maar ook de activiteit zelf willen meemaken. Het maakt dus nogal wat uit of je een euforisch gevoel hebt als je een moeilijke berg hebt beklommen, dan wel of je een pilletje hebt geslikt dat je datzelfde euforische gevoel geeft. Ten tweede zegt Nozick dat een persoon die aan de pleziermachine verbonden ligt, nauwelijks nog als een persoon kan gelden; we weten niet of deze persoon aardig, intelligent, grappig of neurotisch is. We kunnen nauwelijks nog van een persoon spreken. Maar het belangrijkste is volgens Nozick dat het voor mensen cruciaal is om zelf hun leven te leiden, om zelf in contact met de realiteit hun weg te vinden. Als we het hebben over de kwaliteit van

leven, willen we dan ook dat er meer is dan alleen maar subjectieve ervaringen van genot en plezier. We willen dat er iets authentieks is aan de gevoelens die we beleven, dat die corresponderen met een objectieve realiteit en dat we ons bewust zijn van hoe onze gevoelens verbonden zijn met wie we zijn en wat we doen.

Een derde stroming in het utilitarisme is het zogenaamde ‘nieuwe utilitarisme’, zoals dat bijvoorbeeld wordt bestudeerd door Ruut Veenhoven (2002). Veenhoven heeft voornamelijk empirisch onderzoek gedaan over het geluk van mensen. Hij deelt een aantal kritieken op het klassieke utilitarisme indien het begrepen wordt als zuiver cognitieve tevredenheid of puur hedonistisch plezier. Veenhoven stelt voor om geluk te definiëren als *levensvoldoening*, wat een combinatie is van twee componenten, enerzijds hoe prettig iemand zich doorgaans voelt – dat is het hedonistisch gevoelsniveau -, en anderzijds onze tevredenheid over de mate waarin onze wensen gerealiseerd worden, wat een meer cognitieve component is.

Twee opmerkingen zijn belangrijk om te begrijpen waarom Veenhovens theorie van geluk als levensvoldoening slechts ten dele een antwoord kan geven op de vraag die in dit artikel centraal staat. De eerste bedenking heeft te maken met het zuiver *subjectieve* karakter van het concept geluk. Om te weten te komen hoe gelukkig een mens is, vraagt Veenhoven aan zijn respondenten bijvoorbeeld om op een schaal van 1 tot 10 aan te duiden hoe tevreden of ontevreden ze met hun leven als geheel zijn, alles bij elkaar genomen. Een andere methode is die waarbij de respondenten wordt gevraagd zich het slechtst mogelijke leven voor te stellen, dat een waarde 0 te geven, zich ook het best mogelijke leven voor te stellen, dat een waarde 10 te geven, en dan een punt tussen 0 en 10 te geven aan hun eigen leven. Dit zijn zuiver subjectieve zelfoordelen van mensen over hun eigen levenskwaliteit.

Een typisch probleem met subjectieve beoordelingen is dat er allerlei soorten vertekeningen kunnen optreden, zoals het probleem van goedkope of dure preferenties. Respondenten kunnen zich gelukkiger voordoen dan dat ze in werkelijkheid zijn of antwoorden wat ze denken dat van hen verwacht wordt, gegeven hun objectieve omstandigheden. Dat kan zowel tot onderschatting als overschatting van hun werkelijke levensvoldoening leiden. Als we een onderzoek doen naar de levensvoldoening van een groot aantal mensen is dat niet erg, omdat de onderschatting van de ene persoon wordt gecompenseerd door de overschatting van de andere persoon. Voor Veenhovens eigen empirische onderzoek is dit dus geen probleem, omdat hij in de eerste plaats geïnteresseerd is in hoe men overheidsbeleid kan ontwikkelen dat geluk als richtsnoer neemt. Voor dergelijk onderzoek heeft men te maken met grote aantallen waarin de vertekeningen van individuele gegevens uitgevlakt worden. Maar voor het beoordelen van de levenskwaliteit van een individu zijn subjectieve oordelen niet altijd geschikt. Er is dan ook nogal wat kritiek in de empirische wetenschappen op het gebruik van uitsluitend subjectieve informatie voor het beoordelen van de kwaliteit van leven.

