

Een kosmopolitische wereldorde als realistische utopie?

Recente Angelsaksische politieke filosofie in het licht van de natiestaat

Ronald Tinnevelt

ABSTRACT

Although hotly debated, the idea of global justice is a relatively new topic within Anglo-Saxon and Continental political philosophy and theory. This paper discusses when and why Anglo-Saxon political theorists became interested in this field of research. The emergence of cosmopolitan norms of justice after the Second World War is one of these reasons. Subsequently, the paper explains some of the basic concepts that are being used within the field and explains why a political philosophical analysis of the ethical significance of boundaries has an added value for political scientists. The paper concludes by elaborating three different themes within the broad debate on global justice: humanitarian aid, global distributive justice, and democratic representation.

Keywords: political philosophy, global justice, cosmopolitanism, sovereignty, transnational democracy

1. Inleiding

Het is verleidelijk om te denken dat politiek-filosofen zich doorheen de eeuwen steeds met dezelfde fundamentele problemen en concepten bezig hebben gehouden. Wat Plato of Aristoteles hoofdbrekens bezorgde in het oude Griekenland, verschilt dan in wezen niet van de problemen waarmee Thomas Hobbes worstelde ten tijde van de godsdienstoorlogen of waarover Hannah Arendt zich na de Tweede Wereldoorlog boog in haar studie van het totalitarisme. In essentie richten zij zich dan allemaal op dezelfde kernvragen van de politieke filosofie, zoals de 'morele

evaluatie van politieke macht' (Gewirth, 1965, 1) of de verdeling van 'materiële goederen en van rechten en vrijheden' (Wolff, 2006, 1).

Het grote voordeel van deze gedachte van 'eeuwige vragen' is niet alleen dat de traditie van het politieke denken daardoor een duidelijke continuïteit laat zien en een streven naar 'tijdloze wijsheid', maar ook dat onze toegang tot de klassiekers van de politiek-filosofische canon vergemakkelijkt wordt. Als denkers als Cicero, Machiavelli of Locke immers op basis van 'universele ideeën' dezelfde vragen en problemen proberen te beantwoorden en dezelfde 'fundamentele concepten' trachten te verduidelijken, kunnen wij hun geschriften lezen alsof ze door een 'tijdgenoot geschreven zijn' (Skinner, 2002, 57).¹

Hoe verleidelijk een niet-historische analyse van politiek-filosofische teksten echter is, toch roept zij ook veel weerstand op. Het historisch contextualisme van de *Cambridge School of Intellectual History* van theoretici als J.G.A. Pocock, Quentin Skinner en John Dunn vormt hier een mooi voorbeeld van. Toegang tot klassieke teksten hebben we volgens Skinner alleen wanneer we weten wat de particuliere intentie van de auteur was, welk specifiek probleem hij wou oplossen en tot welk publiek hij zich richtte. De particulariteit van deze context is zodanig bepalend voor de uitspraken van de auteur, dat we vreselijk naïef zijn wanneer we menen die te kunnen overstijgen (2002, 88).

De gevaren van een niet-historische lezing van wijsgerige teksten liggen volgens Skinner voor de hand. Zo lopen we het risico om onze eigen opvattingen in de teksten van klassieke auteurs te projecteren of naar oplossingen voor problemen te zoeken die in de tijd van deze auteurs helemaal nog niet voorkwamen. Op die manier ontstaat een asymmetrie tussen de "betekenis die een waarnemer in een bepaalde historische periode meent te vinden en de betekenis van de periode zelf" (Skinner, 2002, 73). Zo is het weinig zinvol om in het werk van Aristoteles of Augustinus te zoeken naar het politieke concept van soevereiniteit. Dit concept verwijst immers naar een "specifieke configuratie van het gezag van de staat" (Jackson, 2007, 5) en is daarmee een van de constituerende ideeën van de *moderne* tijd.

Deze discussie tussen 'eeuwige' en 'particuliere vragen' gaat natuurlijk voornamelijk over de juiste methode om politiek-filosofische werken uit het verleden te lezen. Toch heeft zij indirect implicaties voor wie – zoals wij in dit artikel – een overzicht wil geven van recente ontwikkelingen in Angelsaksische politieke filosofie. Als de eerste visie op politieke filosofie klopt, *lijkt* de poging om een relatief korte periode in kaart te brengen weinig zinvol. Politiek-filosofen houden zich immers toch met precies dezelfde vragen en problemen bezig als vroeger? En zelfs als de politieke filosofie al onverhoopt een andere richting inslaat – bijvoorbeeld door zich op nieuwe domeinen te richten – gaat het hier dan om meer dan oude wijn in nieuwe zakken? Passen we dan niet eenvoudigweg traditionele argumenten toe op een nieuwe context en vertellen we in wezen niets nieuws?

De tegenovergestelde visie is echter ook niet zonder problemen. Als historisch contextualisme de doorslag geeft, *lijkt* het moeilijk om in een kort tijdsbestek en in grote lijnen een algemene trend in de hedendaagse politieke filosofie aan te geven. Volgens Skinner bestaan er immers geen eeuwige vragen maar enkel “individuele antwoorden op individuele vragen, en mogelijk net zoveel vragen als er vragenstellers zijn” (2002, 88). Dat zou betekenen dat we een veelheid van vragen, antwoorden en concepten in kaart moeten brengen.

De waarheid ligt gelukkig, zoals zo vaak, in het midden. Als we naar de recente ontwikkelingen binnen de politieke filosofie kijken, dan kunnen we er niet omheen dat – op abstract niveau – wel degelijk soortgelijke vragen aan bod komen als vroeger. De vandaag zo belangrijke vraag naar de legitimatie van politieke macht is er één van. Wanneer de ter dood veroordeelde Socrates uit trouw aan de Atheense wetten Crito’s aanbod afslaat om uit de gevangenis te ontsnappen, gaat het namelijk precies om deze vraag. Dat betekent niet dat we niet grondig naar de context en inzet van Plato’s werk moeten kijken, maar wel dat de particulariteit van de context niet allesbepalend is.

