

De retoriek van een onpartijdige waarnemer

Hoe Amartya Sen positie kiest in het debat over (on)rechtvaardigheid

Amartya Sen blijkt in zijn boek *The Idea of Justice* – een fundamentele kritiek op de rechtvaardigheidstheorie van John Rawls – een nieuwe Adam Smith te zijn, terwijl hij zich in zijn andere boek *The Argumentative Indian* bovendien een waardig leerling betoont van de legendarische Indiase keizer Akbar. **door Willem Witteveen**

A **MARTYA**

Sen, econoom en Nobelprijswinnaar, is een overtuigend spreker. Dat was hij ook al toen hij als econoom nog vrij onbekend was en nog lang geen Nobelprijswinnaar. Op een conferentie in Londen in 1984 maakte ik hem voor het eerst mee: een rustige, bescheiden Indiase intellectueel. Met een krijtje in zijn hand richtte hij zich uiterst beleefd tot een zaal waarin zich de fine fleur van de Angelsaksische politieke filosofie had verzameld. Natuurlijk ging het debat over de rechtvaardigheidstheorie van de Amerikaanse filosoof John Rawls; diens boek *A Theory of Justice* uit 1971 bepaalde de agenda – en doet dat eigenlijk nog steeds. Als leerling van Rawls bekritiseerde Sen echter een andere rawlsiaan, de Amerikaanse rechtsfilosoof Ronald Dworkin. Voor Dworkin bestond in die dagen een principieel onderscheid tussen twee typen argumenten: redeneringen over mensenrechten verlopen anders dan redeneringen over politiek bepaalde collectieve doeleinden. De sfeer van de grondrechten is niet die van het beleid.

Als het over rechten gaat, komen troefkaarten op tafel waarvoor argumenten die gebaseerd zijn op nut of belang moeten wijken. Als iemand bijvoorbeeld op goede gronden stelt recht te hebben op vrije meningsuiting vervalt het argument dat die vrijheid de overheid nu even niet goed uitkomt bij het bereiken van een bepaald beleidsdoel. Wie op vreedzame wijze beweert dat roken gezond is, moet niet de mond gesnoerd worden omdat de overheid roken wil ontmoedigen.

Sen haalde dit principieel lijkende onderscheid tussen soorten argumentaties echter onderuit door tegen te werpen dat het vaak zin heeft het optreden van de overheid te toetsen aan de mensenrechten. De verschillende soorten argumenten kunnen dan niet op voorhand als zwaarder of lichter worden gekwalificeerd. Er zijn geen troefkaarten in het debat. In de Indiase context, stelde

Sen, heeft het zin een recht op voedsel te poneren als maatstaf waaraan je vervolgens het beleid van de overheidsinstanties afmeet; dan blijkt ook pas of zij iets waarmaken van het streven naar rechtvaardigheid en gelijke behandeling. Het in abstracto zo fraaie denkbeeld van Dworkin werd alleen al met dit simpele voorbeeld op zijn kop gezet.

Pas later zou ik begrijpen dat ik als toeschouwer aanwezig was geweest bij een nog steeds voortdurende polemiek. De door mij meebeleefde episode was achteraf ook tekenend voor de richting waarin de controverse zich zou bewegen. Terwijl de rawlsianen zich een theoretische voorstelling blijven vormen van een sociaal contract dat, onder een groot aantal voorwaarden afgesloten, geschikt is om binnen een bepaalde politieke ordening een rechtvaardig systeem van verdeling van levenskansen tot stand te brengen, zijn de anti-rawlsianen van mening dat het uitgangspunt moet zijn om werkelijk bestaande situaties van onrechtvaardigheid te analyseren en te bestrijden. Zij zetten niet voorop de instituties van een vrije en democratische samenleving waarin iedereen eerlijk behandeld wordt, maar de strijd tegen armoede, discriminatie, uitbuiting en onderdrukking. Het debat behoort volgens Sen niet te gaan over rechtvaardigheid in een ideale situatie maar over onrechtvaardigheid in een door grote verschillen getekende wereld.