Een tweede bedenking is de vraag of kwaliteit van leven kan gevat worden in één enkele indicator. Zijn alle facetten van de kwaliteit van ons leven uiteindelijk te herleiden tot levensvoldoening? Uit empirisch onderzoek dat Veenhoven citeert, blijkt bijvoorbeeld dat Nederlanders gezondheid het allerbelangrijkste in hun leven vinden. Als we ziek zijn, zal dat hoogstwaarschijnlijk onze levensvoldoening aantasten. Maar vanuit een filosofisch perspectief kunnen we de vraag stellen of gezondheid alleen belangrijk is *in zoverre dat* het ons levensvoldoening en dus geluk geeft, of *ook* omdat het *intrinsieke* waarde

heeft, dat wil zeggen, waarde in zichzelf. Als iemands gezondheid goed is, is dat dan *enkel* positief omdat een goede gezondheid bijdraagt tot een groter geluk? Als we deze stelling onderschrijven, beschouwen we een goede gezondheid als een louter instrumentele factor voor geluk. In deze optiek is gezondheid belangrijk, niet omdat gezondheid op zichzelf belangrijk is, maar omdat het een positieve bijdrage levert aan geluk. Ik vind deze optiek vanuit een theoretisch perspectief onhoudbaar. Ik onderschrijf de stelling dat gezondheid een intrinsieke waarde heeft, die onafhankelijk staat van haar instrumentele waarde tot geluk. Dat betekent dus dat als iemand gezonder wordt, en om één of andere reden dit niet leidt tot een stijging in haar geluk, bijvoorbeeld omdat deze persoon een sombere gemoedsingesteldheid heeft, de levenskwaliteit van deze persoon toch is toegenomen. En het probleem met het utilitarisme is dat geen enkele vorm van utilitarisme deze stijging in levenskwaliteit als dusdanig zou registreren.

Als conclusie kunnen we stellen dat in vergelijking met theorieën die kijken naar hulpbronnen, het utilitarisme als positieve eigenschap heeft dat het inzoomt op de uitkomsten of de doelen van de kwaliteit van leven. Maar het utilitarisme kan bekritiseerd worden omdat geluk een zuiver subjectieve maatstaf van welzijn is en omdat er intrinsiek belangrijke doelen of uitkomsten van het menselijke leven zijn die niet altijd een plaats krijgen binnen het utilitarisme.

3. De *capability*-benadering en de kwaliteit van het leven

De twee bedenkingen op het nieuwe utilitarisme brengen ons al een stuk in de richting van een derde mogelijke theorie over levenskwaliteit en dat is de *capability*-benadering. Wat betekent *capability* precies? Een *capability* is de reële mogelijkheid van een persoon om iets te doen of te zijn, de ontplooiings- of realisatiemogelijkheden die een persoon heeft. Voorbeelden zijn de mogelijkheid om te kunnen lezen, schrijven, dansen, eten, gezond zijn, gelukkig zijn, zorgen voor iemand en zelf verzorgd worden, kunnen werken, kunnen ontspannen, enzovoort. Er bestaan dus een oneindig aantal *capabilities*. *Capabilities* zijn reële mogelijkheden die een mens heeft. Het zijn de reële opties waarvan een mens zelf kan beslissen of hij die *capabilities* ook echt wil realiseren of niet. Als een vereniging een lezing organiseert en er zijn geen praktische problemen die u ervan weerhouden om deze lezing bij te wonen, zoals ziek zijn, te ver wonen of moeten werken, dan hebt u de *capability* om te komen luisteren; maar dan nog kan u zeggen: "Fijn, ik heb die *capability*, maar ik heb vanavond helemaal geen zin, ik ga gewoon lekker thuis knus een boek lezen." Als u de mogelijkheid heeft om een lezing bij te wonen, heeft u de *capability*; maar als u ook effectief de lezing bijwoont, heeft u de *capability* gerealiseerd. Zo'n gerealiseerde *capability* noemt Sen een *functioning*.²