Als we bovendien nauwkeurig naar het werk van hedendaagse politiek-filosofen kijken, dan valt op dat zij zich tegelijkertijd ook met andere problemen bezighouden dan vroeger. We kunnen moeilijk ontkennen dat sociale omstandigheden en gebeurtenissen een sterke invloed hebben op het soort vragen die politiek-filosofen zich stellen en de argumenten die zij gebruiken (Mandle, 2006, 2). Dit is vooral in de afgelopen decennia duidelijk geworden. Politiek-filosofen zijn zich in toenemende mate gaan richten op maatschappelijke problemen en uitdagingen, in het bijzonder op problemen die voortkomen uit “de ecologische crisis; de impact van nieuwe technologieën op de manier waarop we denken over privacy, rechtvaardigheid of de categorie van het menselijke; de gevolgen van nieuwe migratiestromen op concepten als ras, tolerantie en multiculturalisme; de gevolgen van een groeiende ongelijkheid op de wijze waarop we nadenken over vrijheid, gelijkheid, democratie, soevereiniteit of hegemonie” (Dryzek, Honig & Phillips, 2006, 11).

Waarom juist deze uitdagingen en problemen naar voren zijn gekomen, is een moeilijke vraag. In de volgende paragraaf onderzoeken we de redenen die voor een beperkte selectie van deze uitdagingen en problemen gelden. Hier kunnen we volstaan met de algemene opmerking dat dit onder andere te maken heeft met twee ontwikkelingen die onze politiek-economische constellatie en de filosofische reflectie daarop sterk onder druk hebben gezet: (1) globalisering op het vlak van communicatie, techniek, economie, cultuur en recht, en (2) pluralisering van levensvormen, etnische groepen en religies. Beide processen hebben binnen de hedendaagse – vooral Angelsaksische – politieke filosofie tot een hausse van literatuur geleid over vraagstukken van nationalisme, multiculturalisme en mondiale rechtvaardigheid.

Gegeven de omvang van dit artikel kunnen we natuurlijk niet op al deze problemen en uitdagingen ingaan. Maar hoe maken we daaruit een selectie? Over een bredere publieke belangstelling hebben de eerste twee thema's – en de relevante filosofische werken daarover – niet te klagen. De verwoede discussies over het failliet van de multiculturele samenleving, over de islam en de plaats van religie in liberaal-democratische samenlevingen laten dit duidelijk zien. Er gaat geen dag voorbij of er wordt in de media wel gedebatteerd over hoofddoekjes, gemengde scholen of straatterror. Vreemd genoeg kunnen we niet hetzelfde zeggen over het thema van de mondiale rechtvaardigheid. Hoewel er in de afgelopen jaren een groot aantal filosofische teksten verschenen is over wereldarmoede, noodhulp en humanitaire interventie, is de aandacht voor deze werken buiten de politieke filosofie relatief gering.

In dit artikel richten we ons daarom enkel op het politiek-filosofische debat over mondiale rechtvaardigheid. We schetsen de grote lijnen van dit debat en laten zien welke relevantie hierin vervat ligt voor de politiek wetenschap. Een tweede beperking die we ons opleggen, is dat we ons primair op de Angelsaksische traditie binnen de politieke filosofie richten. De reden hiervoor is vrij pragmatisch. Wanneer we de Angelsaksische traditie vergelijken met de continentale, dan zien we dat vooral filosofen uit de eerste traditie zich op deze problemen en uitdagingen hebben gestort.

De opzet van dit artikel is als volgt. We beginnen met een schets van enkele concepten die nodig zijn om een goed inzicht te hebben in het debat over mondiale rechtvaardigheid (2). Daarna bespreken we drie ontwikkelingen die het thema van de mondiale rechtvaardigheid op de kaart hebben gezet en laten we zien welke uitdagingen in deze ontwikkelingen besloten liggen voor de politieke filosofie (3). Vervolgens gaan we na of filosofische reflectie over dit thema een meerwaarde heeft voor de politicologie (4). In de volgende paragrafen komt het eigenlijke debat aan bod aan de hand van drie kernthema's: noodhulp (5), mondiale distributieve rechtvaardigheid (6) en democratische representatie (7). Deze thema's laten in toenemende mate de complexiteit van het mondiale rechtvaardigheidsdebat zien. We sluiten af met enkele algemene opmerkingen (8).

2. Enkele basisconcepten

Voordat we aangeven waarom het thema van de mondiale rechtvaardigheid op de politiek-filosofische agenda is gekomen en wat de grote lijnen van het debat zijn, is het noodzakelijk om eerst een aantal basisconcepten uit het debat kort toe te lichten. Gezamenlijk schetsen deze de algemene lijnen waarlangs we de verschillende posities in het debat later kunnen plaatsen en begrijpen. De overkoepelende term waaronder deze concepten vallen, is 'kosmopolitisme'.

A. *Kosmopolitisme ten aanzien van cultuur en rechtvaardigheid*

Kosmopolitisme – de gedachte dat ieder mens een burger van de wereld is – kent veel verschillende vormen en betekenissen. Een bekend onderscheid is ongetwijfeld dat tussen cultuur en rechtvaardigheid.

Kosmopolitisme met betrekking tot *cultuur* heeft te maken met het feit dat we de identiteit van mensen of hun mogelijkheid om autonoom te handelen niet moeten zien als iets dat bepaald wordt door de particuliere cultuur waartoe zij behoren. Mensen zijn in staat om hun identiteit te vormen op basis van een heterogeniteit aan culturele bronnen (Scheffler, 2001, 112 en 114). Een wereldburger is dan iemand wiens identiteit “gekenmerkt of beïnvloed wordt door verschillende culturen” (Brock, 2009, 8).

