

John Rawls

Vrijheid, gelijkheid, verdraagzaamheid

Frank Vandenbroucke

Student in Oxford

Een socialist die wil nadenken over de wenselijke samenleving, kan zich niet veroorloven géén mening te hebben over het werk van John Rawls. Waarschijnlijk zal de lezer nu de wenkbrauwen fronsen en besluiten dat hier een dweper aan het woord is. Kan een hoogleraar in de filosofie aan de Amerikaanse Harvard University echt zo belangrijk zijn? Rawls is 75 jaar, maar zijn invloed reikt nog niet veel verder dan een beperkte academische kring. Erger, zo zou een gewaarschuwde lezer kunnen opwerpen, deze man heeft een groot gedeelte van zijn professionele leven aan de verdediging van het liberalisme gewijd. In deze bijdrage wil ik nochtans drie redenen opgeven waarom Rawls belangrijk is, zelfs al heb ik grote vragen bij alle onderdelen van zijn politieke filosofie.

Er is een eenvoudige reden waarom we niet naast John Rawls kunnen: nogal wat voor- en tegenstanders zijn van oordeel dat Rawls de belangrijkste politieke filosoof van deze eeuw is. De wedergeboorte van de politieke filosofie als een grensoverschrijdende discipline die vragen stelt en antwoorden geeft over het ideaal en over de haalbaarheid van een wenselijke samenleving is in belangrijke mate aan hem te danken. Rawls was zeker niet de enige academicus die in de loop van de jaren '50 en '60 over de grenzen van afgescheiden disciplines als economische wetenschap, politieke wetenschap en filosofie stapte om vragen te stellen over de ideale samenleving. Maar de publicatie van *A Theory of Justice* (een theorie over rechtvaardigheid) in 1971 vormde het begin van een stroom van wetenschappelijke publicaties over normen voor politieke en sociale rechtvaardigheid, die vandaag nog niet stilgevalen is. *A Theory of Justice* speelde die rol om

meer dan één reden. Het is in alle opzichten een 'groot boek'. Het gaat uitgebreid en grondig in op de opvattingen die Rawls bestrijdt (met name het zgn. utilitarisme, dat ook mijn eerste cursussen economie in 1973 nog overheerste). Het koppelt relatief concrete beschouwingen aan theoretische schema's. En het onderzoekt de haalbaarheid van een ideaal dat bijna iedereen in een moderne democratie zeer aantrekkelijk moet vinden.

Rawls' ideaal is dat van een samenleving waarin de mensen maximaal vrij zijn, maximaal gelijk, en verdraagzaam. Rawls is een moreel individualist: een samenleving is voor hem goed als ze goed is voor de mensen die er in leven. 'Het vaderland' of 'de gemeenschap' zijn slechts de moeite waard als ze iets betekenen wat de individuele onderdanen goed vinden. Maar zijn moreel individualisme leidt onweerstaanbaar tot een zeer sociale opvatting over rechtvaardigheid en geluk, die gebaseerd is op een hechte politieke en sociale band tussen de mensen. In het laatste deel van *A Theory of Justice* schetst Rawls hoe een rechtvaardige samenleving ook een stabiele samenleving wordt, omdat mensen er hun persoonlijk geluk zullen kunnen vinden in allerlei vormen van samenwerking en in de rechtvaardigheid zelf van die samenleving.

De sluier der onwetendheid

A Theory of Justice dankt zijn grootste bekendheid aan het mooie beeld van de 'sluier der onwetendheid', die volgens Rawls zou heersen in de 'oorspronkelijke positie'. Rawls' 'oorspronkelijke positie' is geen werkelijk bestaande toestand, maar een hulpmiddel om ons denken te concentreren op deze argumenten die toelaatbaar zijn in een discussie over rechtvaardigheid. Hoe-

Rubriek 'het voetlicht'

Rawls, Habermas, Rosanvallon, Buchanan, Foucault... Wellicht doen deze namen bij u een belletje rinkelen, lezer. Maar misschien niet meer dan dat, want u hebt niet de tijd of de achtergrond om u in het gedachtengoed van die auteurs te verdiepen. Jammer, maar helaas...?