² *Capability* en *functioning* zijn twee abstracte filosofische termen, die geen correcte vertaling in het Nederlands hebben. Je zou in principe *capability* kunnen vertalen door persoonlijke vermogens, of ontwikkelingsmogelijkheden, of persoonlijke realisatiemogelijkheden. *Functioning* zou je kunnen vertalen als menselijke realisaties of menselijke prestaties. Maar geen enkele van deze vertalingen dekt precies de lading en daarom heb ik ervoor gekozen om de termen *capability* en *functioning* te behouden (een evenwaardig alternatief zou natuurlijk zijn om deze Engelse termen te 'vernederlandsen' tot capabiliteit en functionering).

Wat heeft de *capability*-benadering nu te zeggen over de kwaliteit van leven? Volgens Amartya Sen moeten we bekommerd zijn om de *capabilities* van mensen, maar moeten mensen zelf kunnen kiezen welke *capabilities* ze omzetten in *functionings* en welke ze ongebruikt laten. Wat de kwaliteit van leven betreft, kunnen we hetzelfde onderscheid maken tussen het reëel mogelijke aan de ene kant en het gerealiseerde aan de andere kant: we kunnen dus spreken over reëel bereikbare levenskwaliteit enerzijds en gerealiseerde of effectieve levenskwaliteit anderzijds. Sen stelt voor om reëel bereikbare levenskwaliteit te definiëren in termen van de *capabilities* van een persoon en haar gerealiseerde of effectieve levenskwaliteit in termen van haar *functionings*.

Capabilities is dus duidelijk een multidimensionele maatstaf voor kwaliteit van leven. Maar welke dimensies precies? Want in de formulering die we nu hebben, kunnen er duizenden *capabilities* zijn. Dus is de volgende vraag: als we kwaliteit van leven willen definiëren in termen van menselijke *capabilities*, over welke *capabilities* hebben we het dan? Gezond zijn? Opgeleid en gevormd zijn? Gelukkig zijn? Veilig zijn? Beschermde zijn tegen water, wind, koude en hitte? Goed gevoed zijn?

Helaas heeft Sen zelf geen antwoord gegeven op de vraag welke *capabilities* relevant zijn voor levenskwaliteit. (Sen 1993; Nussbaum 2003; Robeyns 2003) Daar zijn twee redenen voor. Ten eerste is Sens *capability*-benadering geen theorie van kwaliteit van leven, maar een veel algemenere theorie die ook gebruikt kan worden voor rechtvaardigheidsdilemma's, ongelijkheidsanalyse, armoedemeting, het nadenken over welke soort ontwikkeling het beste is voor mensen die leven in ontwikkelingslanden, enzovoort. Bovendien is Sens *capability*-theorie een universele theorie, die gebruikt kan worden voor zeer verschillende geografische en sociale situaties, zoals Alaska, Amsterdam of Sub-Sahara Afrika. Dit zijn zo'n verschillende werelden dat het volgens Sen onzinnig is om voor al die situaties één lijst van relevante *capabilities* op te stellen. De tweede reden die Sen aangeeft, is het belang dat hij hecht aan democratische processen bij het maken van oordelen over het leven van mensen; Sen is afkerig van een situatie waarbij de filosoof-koning zal bepalen wat goed is voor iedereen; er moet een zekere ruimte zijn om de mensen over wie het gaat aan het woord te laten. Concreet betekent dat voor studies en uitspraken over de kwaliteit van leven, dat wetenschappers moeten bereid zijn om in dialoog te gaan en dat geen enkel voorstel over wat de kwaliteit van leven nu precies inhoudt, het laatste woord kan zijn. Het bepalen van wat de kwaliteit van leven is, is dus een proces dat voortdurend openstaat voor herziening.