Kosmopolitisme ten aanzien van *rechtvaardigheid*, daarentegen, heeft te maken met de reikwijdte van normen en beginselen van rechtvaardigheid. De idee van wereldburgerschap impliceert binnen dit kader dat principes van rechtvaardigheid van toepassing moeten zijn op de wereldgemeenschap als geheel. Hiermee wordt de communitaristische en nationalistische gedachte verworpen dat “normen van rechtvaardigheid primair van toepassing zijn binnen begrensde gemeenschappen die een deelverzameling vormen van de wereldpopulatie” (Scheffler, 2001, 112; vgl. Miller, 1999, 4). Zoals we later zullen zien gaat het hierbij primair om normen van sociale of distributieve rechtvaardigheid. Een kosmopoliet op het vlak van rechtvaardigheid verzet zich dus tegen een sterk ethisch dualisme, waarbij we tegenover landgenoten een uitgebreid systeem van plichten hebben (meestal vallend onder het kopje ‘egalitarisme’) en tegenover vreemden enkel minimale plichten.

B. *Moreel en institutioneel kosmopolitisme*

Naast het onderscheid tussen cultuur en rechtvaardigheid worden nog minstens drie andere distincties gemaakt wanneer het over kosmopolitisme gaat: moreel-institutioneel, sterk-zwak en extreem-gematigd (Tan, 2004, 10-12). Omdat we voor ons betoog voornamelijk de eerste nodig hebben, laten we de andere twee vallen.

Kosmopolitisme als *moraal ideaal* houdt zich onder andere bezig met de rechtvaardigingsbasis van de instituties of praktijken die aan ons als individuen opgelegd worden en mogen worden (Tan, 2004, 10). Denk bijvoorbeeld aan de constitutie, internationale wetgeving, het economisch systeem, internationale instellingen enz. Het gaat hier concreet om de morele overtuigingen op basis waarvan sociale instituties en praktijken “gerechtvaardigd of bekritiseerd kunnen worden” (Beitz, 1994, 124). Zo formuleert de idee van de mensenrechten een normatieve standaard voor het functioneren van staten.

Bij *institutioneel* kosmopolitisme, daarentegen, staat niet de rechtvaardigingsbasis van sociale instituties centraal, maar gaat het om de instituties zelf. Institutioneel kosmopolitisme formuleert de basisgedachte “dat alle politieke eenheden van de wereld onder het gezag van supranationale instanties geplaatst moeten worden” (Beitz, 1994, 124) Dit hoeft echter niet noodzakelijk een wereldstaat te zijn. In principe zijn ook andere politieke ordeningen van de internationale relaties mogelijk, zoals een “netwerk van tamelijk los verenigde regionale lichamen” (Beitz, 1999, 287). Andere alternatieven die we in de literatuur over mondiale democratie tegenkomen zijn: wereldparlement (Marchetti, 2006), wereldrepubliek (Höffe, 1999), mondiale sociale democratie (Held, 2004), democratische netwerken (Gould, 2004), mondiaal binnenlands beleid zonder wereldstaat (Habermas, 2006), consociationele democratie (Moore, 2006), directe deliberatieve polyarchie (Cohen & Sabel, 2003) en kosmopolitieke democratie (Archibugi, 2002).

c. *Gelijke morele status en gelijke behandeling*

Voor de laatste begrippenparen die we onderscheiden, keren we terug naar de idee van moreel kosmopolitisme. Een vaak aangehaalde definitie in dit kader is die van Thomas Pogge. Hij onderscheidt drie elementen die volgens hem door alle moreel-kosmopolitische posities gedeeld worden: “*individualisme*: het primaire object van morele bekommernis zijn *mensen*, of *personen* – in plaats van familieverbanden, etnische, culturele of religieuze groepen, naties, of staten (...) *universaliteit*: de status van primair object van morele bekommernis komt aan *iedere* mens *gelijk* toe en niet slechts aan een deilverzameling daarvan zoals mannen, aristocraten, ariërs, blanken of moslims (...) *algemeenheid*: deze bijzondere status heeft een mondiale reikwijdte. Individuen vormen *voor iedereen* het primaire object van morele bekommernis en niet slechts voor hun landgenoten, voor de mensen die dezelfde religie delen etc.” (2002, 169). Aan ieder individu komt dus een *gelijke morele status* toe, ongeacht tot welke groep mensen hij behoort.

Waar we echter voor moeten waken, is om in deze algemene definitie direct een pleidooi voor egalitarisme of substantiële gelijkheid te zien – een kosmopolitisme ten aanzien van rechtvaardigheid.² Waar het hier in zeer minimale zin om gaat is een negatieve karakterisering van kosmopolitisme als de idee van niet-discriminatie. We mogen mensen niet discrimineren op basis van moreel arbitraire feiten zoals hun taal, religie, cultuur enz. Sommige theoretici stellen echter dat moreel kosmopolitisme niet alleen de negatieve eis van niet-discriminatie inhoudt, maar ook de positieve claim van gelijk respect of gelijke bekommernis. Gegeven deze verschillende interpretatie, is de vraag wat de eis van moreel kosmopolitisme precies betekent. Impliceert gelijke morele status dat mondiale verschillen in rijkdom onrechtvaardig zijn (Brock, 2009, 3)? Volgt uit de idee van gelijke morele status dat

EEN KOSMOPOLITISCHE WERELDORDE ALS REALISTISCHE UTOPIE?

we aan iedereen een gelijke behandeling verschuldigd zijn of mogen we toch nog een ethisch belang toekennen aan de grenzen tussen mensen? Moet ik mijn kinderen met andere woorden op hetzelfde niveau plaatsen als andere kinderen, of heb ik ten aanzien van hen bijzondere plichten die ik niet tegenover de laatste groep heb? Of wanneer we onze aandacht verplaatsen naar het internationale vlak: zijn onze plichten tegenover landgenoten identiek aan die tegenover verre vreemden of mag ik aan medeburgers toch een zekere voorrang verlenen?