Toch niet, voortaan hoeft u zich niet meer afzijdig te houden bij discussies waarin men u met citaten van die en andere auteurs om de oren slaat. *Samenleving en politiek* zorgt daarvoor. Van nu af aan vindt u in ons tijdschrift een nieuwe rubriek terug, die wij 'het voetlicht' hebben gedoopt. In die rubriek wordt 'het gedachtengoed van gezaghebbende (buitenlandse) auteurs (of stromingen) kort, helder en overzichtelijk aan u voorgesteld. Wij zoeken daarvoor bij voorkeur mensen aan die zich in de lectuur van een bepaalde auteur of stroming hebben gespecialiseerd. Zij geven u niet alleen de essentie van het besproken gedachtengoed mee, maar duiden ook waarom de gekozen auteur of stroming zo (beleids)relevant is. *Samenleving en politiek* biedt u met deze nieuwe rubriek graag een extra service aan. Een lezer die 'bij' is, is er ons twee waard!

wel je met enig recht kan stellen dat hij deze beeldspraak niet echt nodig had om zijn ideeën te verdedigen, wil ik ze in deze korte voorstelling van Rawls toch hanteren.

Welke argumenten mag je *niet* gebruiken - noch uitdrukkelijk, noch stilzwijgend - als je met anderen discussieert over de ideale organisatie van de samenleving waarin je leeft? Het zijn al deze argumenten die te maken hebben met je persoonlijke positie: je ras, je geslacht, je afkomst, je sociale status, je talenten en gebreken... Wie discussieert over sociale rechtvaardigheid en ter goeder trouw is, moet zich voortdurend in de schoenen van de anderen plaatsen. Een man die het heeft over de beste taakverdeling in het huishouden, moet zich inbeelden wat hij zou zeggen als hij zijn vrouw zou zijn. Een manager die het heeft over het ideale werkritme in zijn bedrijf, moet zich inbeelden wat hij zou zeggen als hij een van de bandarbeiders zou zijn. Een zoon van Vlaamse ouders moet zich inbeelden wat hij zou zeggen over gelijkheid van kansen als hij een zoon van geïmmigreerde Turken zou zijn. Wie een nieuw belastingstelsel op erfenissen voorstelt, mag zich niet laten leiden door het gelukkige feit dat zijn ouders een grote erfenis nalaten. Wie vindt dat opera gesubsidieerd moet worden, mag zich niet laten inspireren door het feit dat hij

toevallig van opera houdt, maar moet betere argumenten hebben. Rawls trekt dit op eerste gezicht vanzelfsprekende principe radicaal door: hij eist dat we ons een discussie inbeelden waarbij we niets weten over onze persoonlijke eigenschappen. Ras, geslacht, rijke of arme ouders, een goede of een slechte gezondheid, veel talenten of weinig talenten, ..., zijn eigenschappen die niemand echt 'verdiend' heeft, maar die door het lot verdeeld worden. Net zoals een voorkeur voor opera niemand 'meer waard' maakt dan een voorkeur voor de hits van de week. Deze eigenschappen maken geen deel uit van de morele kern van onze persoonlijkheid. Wanneer Rawls het heeft over 'morele personen', dan spreekt hij niet over 'goedmenende' mensen; hij heeft het dan over wat hij beschouwt als de morele kern van onze persoonlijkheid. Als morele personen zijn we vrij; we zijn in staat keuzes te maken, en die vrijheid is belangrijk voor ons. Bovendien zijn we fundamenteel gelijk: vermits status, gezondheid of talent geen verdienste zijn, en liefhebbers van opera niet belangrijker dan andere mensen, zijn we als morele personen elkaars gelijke. Welke besluiten zouden morele personen trekken als ze met elkaar discussiëren over de ideale samenleving? Precies deze besluiten die mensen nemen in een discussie over de meest voordelige wijze om met elkaar samen te werken, als een sluier van onwetendheid hen belet om stilletjes argumenten te zoeken die hen goed uitkomen omwille van hun toevallige eigenschappen. Dat is, heel kort en sterk vereenvoudigd, de oproep die Rawls doet. De sluier der onwetendheid verhindert ons om in de opbouw van de samenleving argumenten te hanteren die vertrekken van ons eigenbelang. Eénmaal de afspraken over de belangrijkste instellingen van de samenleving gemaakt zijn, mogen we onze persoonlijke eigenschappen kennen, en er desgevallend voordeel uit halen. Niet méér voordeel echter dan toegelaten is door de afspraken die we 'blind' gemaakt hebben.