Er hebben natuurlijk al een aantal filosofen en sociale wetenschappers zich het hoofd gebogen over de vraag wat dan de relevante *capabilities* zijn voor het nadenken over menselijk welzijn. De filosofe Martha Nussbaum werkt al een tiental jaar aan een lijst van *capabilities*. Haar project is om de *capability*-benadering verder uit te werken naar een theorie over die politieke fundamenteën die elke grondwet van elk land ter wereld zou moeten respecteren. (Nussbaum 2000) Daarbij moet wel opgemerkt worden dat Nussbaum *capabilities* ruimer definieert dan Sen en vooral extra nadruk legt op de talenten, vaardigheden en interne capaciteiten van de mens. Je zou kunnen zeggen dat bij Sen de nadruk meer ligt op het socio-economische, terwijl het bij Nussbaum meer ligt op het psychologische, emotionele en esthetische, wat te verklaren is doordat Sen een filosoof en econoom is, terwijl Nussbaum als filosoof zich veel meer beweegt op het terrein van de humane wetenschappen en de klassieke teksten.

Een ietwat samengevatte vertaling van de meest recente versie van haar lijst van *capabilities* ziet er als volgt uit (Nussbaum 2000, 2003):

Martha Nussbaums lijst van menselijke capabilities:

1. **Leven:** een leven van normale lengte kunnen leven; niet voortijdig sterven.
2. **Lichamelijke gezondheid:** een goede gezondheid hebben, waaronder reproductieve gezondheid; goed gevoed zijn; onderdak hebben.
3. **Lichamelijke integriteit:** zich vrij kunnen verplaatsen; veilig zijn tegen gewelddadige aanvallen, waaronder seksueel en huishoudelijk geweld; kansen hebben voor seksuele ontplooiing en keuzemogelijkheden hebben m.b.t. voortplanting.
4. **Zintuigen, creativiteit en gedachten:** leren na te denken, te redeneren en creatief te zijn; gevormd en getraind worden via onderwijs; je verbeelding kunnen gebruiken; kunnen nadenken in een situatie waarin vrijheid van meningsuiting is (politiek, kunst, religies); aangename ervaringen kunnen opdoen en onnodige pijn vermijden.
5. **Emoties:** verbonden zijn met mensen en dingen; kunnen liefhebben en zorgen voor anderen, gevoelens van liefde, rouw, verlangens, dankbaarheid en gerechtvaardigde boosheid kennen. Niet overheerst worden door angsten.
6. **Praktische rede:** zich een idee van het goede leven kunnen vormen en kritisch kunnen reflecteren hoe zijn/haar leven te plannen.
7. **Verbondenheid:** met anderen kunnen leven, zich over hen bekommeren; respect en zelfrespect kunnen krijgen en geven.
8. **Andere soorten:** kunnen leven met, en bekommerd zijn om, planten, dieren en de natuur.
9. **Spel:** kunnen lachen, spelen en ontspannende activiteiten ondernemen.
10. **Controle over de omgeving:** politiek (politieke participatie en vrije meningsuiting) en materieel (eigendomsrechten en het recht op arbeid)

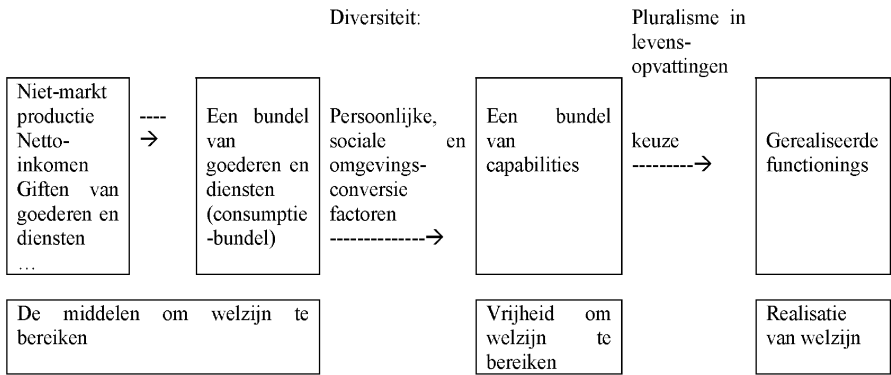
Het is belangrijk voor ogen te houden dat dit een lijst van *capabilities* is en niet van gerealiseerde *functionings*; met andere woorden, Nussbaum beweert niet – zoals sommige van haar critici verkeerdelijk menen – dat iedere volwassene seksueel actief zou moeten zijn, maar wel dat elke volwassene de effectieve mogelijkheid zou moeten hebben om zich seksueel te ontplooien. Voor Nussbaum houdt het goede leven in dat elke mens van elk van deze *capabilities* een minimumniveau van gerealiseerde *functioning* zou moeten kunnen bereiken, indien ze dat zou willen. Dus voor een goed leven is het belangrijk dat er geen fysiek geweld gepleegd wordt op ons lichaam, maar als iemand allerlei andere waardevolle opties heeft, en kiest om boxer te zijn, dan moet die persoon volgens Nussbaum vrij zijn om die keuze te kunnen maken.