Ronald Dworkin maakt in dit kader een interessant onderscheid tussen het principe van gelijk belang ('principle of equal importance') en het principe van weldadigheid ('principle of beneficence'). Het eerste principe stelt dat het belangrijk is dat mensen een succesvol leven kunnen leiden. Het tweede principe stelt dat individuen "een morele plicht hebben om altijd met net zoveel bekommernis voor het lot van alle andere in de wereld te handelen als voor het lot van hun eigen familie en vrienden" (2000, 5). Het punt dat Dworkin wil maken, is dat het principe van gelijk belang weliswaar verenigbaar is met het principe van weldadigheid, maar dat het eerste principe het tweede niet noodzakelijk impliceert. Gelijke morele status hoeft volgens hem dus niet tot gelijke behandeling te leiden. Daarvoor is een extra argument nodig. Wanneer we teruggaan naar de idee van kosmopolitisme ten aanzien van rechtvaardigheid, dan betekent dit dat de reikwijdte van distributieve rechtvaardigheidsnormen voor sommige theoretici universeel is, terwijl anderen dit expliciet ontkennen. Zo stelt Miller dat principes van gelijkheid enkel gelden binnen begrensde gemeenschappen met een duidelijk afgebakend lidmaatschap. Buiten deze context gelden weliswaar nog steeds morele criteria, maar deze zijn minimaal: uitbuiting tussen staten moet voorkomen worden en de meest basale rechten van de mens moeten beschermd worden (Miller, 1999, 4 en 19).

D. *Interactioneel en institutioneel moreel kosmopolitisme*

Een laatste onderscheid dat we willen toelichten, is een tweedeling die Pogge maakt tussen een interactionele en een institutionele variant van moreel kosmopolitisme.³ Hierbij gaat het in essentie om het toepassingsgebied van morele regels. Zoals we hiervoor schreven, heeft moreel kosmopolitisme onder andere te maken met de morele beperkingen die van toepassing zijn op institutionele praktijken en onze betrokkenheid daarin. Moreel kosmopolitisme kan echter ook direct van toepassing zijn op het handelen van actoren (zowel op individueel als op collectief vlak) zelf. In het eerste geval spreken we van *institutioneel moreel kosmopolitisme*, in het tweede geval van *interactioneel moreel kosmopolitisme*.

Pogge probeert het verschil tussen beide varianten scherp te krijgen door twee manieren te onderscheiden waarop we naar de sociale werkelijkheid kijken en een analyse geven van de problematische zaken die daarin gebeuren. Wanneer we

fenomenen in onze samenleving primair zien als het resultaat van het gedrag van individuen en groepen, zullen we bij sociale problemen geneigd zijn om naar de causaal verantwoordelijke interacties te kijken die hieraan ten grondslag liggen. Wie heeft wat gedaan? Wie is waarvoor verantwoordelijk? Zo proberen we de ondervoeding van een kind te herleiden tot de grove nalatigheid van de ouders en de werkloosheid van een vriend tot zijn onvermogen om zich aan te passen aan hiërarchische werksituaties. In dit geval spreken we van een *interactioneel perspectief* op onze sociale wereld en een *interactionele morele analyse* van de problemen die zich daarin voordoen.

Wanneer we dergelijke fenomenen echter niet zien als het resultaat van interacties tussen individuen en groepen, maar van de werking van nationale of internationale structuren – zoals de cultuur, de grondwet, het economisch systeem of het politieke bestel – spreken we van een *institutioneel perspectief* en een *institutionele morele analyse*. De werkloosheid van onze vriend wordt dan niet veroorzaakt door zijn moeilijke karakter maar door de economische crisis. En de ondervoeding van het kind niet door het laakbare gedrag van de ouders maar door een systeem van lage uitkeringen. Kosmopolitisme vormt dan niet een moraal die direct van toepassing is op het handelen van actoren maar een moraal die “belichaamd moet zijn in de instituties en de fundamentele regels van de samenleving, en in de fundamentele regels van de wereldorde” (Shapcott, 2010, 19).

Het onderscheid tussen interactionele en institutionele morele analyse kunnen we op de spits drijven door de vraag te stellen wanneer principes van distributieve rechtvaardigheid op internationaal vlak van toepassing zijn. Is dit enkel wanneer we in een wereld van sterke onderlinge afhankelijkheid (zoals op het gebied van economie of communicatie) leven of ook wanneer er van interdependentie geen sprake is? Een interactionele benadering zal ontkennen dat interdependentie een rol speelt, terwijl een institutionele benadering dit juist zou bevestigen (Caney, 2004, 166). Het zijn de sociale instituties die we delen die maken dat een plicht van distributieve rechtvaardigheid wordt gegenereerd.

Aan het onderscheid tussen interactioneel en institutioneel moreel kosmopolitisme koppelt Pogge nog een tweede onderscheid, namelijk het verschil tussen ethiek en rechtvaardigheid. Omdat een interactionele morele analyse de plichten tussen individuen en groepen centraal stelt, spreekt Pogge van een *ethische* benadering. Bij een institutionele morele analyse draait het rond de idee van *rechtvaardigheid* – de juiste verdeling van hulpbronnen (‘resources’) in de brede zin van het woord (welvaart, rechten, vrijheden, macht enz.). De conclusie die hieruit volgt is dat rechtvaardigheid in de strikte zin van het woord alleen gekoppeld is aan een institutioneel morele analyse van de sociale werkelijkheid. Mondiale rechtvaardigheid heeft dan te maken met de vraag welke instituties op mondiaal vlak leiden tot een gelijkheid van kansen, tot een eerlijke verdeling van rechten en vrijheden enz. (Miller, 2007, 9).

Een dergelijke inperking van het begrip ‘mondiale rechtvaardigheid’ hanteren wij niet. Rechtvaardigheid, zoals Rawls terecht aangeeft, kan op veel zaken van toepassing zijn. Zo spreken we over het rechtvaardige oordeel van een rechter, over rechtvaardige verdragen, over de rechtvaardige houding van personen en zelfs over rechtvaardige oorlogen (Rawls, 2006, 54-55). Rechtvaardigheid hoeft dus niet noodzakelijk van toepassing te zijn op sociale instituties. Wanneer wij daarom over mondiale rechtvaardigheid spreken, vallen hier in brede zin al die thema’s onder die samenhangen met de vraag welke morele of ethische regels binnen een globaliserende wereld van toepassing zijn op het gedrag van individuele en collectieve actoren (dus ook de morele relaties tussen natiestaten) en op de wijze waarop sociale instituties functioneren en moeten functioneren.⁴ Wanneer we specifiek verwijzen naar de verdeling van hulpmiddelen, spreken we over mondiale *distri-butieve* rechtvaardigheid.