THE IDEA OF JUSTICE
door Amartya Sen.
Allen Lane/Penguin. Londen 2009.
496 pag. € 13,20

THE ARGUMENTATIVE INDIAN.
WRITINGS ON INDIAN CULTURE,
HISTORY AND IDENTITY
door Amartya Sen.
Penguin. Londen 2005.
432 pag. € 17,55

Justice, zijn de passages waarin hij over en met Rawls discussieert het fascinerendst. Rawls was van meet af aan een van Sens leermeesters. Sen bedankt hem uitvoerig voor zijn wijze lessen en voor zijn vriendschap. Uit deze lofrede rijst het beeld op van een intellectuele gigant die vele maten groter is dan zijn ijerige leerling. Sen legt de leer van Rawls uit en dan, wanneer de lezer zich net begint thuis te voelen in de denkwereld van Rawls, volgt een kritiek in drie stadia. Stap 1: wat wij van Rawls kunnen leren; stap 2: problemen die verholpen kunnen worden; stap 3: problemen waarvoor een nieuwe aanpak vereist is.

Daarna volgen drie typen kritiek. Ten eerste: de rawlsianen hebben zich ten onrechte vooral met rechtvaardige instituties beziggehouden, het gaat er juist

‘Er zijn geen troefkaarten in het rechtvaardigheidsdebat.’

Al in 1984 raakte ik geïntrigeerd door Sens stijl van argumenteren. Zijn kritiek is namelijk niet gefundeerd op het van buitenaf bestrijden van de gehekelde positie, zoals mijn weergave van het Londense congres wellicht suggereert, maar op het vermogen om tot zeer diep in het denken van de opponent door te dringen. Sen denkt een heel eind met hem mee, om vervolgens de zwakke plek des te beter te raken. Het is de retoriek van een onpartijdige en invoelende waarnemer die tot een des te beter oordeel in staat is omdat hij de argumenten van de ander haast nog serieuzer genomen heeft dan deze zelf heeft gedaan.

In Sens definitieve boek over het onrechtvaardigheidsdebat, *The Idea of*

om praktijken van onrechtvaardig handelen op te sporen en te verbeteren. Ten tweede: niet een abstract sociaal contract maar een zorgvuldige vergelijking van werkelijk bestaande situaties moet de basis vormen van een rechtvaardigheidsbenadering. Ten derde: de aandacht moet zich niet richten op gevestigde politieke ordeningen, zoals staten, maar op wereldproblemen. Ten slotte vat Sen deze kritiek nog eens in scherpe bewoordingen samen in een opsomming die plotseling qua toonzetting doet denken aan de tenlastelegging van een officier van justitie.

De retoriek van de onpartijdige waarnemer, zo toont deze passage, is geen op compromis en consensus gerichte argumentatiestijl. Maar hoe is het mogelijk



Amartya Sen.

om eerst een neutrale en faire waarnemer te zijn die zich verplaatst in het standpunt van de ander en er de redelijkheid van zoekt, om vervolgens op een of andere manier toch op een principieel tegengesteld standpunt uit te komen? Kennelijk creëert Sen ruimte voor een innerlijke dialoog tussen verschillende posities, maar hoe bepaalt hij het respectievelijke gewicht daarvan?

Verhelderend is misschien de analogie met het rechterlijk oordeel. Een rechter moet ook beide partijen die voor hem verschijnen en hem een voor hen onoplosbaar conflict voorleggen serieus nemen. Hij moet zich op een neutrale manier in beide standpunten verdiepen. Daarbij wordt hij geleid door zijn kennis van het tussen partijen geldende recht. Op basis van de regels en beginselen van het rechtssysteem komen vragen op waarop de partijen antwoord moeten geven. De dialoog speelt zich af in het proces zelf. Daarbij vallen veel redeneringen door de mand, maar in moeilijke gevallen (waarin we natuurlijk juist veel belang stellen) blijft er altijd een mogelijkheid om de belangen anders te wegen en dus anders te beslissen. Rechtsfilosofen en rechters (zoals de Nederlandse jurist Paul Scholten) beschrijven de oordeelsvorming van de rechter dan in termen van een 'sprong', een plotseling inzicht. Het oordeel moet vervolgens nog gemotiveerd worden. Omdat het niet langs volledig rationele weg bereikt is, ligt daar een zwaar accent op.

Als we nu een oprecht onpartijdige waarnemer toch een duidelijk standpunt zien innemen, moet er zoiets gebeurd zijn als het innerlijk doorlopen van de op tegenspraak gerichte argumentatiewijze van de ideale rechter. Alleen is dat wel een intern, onzichtbaar proces geweest. We kunnen als buitenstaander de retoriek van de onpartijdige waarnemer nooit helemaal nvolgen. Vooral de vraag hoe de belangen zijn afgewogen, blijft open. Daarom is de motivering ook in dit geval erg belangrijk. Sen is daarop dan ook sterk gericht, net als de meeste deelnemers aan het politiek-theoretische debat. Het moment waarop het achterliggende oordeel tot stand is gekomen ('de sprong'), blijft echter principieel onkenbaar. Van de polemie over rechtvaardigheid kunnen we dus leren dat zich een methodologisch probleem voordoet omdat het criterium waarmee de keuze tussen beginselen wordt gemotiveerd niet helemaal gerechtvaardigd kan worden; het heeft zich aangediend in de werkwijze en ervaring van de deelnemer aan het debat.