Ondanks het feit dat er bij Nussbaum helemaal niets hoeft en het dus alleen maar gaat over reële mogelijkheden die mensen zouden moeten krijgen, heeft zij toch heel wat kritiek gekregen. De kritiek betreft niet zozeer datgene wat er op de lijst staat, maar heeft betrekking op het feit dat de lijst nogal sterk neigt naar het project van een filosoof-koning, of hier filosoof-koningin. Nussbaum beweert wel dat haar lijst opgesteld is door te luisteren naar mensen in allerlei culturen en landen en dat de lijst steeds open is voor herziening, maar ondertussen blijft het wel Nussbaums lijst waarvan ze vindt dat alle regeringen de grondwettelijke zekerheid zouden moeten bieden aan hun burgers dat ze minimumniveaus van deze *capabilities* zullen halen. Een aantal van Nussbaums cri-

tici vindt die houding nogal paternalistisch of ondemocratisch (Menon 2002), en andere auteurs die proberen de kwaliteit van leven of menselijk welzijn te definiëren in termen van *capabilities*, hebben dan ook andere methodes voorgesteld, waarbij er meer aandacht besteed wordt aan hoe de lijst tot stand komt, en wie er de kans krijgt om mee te participeren in de selectie van de *capabilities* (Alkire 2002, Robeyns 2003). Wat deze zeer recente literatuur in ieder geval wel duidelijk maakt, is dat er wel pogingen ondernomen worden om de relevante *capabilities* die samen iemands levenskwaliteit uitmaken te selecteren, maar dat er vooralsnog zeker geen eensgezindheid bestaat onder *capability*-theoretici hoe deze selectie het beste gebeurt, laat staan wat er uiteindelijk zal staan op de lijst van *capabilities* voor de kwaliteit van leven.

Er blijft echter nog een belangrijke vraag in de lucht hangen. En dat is de vraag hoe *capabilities* zich nu verhouden tot hulpbronnen en tot geluk. Onderstaand schema probeert die relaties in kaart te brengen:

Een schematische voorstelling van de *capability*-benadering:



Het is dus zeker niet zo dat *capability*-theoretici zouden zeggen dat hulpbronnen niet belangrijk zijn. Integendeel, dit schema, dat het verband legt tussen hulpbronnen en *capabilities*, maakt duidelijk dat hulpbronnen een absoluut noodzakelijke input zijn om een hele reeks *capabilities* te creëren, zoals goed gevoed zijn, beschermd zijn tegen wind en regen, kunnen werken, geschoold zijn. Maar voor andere *capabilities* zijn hulpbronnen geen noodzakelijke input, bijvoorbeeld voor het in staat zijn vriendschappen te sluiten of van iemand te houden en door iemand geliefd te worden. Vanuit de *capability*-theorie worden hulpbronnen dus gezien als noodzakelijke middelen om een aantal belangrijke *capabilities* te realiseren, maar hulpbronnen alleen zijn niet voldoende.

Wat is dan het verband tussen *capabilities* en geluk? Er zijn twee manieren om dat verband te conceptualiseren en theoretiseren. Een eerste mogelijkheid is om geluk te beschouwen als datgene wat het gevolg is van de *capabilities*. In deze optiek zijn alle *capabilities* instrumenteel belangrijk voor geluk. De andere mogelijkheid is om geluk te theoretiseren als één van de *capabilities*.