3. Hoe verklaren we de opkomst van het thema?

Hiermee hebben we in tamelijk abstracte termen en in een relatief kort bestek een overzicht gegeven van vier centrale begrippenparen in het debat over mondiale rechtvaardigheid. Wat hiermee op het spel staat, is echter nog niet duidelijk. Dit wordt het pas wanneer we weten *waarom* het vraagstuk van de mondiale rechtvaardigheid zo prominent op de politiek-filosofische agenda is gekomen en *welke* vragen en problemen hierbij centraal staan. Laten we met het eerste punt beginnen.

Hoewel de idee van kosmopolitisme teruggaat tot de oude Grieken, valt op dat het thema van de mondiale rechtvaardigheid – in al zijn verschillende facetten – een *relatief* nieuw thema is binnen de politieke filosofie. We benadrukken ‘relatief’ omdat het onzinnig zou zijn te beweren dat er door de eeuwen heen helemaal geen aandacht is geweest voor de moraal van de bovenstatelijke sfeer. Het vraagstuk van de rechtvaardige oorlog – waarvan de traditie teruggaat tot eminente denkers als Augustinus, Thomas van Aquino en Hugo de Groot – is hier een mooi voorbeeld van. Het punt is echter dat een bredere reflectie over de moraal van het internationale domein uitbleef.

Pas in de jaren zeventig van de vorige eeuw zien we langzamerhand een debat ontstaan over de plichten die rijkere landen en hun inwoners hebben tegenover de allerarmsten op wereldvlak, de rechtvaardigheid van internationale economische en politieke structuren, de legitimiteit van internationale instellingen enz. De publicaties van Peter Singer, Charles Beitz, Henry Shue en Onora O’Neill zijn hierbij van groot belang geweest (Jones, 1999, 1). Het zou echter nog tot de jaren negentig duren voordat het debat werkelijk in alle hevigheid ontbrandde. De publicatie van John Rawls, *The Law of Peoples* (1993/1999), speelde hierbij een belangrijke rol.

Rawls probeerde in dit werk immers zijn invloedrijke theorie van rechtvaardigheid uit te breiden naar het internationale vlak.

Maar hoe komt het dat politiek-filosofen het onderwerp van de mondiale rechtvaardigheid pas relatief recent hebben opgepakt? Drie ontwikkelingen zijn in dit kader belangrijk.

Een *eerste* heeft te maken met de lange schaduw van de Koude Oorlog. Veel auteurs wijzen erop dat de ‘strijd’ tussen de twee machtsblokken – vooral voor Anglo-Amerikaanse politiek filosofen – zo’n invloed had dat “andere onderwerpen binnen de internationale relaties er als het ware door verdrongen werden” (Mandle, 2006, 1). Het internationale domein was daarom gedurende lange tijd de sfeer van het politiek realisme. Zeer kort door de bocht kunnen we zeggen dat staten binnen dat paradigma primair gedreven worden door nationale belangen en die belangen definiëren in termen van macht. Pas na het uiteenvallen van het communistische blok ontstond er ruimte voor een liberale interpretatie van de wereldpolitiek en een hernieuwde belangstelling voor Kants vredesschrift (Hutchings, 2010, 3).

De verklarende kracht van deze eerste ontwikkeling is echter beperkt. De val van de Sovjet-Unie laat weliswaar zien waarom er binnen de politieke filosofie meer ruimte ontstond voor andere geluiden en problemen, maar geeft niet aan waarom juist het probleem van de mondiale rechtvaardigheid zo sterk ingang vond in de Angelsaksische traditie. Welke reden was er om specifiek over deze kwestie na te denken? We moeten immers niet vergeten dat de aandacht voor dit onderwerp ook voor de Koude Oorlog al relatief gering was. Tot aan de twintigste eeuw zien we immers dat de intranationale en internationale sfeer als twee duidelijk van elkaar onderscheiden werelden werden beschouwd waartussen nationale overheden de belangrijkste schakel vormden.

Deze tweedeling gaat terug op een zeer bekend beeld van de internationale orde, de Westfaalse vorm van politieke verbeelding. Kenmerkend voor dit beeld zijn drie principes die een grote invloed hebben gehad op de wijze waarop ons politieke landschap zich in het verleden heeft gevormd.⁵ Staten – de primaire bouwblokken van de Westfaalse orde – hebben vaste territoriale grenzen die op hun beurt de grenzen aangeven van politieke autoriteit en rechtsbevoegdheid. Binnen deze territoriale afbakening vormen staten vervolgens de hoogste politieke en juridische autoriteit; ze zijn soeverein. Moderne staten, ten slotte, claimen interne en externe autonomie, en zijn niet onderworpen aan bindend hoger recht. De minimale beschermingsregels die door het internationale recht worden gecreëerd, binden staten enkel voor zover ze daar vrijwillig mee instemmen.

Dit onderscheid bleef echter niet alleen beperkt tot de sfeer van de politiek maar vertaalde zich ook naar een even scherpe scheiding tussen twee domeinen van morele oordeelsvorming (Pogge, 2010, 13-14). De veronderstelling die aan de norm

van soevereiniteit ten grondslag ligt, is immers dat de staten primair voor de belangen van hun eigen burgers opkomen. Waar de nationale sfeer nog gedomineerd kon worden door idealen als individuele vrijheid en gelijkheid, worden deze op internationaal vlak vervangen door nationale belangen (Hutchings, 2010, 78).

Maar wat maakt nu dat het scherpe onderscheid tussen de nationale en de internationale sfeer in vraag wordt gesteld en dat men begint te reflecteren over de vraag of nationale grenzen werkelijk een ethische waarde hebben of misschien juist moreel arbitrair zijn? Een *tweede* – vaak aangehaalde – verklaring is de toenemende *globalisering* van onze wereld. Hoewel het begrip een modewoord is geworden en moeilijk te definiëren valt, willen we globalisering zeer algemeen typeren als een proces van deterritorialisering. Een proces waarbij territoriale grenzen steeds minder belangrijk worden als gevolg van een toenemende mondialisering van productie- en communicatieprocessen, liberalisering van de wereldeconomie, een sterke groei van internationale handel en buitenlandse investeringen, een zekere homogenisering van cultuur enz. (Scholte, 2000, 15-17). Op het internationale toneel verschijnt bijvoorbeeld een grote hoeveelheid van institutionele actoren die zowel direct als indirect een grote invloed hebben op de binnenlandse aangelegenheden van staten – denk aan ngo's, multinationals en organen als de WTO en de EU (Pogge, 2010, 14).