Bindende afspraken vormen een contract. Om af te leiden wat de meest voordelige wijze van samenwerking zou zijn, bekeken vanuit de originele positie, gebruikt Rawls inderdaad een contractualistische techniek. Hij stelt de vraag

welk soort van contract voor de personen in de originele positie het meest voordelig zou zijn. Het is een contract dat mensen afsluiten zonder te weten welke rol ze in de uitvoering van het contract zullen hebben, maar dat ze tijdens de uitvoering niet meer kunnen veranderen. Een voorzichtige contractant zal er rekening mee houden dat hij bij de uitvoering van het contract misschien wel helemaal onderaan de maatschappelijke ladder kan staan... Een voordelig contract moet dus ook garanties inhouden voor wat je overkomt als je de meest vervelende en slechte rol krijgt in de uitvoering. Onzeker over wat hun persoonlijk te wachten staat, zullen voorzichtige contractanten veel aandacht geven aan dergelijke garanties. Rawls gaat er zelfs van uit dat het meest voordelige contract, vanuit het standpunt van 'gesluierde' ondertekenaars, ook datgene is wat het meeste garanties biedt voor diegenen die in de uitvoering het slechtst bedeed zijn. Precies daarom is het voordeligste contract in de originele positie volgens Rawls het meest rechtvaardige contract in de werkelijke wereld. Rawls' redenering heeft op dit punt veel kritiek gekregen, die hij misschien had kunnen vermijden. Ook dit aspect van zijn methode is veeleer een hulpmiddel voor het denken dan van wezenlijk belang in zijn theorie. Cruciaal is echter de inhoud van twee besluiten die verstandige contractanten alleszins zouden trekken.

Morele personen die met elkaar overleggen over de meest voordelige vorm van samenwerking, zouden volgens Rawls op de eerste plaats belang hechten aan hun persoonlijke vrijheid en aan een eerlijke verdeling van de vrijheid. Daarom zouden ze het volgende principe prioritair stellen: "Iedereen heeft een gelijk recht op een volledig stelsel van gelijke basisvrijheden, dat bovendien het meest uitgebreide stelsel van basisvrijheden moet zijn dat je voor iedereen gelijkaardig kan maken". Het tweede deel van die zin verwijst naar het gekende probleem dat de vrijheid van de ene dikwijls de onvrijheid van de andere inhoudt. Dit is Rawls' eerste principe van rechtvaardigheid, vrij vertaald naar wat in *A Theory of Justice* voorkomt. Ingaande op bepaalde kritieken heeft Rawls de formulering ervan daarna licht aangepast en ook wat aangevuld.

Een uitgebreid stelsel van vrijheden dat voor iedereen hetzelfde is, is één zaak. Maar wat met de resultaten van economische samenwerking, inkomen en vermogen? Vermits iedereen als morele persoon gelijk is, is er a priori geen enkele reden om inkomen en vermogen ongelijk te verdelen. Rawls vertrekt daarom van absolute gelijkheid, en gaat er van uit dat je wel heel krachtige argumenten moet hebben om, onder de sluier der onwetendheid, daarvan af te wijken en voor een of andere vorm van ongelijkheid te pleiten. Een argument zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat het toelaten van een zekere inkomensongelijkheid tot zulk een verhoging van de efficiëntie van de samenwerking leidt, dat zelfs diegenen die er het slechtste uitkomen, er al bij al baat bij hebben. Het is denkbaar, maar zou wel heel goed geargumenteed moeten worden, aldus Rawls, dat het geven van economische prikkels aan getalenteerde en productieve mensen ertoe leidt dat ook de minder getalenteerde of productieve mensen er beter van worden. Nog anders gezegd: het is denkbaar dat in een samenleving met een beetje ongelijkheid iedereen beter af is dan in een samenleving met een volstrekt gelijke verdeling van de resultaten. Als *iedereen* er beter af is, ook diegenen die helemaal onderaan de maatschappelijke ladder staan, waarom zouden we dan niet met zijn allen kiezen voor die samenleving met een beetje ongelijkheid? Ondergeschikt aan het eerste principe, dat de vrijheid centraal stelt, zouden de personen in de originele positie daarom een tweede principe goedkeuren: "Als sociale en economische ongelijkheden voorkomen in onze samenleving, dan moeten ze aan twee voorwaarden voldoen: ten eerste moeten ze samenhangen met maatschappelijke posities en functies die voor iedereen toegankelijk zijn, en dat dankzij een gelijkheid van kansen die méér is dan louter formele gelijkheid; ten tweede moeten sociaal-economische ongelijkheden in het grootst mogelijke voordeel zijn van de minst bevoordeelde leden van de samenleving". Het tweede gedeelte van dit tweede principe is Rawls' veel besproken 'verschilprincipe'. Het is bijzonder streng; als een of andere vorm van economische of sociale ongelijkheid geen 'nut' heeft voor de uiteindelijke positie van de zwakste groep, dan

is hij niet aanvaardbaar. Als we de beelddraak van de 'sluier' en de 'originele positie' verlaten, dan kunnen we het, vereenvoudigend, aldus uitdrukken: nadat het vrijheidsprincipe aanvaard is, krijgt de zwakste groep van Rawls een vetorecht over de grondslagen van de sociaal-economische ordening.