De eerste benadering is in overeenstemming met het nieuwe utilitarisme: geluk als een allesomvattende indicator van welzijn. Dit heeft zeker zijn voordelen voor empirisch

onderzoek, omdat je met één enkele vraag een indicator hebt voor het welzijn van de mens. Maar er zijn ook twee nadelen aan verbonden, die te maken hebben met eerder beschreven beperkingen van het utilitarisme als theoretische invulling van de kwaliteit van leven.

Ten eerste is er het probleem dat ik eerder al aanstipte over de mogelijke gevaren om *alleen* maar naar subjectieve indicatoren te kijken. Soms kunnen subjectieve indicatoren een zeer vertekend beeld geven en is het daarom goed om ook te kijken naar objectieve indicatoren. Zo denken de meeste vrouwen en vooral mannen van de jongere generaties in westerse landen dat ze de taken in hun gezin eerlijk verdeeld hebben, dus dat man en vrouw alles bijeengenomen ongeveer een even grote arbeidslast dragen. Maar dit strookt helemaal niet met de feiten, omdat vrouwen, en vooral dan buitenhuiswerkende jonge moeders, aanzienlijk meer uren werken dan hun mannelijke partners. In sommige landen loopt dit verschil op tot 160 uur per jaar dat vrouwen meer werken, en toch antwoorden mannen (maar ook veel vrouwen) stevast dat de totale arbeidslast eerlijk verdeeld is. Om dergelijke deelaspecten van levenskwaliteit te kunnen documenteren, zoals in dit voorbeeld tijdsdruk of hoge totale arbeidsbelasting, lijkt het daarom goed om niet alleen aan mensen te vragen hoe zij de situatie evalueren, of hoe ze zich voelen, maar ook om gewoon heel nauwkeurig objectieve gegevens te verzamelen. Dat kan in de *capability*-benaderingen als je zowel objectieve als subjectieve aspecten van de *capabilities* onderzoekt, en dus subjectieve aspecten zoals geluk of tevredenheid als één van de *capabilities* opneemt. Een ander voorbeeld is kwaliteit van arbeid: uiteraard is de tevredenheid van werknemers een belangrijke factor, maar tevreden werknemers kunnen misschien toch over het hoofd zien dat hun werkplek niet ergonomisch is ingericht, en dat ze – buiten hun weten om – langzaam aan een lichamelijke overbelasting aan het opbouwen zijn, zoals *Repetitive Strain Injury* (RSI). Een objectieve analyse zou dit aan de oppervlakte moeten brengen, terwijl dit bij een subjectieve analyse onwaarschijnlijk is. Daar waar subjectieve en objectieve indicatoren tegengestelde dingen zeggen, willen we dat ook oppikken, en de tegenstelling proberen te begrijpen. Maar het veronderstelt wel dat verschillende dimensies niet zomaar bij mekaar op te tellen zijn. Ten tweede is er het feit dat je met een samengestelde indicator, zoals algemene levensvoldoening, heel veel informatie verliest over de verschillende dimensies van levenskwaliteit. Want mensen kunnen wel heel tevreden zijn wat hun gezondheid en hun materiële omstandigheden betreft, maar ze kunnen tegelijkertijd heel ongelukkig zijn wat hun relaties en vriendschappen aangaat. Als je dan naar een algemeen oordeel van geluk vraagt, krijg je een soort gewogen gemiddelde, terwijl het net interessant kan zijn te weten welke groepen mensen lage levenskwaliteit hebben op welke dimensies.

Zo blijkt uit mijn onderzoek over ongelijkheid in welzijn tussen mannen en vrouwen dat als je de verschillende dimensies gescheiden houdt, we interessante dingen kunnen vaststellen (Robeyns 2002, 2003). De meeste mensen denken dat er nog een beetje ongelijkheid is ten nadele van vrouwen of dat we zo goed als een situatie van gelijkheid hebben bereikt. Maar nu blijkt dat op sommige dimensies, zoals de verdeling van werk en de totale hoeveelheid werk die mannen en vrouwen doen, er weinig verandering is, maar ook dat er één dimensie is waar mannen waarschijnlijk een lagere levenskwaliteit hebben dan vrouwen, en dat is dat vrouwen meer op sociale steun kunnen rekenen in tijden van nood of stress en dat ze betere sociale relaties hebben dan mannen. Daardoor wordt ons oordeel over het verschil in levenskwaliteit van mannen en vrouwen een veel

complexer beeld dan wat je met een analyse zou zien die alleen maar kijkt naar hulpbronnen (zoals geld of bezit) of naar geluk of levensvoldoening.