Uit de simpele vaststelling dat de schaal van politieke en sociaaleconomische relaties aanzienlijk is veranderd, kunnen we echter nog niet onmiddellijk afleiden dat er ook een verschuiving optreedt in onze filosofische denkkaders en begrippen. Een *eerste stap* in die richting is de vaststelling dat de afnemende politieke en economische soevereiniteit van staten er ook voor zorgt dat de evidentie ondergraven wordt waarmee we aan nationale grenzen een morele tweedeling koppelen (Pogge, 2010, 14). Als nationale grenzen feitelijk aan macht en belang inboeten, waarom zouden ze dan nog wel hoge muren opwerpen voor morele en politieke theorievorming?

Een *tweede* – hiermee nauw samenhangende – *stap* heeft te maken met bruikbaarheid van onze filosofische concepten en kaders. Als de praktijken veranderen die ons denken lange tijd gevoed en gevormd hebben, ontstaat de vraag of onze 'traditionele' kaders en concepten nog wel de beste gids zijn om onze nieuwe politieke en sociaaleconomische realiteit te begrijpen en te analyseren (Bohman, 2007, 3). Waar het voor Rawls in *A Theory of Justice* (1971) bijvoorbeeld nog weinig problematisch was om een rechtvaardigheidstheorie te formuleren voor een min of meer zelfvoorzienende en gesloten nationale samenleving (2006, 52, 56 en 461), is dat voor onze tijd ondenkbaar geworden. De premisse van een politiek autonome en nationaal homogene gemeenschap is langzamerhand onhoudbaar geworden.

Het proces van globalisering brengt dus de noodzaak mee om een aantal van onze politiek-filosofische kaders en concepten – zoals soevereiniteit, democratie en

rechtvaardigheid – te herzien en na te gaan welke betekenis ze in een getransformeerde wereld kunnen hebben (Held, 2010, x). Tot dezelfde conclusie kunnen we natuurlijk ook via een omgekeerde route komen. Wanneer liberaal-democratische samenlevingen – onder invloed van het proces van globalisering – niet meer volledig in staat zijn om zelfstandig het ideaal van democratische legitimiteit te garanderen, ontstaat de noodzaak om na te gaan hoe we dit ideaal op hogere politieke niveaus kunnen verwezenlijken. Daarom stelt James Bohman dat het veranderen van de “schaal van betekenisvolle sociale relaties” pas belangrijk wordt wanneer “we kunnen aantonen dat deze verandering ook een effect heeft op de haalbaarheid van onze belangrijkste democratische waarden en principes” (2007, 5).

De *derde* ontwikkeling, ten slotte, heeft te maken met bepaalde verschuivingen binnen het internationale recht. Deze verschuivingen tonen niet alleen waarom traditionele denkkaders en concepten opnieuw ‘uitgevonden’ moeten worden, maar geven ook aan welke inhoudelijke norm richtinggevend zal worden voor ons denken over de internationale sfeer. Waar de voornaamste waarden voor de Tweede Wereldoorlog die van stabiliteit en vrede waren, zien we in de periode na de oorlog (als gevolg van de oprichting van de Verenigde Naties, het Nürnbergtribunaal, de internationale wetgeving over mensenrechten, het instellen van het Internationaal Strafhof enz.) een belangrijke verandering plaatsvinden. Ook andere waarden treden nu op de voorgrond, waaronder met name de idee van de fundamentele rechten van het individu (Carter, 2001, 4; Shapcott, 2010, 17; Pogge, 2010, 10). Recent is de *Responsibility to Protect* hiervan een mooi voorbeeld. Hoewel het voorlopig slechts om een norm en niet om wetgeving gaat, zien we dat soevereiniteit wordt gekoppeld aan de verantwoordelijkheid om mensen te beschermen tegen oorlogsmisdaden, etnische zuiveringen enz.

Seyla Benhabib laat deze trend beginnen met de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948) en stelt dat we sindsdien getuigen zijn van een langzame overgang van internationale normen van rechtvaardigheid naar moreel kosmopolitische normen. Waar de eerste soort grotendeels tot stand komt via “verdragsverplichtingen en bilaterale of multilaterale overeenkomsten tussen staten”, zien we dat de tweede soort normen expliciet toekomt “aan individuen als morele en rechtspersonen” (2006, 16).⁶ Zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, impliceert kosmopolitisme een bekommernis om “de gelijke morele status van iedere mens” (Held, 2010, x).

Deze geleidelijke overgang laat een duidelijke spanning of zelfs ‘strijd’ zien tussen een benadering waarbij de soevereine gelijkheid van staten centraal staat (‘statist view’) en een waarbij de vrijheid van individuen primeert (‘cosmopolitan view’).⁷ Niet alleen soevereine staten zijn internationale rechtssubjecten maar ook individuen (Jackson, 2007, 123). Een mooie illustratie van deze spanning is het Handvest van de Verenigde Naties. Waar artikel 2(4) benadrukt dat alle leden de

territoriale integriteit en politieke onafhankelijkheid van staten moeten respecteren, lezen we in de preambule en in artikel 55 dat de fundamentele rechten van de mens universeel geëerbiedigd moeten worden. Deze spanning blijft ook in latere internationale wetgeving bestaan. Zo eist het *Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens* (1950) weliswaar de bescherming van de fundamentele rechten van alle inwoners van de lidstaten, maar dit altijd binnen het kader van de beperkingen van ‘nationale veiligheid’, ‘territoriale integriteit’, ‘openbare veiligheid’ enz. De belangrijke vraag is dan natuurlijk hoe soevereiniteitsaanspraken met kosmopolitische claims verzoend kunnen worden.