Zo dreigt de hele onderneming van het op een rationele wijze ontwerpen van een gefundeerde theorie over rechtvaardigheid schipbreuk te leiden. Hoe kan de individuele oordeelsvorming tot instemming van alle redelijke discussiedeelnemers leiden? Sen gaat uitgebreid op dit probleem in. Daarbij blijkt hoezeer hij juist in dit opzicht verschilt van zijn leermeester Rawls.

Zowel Rawls als Sen wil het debat over rechtvaardigheid voeren op basis van redelijke argumenten, dat wil zeggen: argumenten die ieder redelijk mens moet aanvaarden. Rawls ontwikkelt een op Kant gebaseerd gedachte-experiment dat tot een houding van redelijkheid moet stemmen. De deelnemer aan het debat wordt verzocht zich de situatie voor te stellen waarin iemand niet weet wie hij of zij is: man of vrouw, rijk of arm, begiftigd met bepaalde talenten of niet, in relatie staand tot anderen of niet. Taal, cultuur of godsdienst zijn onbekend, iedereen is in een volstrekt gelijke 'oorspronkelijke positie' terechtgekomen. Achter deze 'sluier van onwetendheid' zoekt de deelnemer aan het gedachte-experiment naar de beginselen voor een redelijke inrichting van de samenleving die hem of haar – maar ook ieder ander – recht zullen doen. Rawls stelt dat uit deze hypothetische oorspronkelijke situatie de beginselen voortkomen die de basis vormen voor een sociaal contract dat voor iedereen redelijk en aanvaardbaar kan zijn.

Sen zoekt een ander model. Hij wendt zich tot Adam Smith, grondlegger van het marktdenken maar ook van een op onpartijdige maar invoelende waarneming gebaseerde ethiek. In zijn *Theory of Moral Sentiments* uit 1759 bepleit Smith het standpunt van de onpartijdige waarnemer ('impartial spectator'). De bedoeling is te doen alsof iemand zelf zo'n onpartijdige waarnemer is om zo de eigen vooroordelen op te sporen. Die denkbeeldige, onpartijdige waarnemer maakt niet alleen deel uit van de eigen groep, klasse, ras, cultuur of tijd – vanuit het bekende terrein neemt men grotere kennisgebieden in zich op. Ook hier gaat het om een gedachte-experiment, net als bij de sluier van onwetendheid en de oorspronkelijke positie van Rawls. Maar het is geen anoniem zelfonderzoek; het is juist goed mogelijk en wenselijk om de onpartijdige waarnemer daadwerkelijk op te zoeken en met hem in discussie te gaan. Zo kan men de invloed van gevestigde belangen, tradities en gewoonten bij zichzelf opmerken.

'De rawlsiaanse "sluier van onwetendheid" slaagt er niet in de kritische blik te mobiliseren van wat Smith "de ogen van de rest van de mensheid" noemt.'

De twee gedachte-experimenten zijn verwant, maar toch ook verschillend. De methode van Rawls leidt tot een gesloten vorm van onpartijdigheid, zegt Sen, want de hele procedure is erop gericht om tot beginselen te komen die gelden voor een bepaalde, welomschreven groep, gemeenschap of een specifiek volk (degenen die zich onder een sociaal contract bij elkaar aansluiten). De methode van Smith noemt Sen 'open onpartijdigheid', omdat bovendien de perspectieven van buiten de eigen groep, gemeenschap of natie worden gezocht. Smith zelf licht dit aspect van zijn methode als volgt toe, in Engels dat te mooi is om te vertalen: 'We

can never survey our own sentiments and motives, we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station, and endeavour to view them as at a certain distance from us. But we can do this in no other way than by endeavouring to view them with the eyes of other people, or as other people are likely to view them.'

Terwijl Rawls de lezer oproept zijn ogen te sluiten en bij zichzelf te rade te gaan, wil Smith de ogen openen voor de waarnemende blik van onbekende anderen. Sen trekt de volgende – harde – conclusie: 'Hoewel de rawlsiaanse "sluier van onwetendheid" er effectief op gericht is de invloed van persoonlijke voorkeuren en gevestigde belangen van de individuele leden van de doelgroep te beperken, slaagt deze strategie er niet in de kritische blik te mobiliseren van wat Smith "de ogen van de rest van de mensheid" noemt.' Om dat manco te verhelpen is meer nodig dan een 'identity blackout', een verduistering van identiteit, merkt Sen op.