Bovendien is het helemaal niet evident dat je al die domeinen van het menselijke leven, zoals gezondheid, opleiding en intelligentie, vriendschappen, materiële bescherming en ga zo maar door, zomaar bij mekaar kan optellen. Het utilitarisme gaat ervan uit dat zoiets kan, maar dat is helemaal niet vanzelfsprekend vanuit een theoretisch of filosofisch perspectief. Want als je die verschillende *capabilities* of dimensies van levenskwaliteit bij mekaar optelt, moet je ze een relatief belang geven aan de hand van een wegingsfactor, en men kan zomaar niet veronderstellen dat elke persoon voor elke dimensie een unieke wegingsfactor kan toekennen. Het is evengoed mogelijk dat men per dimensie een interval van wegingsfactoren toekent, wat de aggregatie van de verschillende dimensies veel minder eenduidig zou maken.

Mijn theoretische voorkeur over de plaats van geluk in de *capability*-benadering zou dus zijn dat we levensvoldoening opnemen als een van de *capabilities*. Dat is wat ik zelf heb gedaan in mijn eigen onderzoek, maar daar noemde ik het niet levensvoldoening, maar mentaal welzijn (Robeyns 2002, 2003). Een zeer interessante vaststelling is wel dat empirisch gezien de wijze waarop ik mentaal welzijn heb gemeten, overeenkomt met één van de methodes die Ruut Veenhoven aanhaalt als een methode om geluk als levensvoldoening te meten; er zijn op het empirische niveau duidelijk sterke verbanden tussen geluk als levensvoldoening en *capabilities* die nader onderzocht moeten worden.

4. Een voorbeeld: de UNDP en menselijke ontwikkeling

Tot slot wil ik even dieper ingaan op een concrete en tamelijk invloedrijke toepassing van de *capability*-benadering. De *capability*-benadering wordt namelijk sinds een tiental jaar gebruikt als filosofische onderbouwing van het werk dat gedaan wordt in een afdeling van het United Nations Development Program, dat deel van de Verenigde Naties dat zich bezig houdt met ontwikkelingsvraagstukken. (Fukuda-Parr 2003; Fukuda-Parr and Kumar 2003)

In het midden van de jaren '80 had de Pakistaanse econoom Mahbub ul Haq de idee om een indicator te maken als alternatief voor het BNP, die dezelfde eenvoud zou hebben (dat wil zeggen, een volledig geaggregeerd getal), maar die niet louter zou kijken naar hulpbronnen, maar meer informatie over de kwaliteit van mensenlevens zou weergeven. De economen en filosofen die deze *menselijke ontwikkelingsindex* (MOI) ontwikkelden, waren er zich zeer van bewust dat deze index even 'vulgair' zou zijn als het BNP, dat wil zeggen, dat de MOI even reductionistisch zou zijn als het BNP. De MOI kan dus wel beschouwd worden als een toepassing van de *capability*-benadering, maar dan wel een toepassing in de meest geaggregeerde en reductionistische vorm.

Hoe is de MOI samengesteld? Op welke basis heeft de UNDP de selectie van indicatoren gemaakt? De UNDP verantwoordt haar keuze als volgt: "De basis voor de selectie van de dimensies die samen de menselijke ontwikkelingsindex vormen, is de selectie van basis-*capabilities* dewelke mensen moeten hebben om te kunnen participeren in en bijdragen aan de maatschappij." (UNDP 1995: 18) De MOI omvat informatie over drie *capabilities*: levensverwachting bij de geboorte; onderwijs en kennis, gemeten via de alfabetiseringsratio voor volwassenen en het percentage kinderen dat onderwijs volgt;