Rawls' nauwgezette argumentatie verankerde het denken over rechtvaardigheid in een strenge, analytische traditie van filosofie en sociale wetenschappen. Zeggen dat Rawls samen met Amartya Sen en anderen de grondslag heeft gelegd voor een 'wetenschap van de gelijkheid' klinkt een beetje bizar, maar is niet zo overdreven. Socialisme is een doordacht pleidooi voor gelijkheid, en moet dat in de toekomst méér zijn dan tijdens de voorbije jaren, wil het een bestaansreden hebben als aparte politieke stroming. Zo denk ik althans. Of de lezer het daarmee eens is, is een open vraag. Maar naast de vaststelling dat Rawls in het academische denken een cruciale rol gespeeld heeft, hebben socialistes alleszins een tweede belangrijke reden om zich voor Rawls te interesseren.

Rawls heeft niet alleen een discussie op gang gebracht over de rechtvaardiging van gelijkheid en ongelijkheid, maar ook een debat over de wijze waarop je gelijkheid of ongelijkheid moet meten. Hij gaat er van uit dat economische samenwerking *middelen* produceert die toelaten om onze persoonlijke levensplannen uit te voeren, op basis van onze persoonlijke voorkeuren. Het zijn middelen die ons toelaten om gelukkig te zijn, samen met anderen. Het geluk kan je echter niet gelijk verdelen: het is onmeetbaar en bovendien afhankelijk van persoonlijke keuzes die mensen maken. Je moet de middelen gelijk verdelen. Rawls ontwikkelde daarom de idee van de 'primaire goederen': dat zijn de goederen die iedereen nodig heeft, wat ook je levensplan is. Inkomen en vermogen behoren daartoe. Wat eerlijk verdeeld moet worden, zijn de primaire goederen. Rawls brak daarbij met de klassieke economische analyse, die zocht naar maatstaven van rechtvaardigheid op basis van de bevrediging van voorkeuren of persoonlijk geluk. De wijze waarop hij deze breuk gemaakt heeft, was opmerkelijk, maar niet vrij van dubbelzinnigheid en

tegenstrijdigheid. Hij bracht echter een discussie op gang, die door Sen, Dworkin, Arneson, Cohen en anderen in de loop van de jaren '80 op een hoog peil werd voortgezet. Een conclusie van dit debat is dat we een streng onderscheid moeten maken tussen ongelijkheden waar mensen voor verantwoordelijk zijn, ten gevolge van persoonlijke keuzes, en ongelijkheden waar mensen niet verantwoordelijk voor zijn, omdat ze er niet voor gekozen hebben. Als operaliefhebber Pieter ongelukkig is omdat hij voor zijn dure abonnementen op de opera zo veel andere gewone genoegens van het leven moet laten, terwijl Jan perfect gelukkig is met één verzamel-CD van Pavarotti en geen behoefte heeft aan opera-bezoek, dan is dat de verantwoordelijkheid van Pieter. Je kan goede argumenten aanvoeren om Pieters keuzes te subsidiëren, maar met gelijkheid zullen ze alleszins niets te maken hebben. Als Pieter zwaar gehandicapt is en nood heeft aan een dure rolstoel, dan eist gelijkheid tussen Jan en Pieter daarentegen wél dat de gemeenschap deze rolstoel betaalt. Dit is een banaal voorbeeld uit een moeilijke discussie die ons van de politieke filosofie rechtstreeks voert naar sociale zekerheid en fiscaliteit. Vermits een ethiek van solidariteit in mijn ogen ook een 'ethiek van de verantwoordelijkheid' is, is ook deze discussie voer voor socialistes.