Wie als Smith en Sen de blik van de invoelende en onpartijdige waarnemer cultiveert, kan vele problemen zien die niet adequaat binnen de grenzen van een bepaalde gemeenschap of cultuur kunnen worden opgelost. Vanuit dit perspectief ligt het voor de hand om de universaliteit van de mensenrechten te verdedigen, zoals Sen bijvoorbeeld indringend doet in zijn vele geschriften over het probleem van de armoede in de derde wereld. Burgerschap en een sociaal contract zijn niet vereist om het beginsel te aanvaarden dat iedereen die in de positie is om de mensenrechten van anderen te ondersteunen, zijn verantwoordelijkheid moet nemen.

Smith zelf motiveert zijn afkeer van kindermoord, ongeacht de samenleving waarin deze plaatsvindt, vanuit overwegingen van een onpartijdige waarnemer. Sen voegt daaraan vele schrijnende kwesties toe die altijd en overal schendingen van mensenrechten opleveren, ongeacht het plaatselijke sociale contract, de tradities, religie, culturele consensus. In één veelbetekenende zin veroordeelt Sen als

onmenselijke straffen alleen bepaald kan worden in dialoog met de beginselen die in andere culturen naar voren zijn gekomen.

Slaagt Sen er zelf in om zich als een onpartijdige en invoelende waarnemer, als een nieuwe Adam Smith dus, op te stellen? Onmiskenbaar onderneemt hij de interessante poging om een debat dat toch vooral in kringen van westerse universiteiten gevoerd wordt, radicaal open te breken. Daarbij neemt hij het standpunt in dat de Verlichting, die de basis legde voor de denkbeelden van Rawls en van de meeste andere deelnemers aan het onrechtvaardigheidsdebat, zich niet tot de westerse wereld beperkt. Ook in andere culturen zijn, soms al veel eerder, verlichtingsidealen gearticuleerd en perspectieven verdedigd waarvan de discussie nu nog steeds veel kan leren. Daarbij kijkt hij vooral naar de intellectuele, filosofische en religieuze debattradities die zich in de Indiase geschiedenis hebben gemanifesteerd.

schuldige doden zal maken, wil Ardjoena de strijd niet aangaan. Hij wil levens sparen, ook al is de prijs dat een onrechtvaardig regime dan aan de macht blijft. Krishna houdt de leider voor dat hij de plicht heeft om het juiste te doen en dat is ten strijde trekken zonder zich om de consequenties te bekommeren. In de loop van eeuwen van debat en commentaar hebben vooraanstaande denkers en dichters zowel het standpunt van Ardjoena als dat van Krishna verdedigd en uitgediept. (Gandhi was bijvoorbeeld, aanhanger van de strijdbare Krishna, vanwege diens onverzettelijke doelgerichtheid, en transponeerde de houding van Krishna naar een strijd die juist gewelddoos moest zijn.)

Sen laat zien hoe de deelnemers aan discussies over recht en onrecht zich nog steeds door deze klassieke bronnen kunnen laten inspireren. Daarbij toont hij vooral in zijn wat oudere boek *The Argumentative Indian* hoe in de Indiase geschiedenis vele momenten zijn aan te wijzen

‘In het jaar dat de islamitische keizer Akbar de neutraliteit van de staat tegenover alle godsdiensten codificeerde, werd de Italiaanse filosoof Giordano Bruno wegens ketterij gearresteerd.’

Sen sluit bijvoorbeeld nauw aan bij het in de Indiase rechtsfilosofie ontwikkelde onderscheid tussen *niti* en *nyaya*, twee woorden uit het Sanskriet die al voorkomen in de wetten van Manu van ongeveer 200 voor Christus. *Niti* is rechtvaardigheid voor zover die tot uitdrukking komt in instituties en gedragsvoorschriften, *nyaya* verwijst naar een omvattend begrip van rechtvaardigheid dat zich in de praktijk van het leven heeft verwezenlijkt. Rawls staat voor *niti*, zo begrijpen wij meteen, en Sen voor *nyaya*.