en inkomen als een benadering voor meer materiële *capabilities*. Uiteraard levert deze index een positieve correlatie met het BNP per hoofd op, maar toch zijn er interessante verschillen tussen de hoogte van het BNP en de MOI voor bepaalde landen te vinden. Zo hadden in 1999 Brazilië en de Filippijnen dezelfde waarde op de MOI, terwijl Brazilië een BNP per hoofd van 7037 US Dollars had, in vergelijking met 3805 US Dollars in de Filippijnen. Omgekeerd hadden Jamaica en Guatemala ongeveer hetzelfde BNP per hoofd niveau in 1999, maar slaagde Jamaica erin met dezelfde financiële basis een significant hogere menselijke ontwikkeling te bereiken (Fukuda-Parr, Raworth and Kumar 2003: 153).

Bovendien gaat de UNDP veel verder dan alleen maar het opstellen van indicatoren; zij publiceert elk jaar een menselijk ontwikkelingsrapport waarin ook veel kwalitatieve analyse wordt gepresenteerd over de situatie en evolutie van menselijke *capabilities* in de wereld. Het werk van de UNDP toont dus aan dat de *capability*-benadering ook concreet kan gebruikt worden voor het empirisch meten van de kwaliteit van leven.

5. Bij wijze van besluit

Deze paper heeft een overzicht geschetst van drie verschillende filosofische invullingen van het concept 'kwaliteit van Leven'. Er bestaan verschillende stromingen, die allemaal andere aspecten benadrukken: de hulpbronnentheorie, het utilitarisme en de *capability*-benadering. Ik heb geprobeerd de verbanden te leggen tussen deze verschillende benaderingen en te argumenteren waarom ik de *capability*-benadering een interessante benadering vind. Echter, geen enkele van deze filosofieën is vrij van kritiek of tekortkomingen. Bovendien is de *capability*-benadering relatief recent, en zal verdere analyse moeten uitwijzen of de theoretische aantrekkingskracht die deze theorie uitoefent ook blijft indien we haar verder onderzocht hebben. Het debat tussen aanhangers van de hulpbronnentheorie, het utilitarisme en de *capability*-benadering is in ieder geval verre van gesloten.

Literatuur

- ALKIRE, S. (2002), *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford University Press, New York.
- DWORKIN, R. (2000), *Sovereign Virtue*. Harvard University Press, Cambridge Mass.
- FUKUDA-PARR, S. and A. K. S. KUMAR (2003), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, Delhi.
- FUKUDA-PARR, S., RAWORTH, K., and KUMAR A. K. (2003), "Using the HDI for Policy Analysis," in: F. Fukuda-Parr en A. K. S. Kumar (eds.), *Readings In Human Development*, Oxford University Press, New Delhi.
- KYMLICKA, Will (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford.

- MENON, N. (2002), 'Universalism without foundations?', *Economy and Society*, 31(1), 132-169.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwells, pp. 42-45.
- NUSSBAUM, M. (1995), 'Human Capabilities, Female Human Beings', in: M. Nussbaum and J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, pp. 61-104.
- NUSSBAUM, M. (2000), *Women and Human Development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NUSSBAUM, M. (2003) 'Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice', *Feminist Economics*, 9(2/3), pp. 33-59.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., (Herziene versie 1999).
- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- RAWLS, J. (1999), *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- ROBEYNS, I. (2002), *Gender Inequality: A Capability Perspective*, Doctoral dissertation, Cambridge University.
- ROBEYNS, I. (2003), 'Sen's capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities', *Feminist Economics*, 9(2/3), pp. 61-92.
- SEN, A. (1980), 'Equality of What?', in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City.
- SEN, A. (1984), 'Rights and Capabilities', in his *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, pp. 307-324.
- SEN, A. (1993), 'Capability and Well-being', in: M. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, pp. 30-53
- UNDP (1995), *Human Development Report 1995*, Oxford University Press, New York.
- VEENHOVEN, R. (2002), 'Het grootste geluk voor het grootste aantal. Geluk als een richtsnoer voor beleid', Oratie Erasmus Universiteit Rotterdam, 31 mei 2002. On-line via <http://www.eur.nl/fsw/research/veenhoven/>