Verdraagzaamheid

Rawls is een 'liberal', die in 1993 met de publicatie van *Political Liberalism* van de verdediging van een overkoepelend politiek liberalisme een orgelpunt heeft gemaakt van zijn werk. Gezien de betekenis van 'liberaal' in onze politieke traditie kan mijn pleidooi voor socialistische belangstelling dus vreemd klinken. Een 'liberal' in de Amerikaanse betekenis van dat woord is iemand die, primo, een voorstander is van verdraagzaamheid (bijvoorbeeld inzake persvrijheid, persoonlijke opvattingen over geluk, homo-seksualiteit en heteroseksualiteit), en secundo, een verdediger van herverdeling via een uitgebouwde welvaartsstaat. Het liberalisme dat Rawls in 1971 uiteenzette, zou je in Europese termen kunnen omschrijven als 'sociaal-democratie', maar met een radicaler pleidooi voor gelijkheid

dan de meeste Europese sociaal-democratische of socialistische partijen voor lief zouden nemen. Het liberalisme dat de latere Rawls vorm gaf in *Political Liberalism* legt een andere klemtoon: het sluit aan bij het klassieke reformatie-liberalisme dat verdraagzaamheid beklemtoonde als de enige uitweg uit de godsdienstoorlogen.

Tussen de Rawls van 1971 en die van 1993 ligt meer dan één evolutie. Over één van die evoluties wil ik het hier hebben. In de loop van de jaren '80 begon Rawls zich vragen te stellen over de wijze waarop hij pluralisme en verdraagzaamheid verdedigde. Met name maakte hij zich zorgen over de samenhang en de stabiliteit van een moderne samenleving waarin onverzoenlijke tegenstellingen bestaan tussen religieuze en andere opvattingen over wat een 'goed leven' is. Wat hij in 1971 geschreven had over de zelfbestendige stabiliteit van een rechtvaardige samenleving leek hem onvoldoende en zelfs verkeerd.

In *A Theory of Justice* schetst Rawls inderdaad een optimistisch beeld over de stabiliteit van een rechtvaardige samenleving. Zeker, zijn opvatting is veeleisend, maar eenmaal een samenleving beantwoordt aan zijn principes zal ze deze principes bestendigen. Rawls schrijft dat hij zijn rechtvaardigheidsprincipes zo heeft opgebouwd dat de mensen een zin voor rechtvaardigheid ontwikkelen, die hen er toe brengt blijvend steun te verlenen aan instellingen die erop gebaseerd zijn. Het dagelijkse politieke leven in onze welvaartsstaten is minder rooskleurig, en in vergelijking daarmee klinkt dit hoofdstuk uit Rawls' verhaal van 1971 bijzonder aantrekkelijk, hoewel het me niet echt overtuigt om redenen die los staan van Rawls latere zelfkritiek.

Kort samengevat komt Rawls' zelfkritiek hierop neer. Aanvankelijk beklemtoonde hij sterk dat zijn rechtvaardigheidsleer gebaseerd was op een Kantiaanse opvatting over de morele persoonlijkheid van de mens. Weliswaar wenste hij niet heel Kants theorie over te nemen; hij wilde zeker geen universele morele uitspraken doen zoals Kant ze deed, maar beperkte zich tot een morele opvatting die moest passen in het kader van een moderne liberale democratie. Maar toch was de grondslag van zijn rechtvaardigheidsleer één welbepaalde filosofische doctrine, een omvattend

filosofisch liberalisme dat kantiaans van aard was. Wie deze doctrine als onwaar beschouwde, zou Rawls niet kunnen volgen in de afleiding van de twee principes. Precies daarover begon Rawls zich zorgen te maken. Het is immers eigen aan moderne democratieën dat mensen van mening verschillen over filosofische doctrines, zelfs als het heel redelijke mensen zijn die daarover lang en openhartig met elkaar discussiëren. Bovendien zijn sommige van die filosofische meningsverschillen verscheurend, omdat mensen er erg veel belang aan hechten in hun persoonlijk leven. Denk aan debatten over opvoeding van kinderen, over abortus, homoseksualiteit, ... Redelijke mensen kunnen onverzoenlijke standpunten hebben over 'de waarheid'. Met welke argumenten kan je redelijke mensen met verschillende filosofische en religieuze overtuigingen er toe brengen om samen één enkele opvatting over rechtvaardigheid gestalte te geven? Rawls besloot daarom in de loop van de jaren '80 dat zijn rechtvaardigheidstheorie losgekoppeld moest worden van haar kantiaanse grondslagen. Sterker: ze moest losgekoppeld van om het even welke *omvattende* filosofische doctrine. Met 'omvattend' bedoelde hij: een filosofische doctrine die niet alleen uitspraken doet over politieke instellingen, maar ook over de aard van het menselijke geluk en over doelstellingen in het persoonlijk leven. Rawls ontwikkelde daarom de idee van een 'overlappende consensus', dit wil zeggen een consensus over wat de beste politieke basisinstellingen zijn tussen redelijke mensen met uiteenlopende omvattende filosofische doctrines. Die consensus zou liberaal moeten zijn, niet in een 'omvattende' filosofische betekenis van het woord, maar in een beperkte, politieke betekenis. Aan redelijke mensen wordt niet gevraagd hun meningsverschillen te begraven, evenmin wordt gevraagd dat zijzelf geen band leggen tussen hun filosofische doctrine en hun politieke opvatting. Wel vraagt Rawls dat de argumenten in het publieke debat over de wenselijke politieke instellingen, met name op het vlak van de grondwet, vertrekken van deze gemeenschappelijke overlappende consensus en niet vanuit persoonlijke filosofische doctrines, hoe belangrijk die ook zijn in het persoonlijke leven.