Hoever we opgeschoven zijn naar een kosmopolitische wereldorde en welke implicaties dat heeft voor de discussie over mondiale rechtvaardigheid, blijft echter inzet van debat. Hetzelfde kunnen we zeggen over de inschatting van de effecten van globalisering. Zo stellen liberaal-nationalisten als David Miller en Will Kymlicka dat kosmopolitisch democraten veel te pessimistisch zijn wanneer het over de toekomst van nationaal burgerschap in een globaliserende wereld gaat. Kosmopolitisch democraten – zoals David Held, Richard Falk en Daniele Archibugi – overdrijven het effect dat globalisering heeft op de mogelijkheid van staten om hun eigen sociaaleconomisch beleid te voeren en gaan te snel over tot een pleidooi voor vormen van transnationale en supranationale democratie. Volgens Miller en Kymlicka is het daarom wenselijk dat we, in tijden van internationalisering, het belang van de natiestaat niet opgegeven maar juist herbevestigen.

De positie die we in het debat over mondiale rechtvaardigheid innemen, hangt daardoor niet alleen van onze morele opvattingen af – of we kosmopoliet of antikosmopoliet zijn – maar ook van onze inschatting van empirische ontwikkelingen. Een voldoende empirisch geïnformeerde politieke filosofie is dus van groot belang.

Welke algemene conclusie kunnen we nu trekken wanneer we kritisch naar de voorgaande drie redenen kijken? Kort door de bocht kunnen we zeggen dat de politieke filosofie voor een dubbele uitdaging staat. Enerzijds moeten we nagaan of onze traditionele concepten nog wel van toepassing zijn op onze globaliserende wereld. Anderzijds is een algemene reflectie nodig op het ethische belang van territoriale – maar ook van sociale – grenzen. Uit de vaststelling dat mensen in het verleden eigenlijk altijd in “min of meer afgebakende gemeenschappen hebben gewoond” en daaraan een belangrijk ethisch verschil koppelden tussen insiders en outsiders, volgt nog niet dat dit ook moreel juist is (Shapcott, 2010, 2). Vandaar dat reflectie nodig is op de grenzen die we trekken tussen landgenoten en verre vreemden, en tussen volwaardige en niet-volwaardige leden van onze gemeenschap. Van argumenten over rechtvaardigheid – of het daarbij nu gaat om economische herverdeling, bescherming door het recht of culturele erkenning – heeft men veel te lang gedacht dat deze “enkel van toepassing waren op relaties tussen burgers,

alleen onderworpen waren aan debatten binnen nationale publieke sferen en enkel hersteld konden worden door nationale overheden” (Fraser, 2008, 12).

4. Politieke filosofie als Donquichotterie?

Dat er een noodzaak is om over de rechtvaardigheid en rechtvaardiging van grenzen na te denken, betekent echter nog niet dat de politieke filosofie op dit terrein ook iets te bieden heeft aan politicologen. Een eerste reden waarom dit wel dege-lijk het geval is, staat los van het debat over mondiale rechtvaardigheid en heeft te maken met de eigen aard van de politieke filosofie. Met betrekking tot de vraag wat politieke filosofie is, zijn in het verleden verschillende interpretaties gegeven. Een van deze interpretaties zijn we in de inleiding al tegengekomen, namelijk een analyse van het werk en de werkelijke intentie van klassieke denkers. De interpretatie waarop we hier doelen heeft echter te maken met politieke filosofie als *conceptuele analyse*. Politieke filosofie wordt dan gezien als een “proces waarbij de betekenis wordt verhelderd van de termen op basis waarvan politieke argumenten worden gevoerd; termen zoals democratie, vrijheid en rechtvaardigheid” (Miller, 1986, 384). De bijdrage van de politieke filosofie aan de politicologie en de politiek ligt dan op het vlak van het verduidelijken en kritisch reconstrueren van concepten die relevant zijn ten aanzien van het internationale domein.

Maar politieke filosofie is ook een *normatieve* discipline die zich bezighoudt met de juiste ordening van de samenleving, met het voorschrijven van richtlijnen voor publiek handelen, de rechtvaardige verdeling van materiële goederen enz. (Christiano & Christman, 2009, 2; Simon, 2002, 2). Rawls’ theorie van de rechtvaardige samenleving is hiervan een bekend voorbeeld. Politiek-filosofen ontwikkelen met andere woorden een normatief kader waartegen we de werkelijke wereld van de politiek kunnen plaatsen. Waar politiek wordt gezien als ‘de kunst van het mogelijke’, geldt dit niet voor de politieke filosofie. Een groot gedeelte van haar kracht ligt precies in het formuleren van normatieve maatstaven en doelen die we misschien niet als onmiddellijk realiseerbaar zien maar die wel de richting aangeven waar we heen moeten. Het ideaal van een kosmopolitische wereldorde is er een van.

Toch worden politiek-filosofen juist op dit punt sterk bekritiseerd. Vanwege de nadruk op normatieve idealen die niet onmiddellijk of slechts moeilijk in de praktijk te brengen zijn, worden de voorstellen van politiek-filosofen vaak als utopisch, naïef of irrelevant weggezet. Een politiek-filosoof is als de edelman van La Mancha die op de rug van zijn Rosinante windmolens bestormt alsof het gevaarlijke reuzen zijn. Hij hangt met andere woorden een onpraktische, maar vooral onberedeneerde, vorm van idealisme aan. Wat we volgens critici daarentegen nodig hebben is gedegen inzicht in de werkelijke aard van wereldpolitiek en een beter begrip van empirische vragen.

EEN KOSMOPOLITISCHE WERELDORDE ALS REALISTISCHE UTOPIE?