Deze begrippen zijn echter ook aan te treffen in de klassieke dialoog tussen Krishna en Ardjoena over de zin van oorlogvoering uit de *Bhagawadgita*, een belangrijk hindoeschrift. Ardjoena is de leider van een groot leger, Krishna is zijn wagenmenner, maar ook een incarnatie van God in menselijke gedaante. Geconfronteerd met een veldslag die aanstaande is en onvermijdelijk ook vele on-

waarop verlichte denkbeelden werden gepropageerd en in de praktijk gebracht. Zo ontwikkelde de islamitische keizer Akbar zijn rijk tot een regime dat multicultureel was en de deugd van de tolerantie beoefende. Akbar codificeerde in 1591-1592 de neutraliteit van de staat tegenover alle godsdiensten (er waren in het rijk behalve moslims ook christenen, jainisten, hindoes en boeddhisten). In dat jaar, merkt Sen in *The Argumentative Indian* op, was de inquisitie nog aan haar schrikbewind bezig in Europa. De Italiaanse filosoof Giordano Bruno werd in 1592 wegens ketterij gearresteerd en in 1600 op de brandstapel ter dood gebracht in het Campo dei Fiori in Rome.

Keizer Akbar legde de scheiding van kerk en staat en de bijbehorende praktijk van tolerantie niet zomaar aan zijn onderdanen op, hij ging ook met ze in debat over de waarde van deze denkbeelden en praktijken. Tegen traditionele islamitische denkers legde hij er de nadruk op hoezeer tolerantie gefundeerd is in een ideaal van redelijkheid. Sen citeert Akbar als volgt: ‘Het streven naar redelijkheid en de afwijzing van traditionalisme zijn zo evident waardevol dat ze haast geen verder bewijs nodig hebben. Als de traditionalisten gelijk hadden, zouden de profeten immers slaafs hun voorgangers hebben nagevolgd en nooit met nieuwe ideeën zijn gekomen.’

Sen leert van Akbar dat ook degenen die zich scholen in een waardevolle traditie de plicht hebben om andere tradities te onderzoeken en even serieus te nemen als het ‘eigene’. Zo heeft hij kritiek op de *liberal arts*-opleidingen in de Verenigde Staten, die weliswaar de canon van klassieke westerse literatuur en filo-



Pentekening van Adam Smith, 1790.

sophie bestuderen, maar de studenten niet aanzetten tot het even serieus nemen van meesterwerken uit andere tradities, zoals de *Bhagawadgita*. Willen we werkelijk de weg van *nyaya* opgaan, van een in praktijken gefundeerd denken en handelen volgens normen van rechtvaardigheid, dan zal de aanvaarding van de Ander ook deze culturele vorm moeten aannemen. Sen zou zich erover verbazen dat er in het hooggeschoolde Nederland voorstellen gedaan worden om de Koran te verbieden en dat deze voorstellen ondersteund worden door lieden die van een grondige bestudering van de Koran en de daarop gebaseerde strijdende interpretaties en tradities geen weet hebben. Dat is eerder barbaarsheid dan beschaving.

In een wereld waarin men in toenemende mate geneigd is in harde tweedelingen te denken – wij tegen zij – en waarin men er meer op uit is het eigen gelijk theoretisch te onderbouwen dan de grenzen van de eigen wijsheid te onderzoeken, verdient Sen een breed lezerspubliek. Hij wijst erop dat de stem van de rede pas spreekt als wij het zijn die onze stem verheffen over in onze ogen onrechtvaardige situaties. Ook laat hij zien dat het onaannemelijk is dat er een ideaal model bestaat voor een goed bestuurde en geordende wereld. Veeleer moeten we leren leven met vele tradities

naast elkaar. Wel moeten we ze allemaal kritisch beoordelen in het licht van aan al die tradities gemeenschappelijke rationeel verdedigbare beginselen. (Zo laat hij zien dat in het licht van de eigen traditie heel veel kritiek mogelijk is op de huidige Indiase samenleving, met haar vele ongelijkheden tussen mensen.) Sen bepleit een recht op ontwikkeling voor iedereen, in elk deel van de wereld, niet te realiseren door oorlogvoering maar door publieke argumentatie. Wat mij betreft komt de kracht van deze visie zelfs nog sterker naar voren in het met minder theoretische bagage belaste boek *The Argumentative Indian* dan in *The Idea of Justice*.

Willem Witteveen is hoogleraar rechtstheorie en retorica aan de Universiteit van Tilburg, waar hij ook Dean is van het Liberal Arts and Sciences-programma.

Overige literatuur

- J. Rawls. *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1971.
- A. Smith. *Theory of Moral Sentiments*. A. Millar. Londen 1759.



De zestiende-eeuwse keizer Akbar op een olifant, zeventiende-eeuwse miniatuur.