Onredelijke doctrines - bijvoorbeeld doctrines die zich niet wensen te onderwerpen aan democratische regels, zoals sommige vormen van integrisme - moeten bestreden worden.

Rawls' artikels die tot deze herziening geleid hebben, zijn herwerkt en gebundeld in *Political Liberalism*. Het is een subtiel boek dat veeleer 'meta'-theoretisch is; een theorie over de aanvaardbaarheid van theorieën in het publieke debat over de grondslagen van de samenleving. Volgens Rawls kan een samenleving niet zonder een publiek gedeelde opvatting over een aantal waarden. Maar omvattende religieuze doctrines kunnen daarvoor niet dienen, omdat ze niet algemeen aanvaard zijn. Het is ook niet mogelijk gebleken om één rationele, seculiere, *omvattende* doctrine te ontwerpen die door iedereen aanvaard wordt als grondslag van de samenleving. Kunnen we een overlappende consensus vinden om de basisinstellingen van onze samenleving op te grondvesten, een consensus die geen enkel redelijk lid van de samenleving dwingt om zijn diepste overtuigingen op te geven? Zullen de waarden in deze overlappende consensus sterk genoeg zijn om stabiele democratieën op te bouwen?

Nogal wat mensen die enthousiast waren over *A Theory of Justice*, vinden die evolutie van Rawls ongelukkig of niet overtuigend. Anderen hebben ze bestempeld als conservatief. Veeleer dan de vraag te stellen wat een ideale samenleving inhield, met name op het vlak van gelijkheid, ging zijn aandacht nu naar de vraag met welke argumenten je de samenhang behoudt in een samenleving die verscheurd wordt door onoplosbare meningsverschillen. Zelfs als we Rawls' poging om de verdraagzaamheid te verankeren in een nieuwe, alles overkoepelende theorie van het

politieke liberalisme niet zo geslaagd vinden (dat is, op dit ogenblik althans, mijn mening), dan nog kan ze ons niet onverschillig laten. Dat is de derde reden waarom Rawls voor ons belangrijk is.

Het belangrijkste politiek-filosofische debat van de voorbije 15 jaar in de Verenigde Staten was overigens dat tussen 'liberals' en 'communitarians'. De 'communitarians', die zowel conservatieven als progressieven in hun rangen tellen, ontlenen hun naam aan 'community', gemeenschap. Ze vonden dat de 'liberals' het belang van de gemeenschap voor het individu verwaarloosden. De manier waarop de 'liberals' een filosofische grondslag zochten voor persoonlijke vrijheid, pluralisme en verdraagzaamheid vonden ze verkeerd of uitzichtloos. Of ze beklemtoonden dat een overheid nooit zo neutraal kan staan tegenover persoonlijke levenskeuzen als de 'liberals' voorhouden. Het werk van Rawls stond daarbij in het brandpunt van hun kritiek, soms expliciet, vaak impliciet, dikwijls met zwakke argumenten ten aanzien van Rawls, maar soms met boeiende, alternatieve inzichten. Wie deze zijde van het hedendaagse debat in de politieke filosofie beter wil begrijpen, kan dus niet om Rawls heen. Overigens is Rawls' evolutie van de jaren '80 ten dele een reactie op sommige kritieken van 'communitarians', misschien meer dan hij het zelf zou toegeven. Of de kloof tussen de Rawls van 1971 en sommige communitarians echt zo diep was en of zijn reactie de goede reactie was, laat ik hier in het midden. Maar je kan, ook in dit debat, niet voorbij aan Rawls als een spilfiguur.

Leeswijzer:

John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.

John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.