Onze tijd verschilt wat dat betreft niet van het verleden. Met eenzelfde scepticisme werden in de zeventiende en achttiende eeuw immers ook de vredesvoorstellen bekeken van denkers als William Penn, Abbé de Saint-Pierre of Immanuel Kant. Wat bij al deze internationalisten volgens politiek realisten ontbrak, was “een begrip van het brute karakter van het gedrag van groepen, en van de macht van eigenbelang en collectief egoïsme in de relaties tussen groepen. Niet erkennen van de hardnekkige weerstand van groepsegoïsme tegen morele en inclusieve sociale doelen, leidt tot een onrealistische en verwarde vorm van politiek denken” (Niebuhr, 1963, xx). Gezien de egoïstische passies van mensen, de op eigenbelang gerichte motivatie van staten en de anarchistische aard van de internationale orde, is het bijna ondenkbaar dat er ooit op bovenstatelijk niveau rechtvaardige en democratische structuren zullen ontstaan. En zelfs als zou dit wel gebeuren, dan is het onwaarschijnlijk dat overambitieuze filosofische ideeën en idealen hieraan ten grondslag liggen.

Betekent dit dan dat alle pogingen van politiek-filosofen om normatieve criteria op te stellen voor de bovenstatelijke sfeer gedoemd zijn om te mislukken? Deze conclusie kunnen we zeker niet trekken. Ondanks de kracht van de politiek-realistische kritiek moeten we oppassen om politiek-filosofen niet te snel te betichten van zinloze dagdromerijen. Zo hebben we hiervoor immers drie ontwikkelingen beschreven die het politiek-realistische wereldbeeld in vraag stellen en die de noodzaak aantonen om over mondiale rechtvaardigheid na te denken. Los daarvan moeten we ons realiseren dat utopische ideeën wel degelijk een grote invloed hebben gehad op de wereldpolitiek: soms ten goede, soms ten kwade. Terugkijkend naar vroegere voorstellen voor een nieuwe internationale politieke orde, maant Archibugi ons aan om niet te vergeten dat de “geschriften van Hugo de Groot en Émeric Crucé ten grondslag lagen aan sommige van de ideeën die in Westfalen goedgekeurd werden; dat Saint-Pierre fysiek aanwezig was bij de poorten van Utrecht; dat president Wilson goed bekend was met de vredesvoorstellen van William Penn en William Ladd; en dat Hans Kelsen – lang voordat overheden instemden met de oprichting van de Verenigde Naties – ontwerpen voor een nieuw statuut van de Volkenbond voorbereidde en liet circuleren” (1998, 199). Ideeën kunnen dus wel degelijk een grote kracht in zich dragen.

Maar ideeën hebben ook een lange adem. Soms is het verstrijken van tijd voldoende om utopische voorstellen meer realistisch te maken. Wat vroeger ondenkbaar was, hoeft het nu niet meer te zijn (Goodin, 2007, 204). Wie had ten tijde van Penns *Essay towards the Present and Future Peace of Europe* (1693) immers kunnen verwachten dat zijn plannen voor een Europees bondgenootschap ooit realiteit zouden worden? Of wie had ten tijde van Kants *Zum Ewigen Frieden* (1795) kunnen denken dat zijn pleidooi voor een federalisme van vrije staten minder dan 200 jaar later ‘verwezenlijkt’ zou worden in de vorm van de Verenigde Naties? Het formuleren van utopische ideeën is dus niet zo problematisch als politiek-realist

claimen. Wel is het belangrijk om kritisch te kijken naar de aard of het karakter van deze ideeën. Zij moeten niet te ver van de werkelijkheid af staan of onmenselijke offers vragen. Ze moeten in zekere zin realistisch zijn.

Toch is de idee van realistisch-utopische ideeën niet evident. Voor wie vertrouwd is met de traditie van het politiek-realisme lijkt dit een problematische poging om twee uitersten met elkaar te verbinden. Formuleren utopisten en realisten immers geen duidelijk tegengestelde visies op politieke problemen? Op basis van het voorgaande kunnen we zeggen dat dit niet noodzakelijk het geval is. Utopische ideeën zijn niet per se onpraktisch en onberedeneerd. Daar komt bij dat politiek-realisten ook zelf niet altijd in een sterke tegenstelling tussen utopisme en realisme geloven. Ondanks het feit bijvoorbeeld dat E.H. Carr in *The Twenty Years' Crisis* (1939) utopisme en realisme tegenover elkaar zet, probeert hij toch een compromis te vinden tussen politieke macht en morele waarden (Rawls, 1999, 6; Boucher, 2006, 20-21).

Maar hoe zien realistisch-utopische ideeën eruit? Rousseaus openingszin in *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762) wordt in deze context vaak aangehaald: "Ik wil onderzoeken of er in de burgerlijke orde een rechtmatige en betrouwbare grondregel van overheidsgezag kan bestaan, wanneer ik de mensen neem zoals ze zijn en de wetten zoals ze kunnen zijn" (1988, 43). Volgens Rawls – die deze gedachte in *The Law of Peoples* oppakt om een 'realistische utopie' te schetsen van een min of meer rechtvaardige internationale gemeenschap – verwijst "mensen zoals ze zijn" naar de "morele en psychologische aard van mensen en de manier waarop deze aard binnen het kader van sociale en politieke instellingen werkt" terwijl "wetten zoals ze kunnen zijn" naar wetten verwijst zoals die zouden moeten zijn (Rawls, 1999, 7). Politieke filosofie is volgens Rawls dan "realistisch utopisch wanneer zij de grenzen oprekt van hetgeen normaal gezien als praktisch politiek haalbaar wordt gezien" (1999, 6). Dat deze grenzen niet vastliggen, komt duidelijker naar voren bij morele zaken. Op moreel vlak zijn de grenzen van het mogelijke namelijk "minder strikt dan wij denken: het zijn onze eigen zwakheden, onze gebreken, onze vooroordelen die ze vaster aantrekken. Wie kleinzielig is gelooft niet in grote persoonlijkheden: eerloze slaven glimlachen spottend bij het woord vrijheid" (Rousseau, 1988, 123). Tot op zekere hoogte geldt hetzelfde voor beperkingen op economisch, sociaal of psychologisch vlak (Goodin, 2007, 203).

Hiermee komen we bij de moeilijke relatie tussen normatieve politieke filosofie aan de ene kant en de feiten van het politieke leven aan de andere kant. Als de politieke filosofie tot taak heeft om "principes te identificeren en te rechtvaardigen die ons politiek moeten leiden", moeten we bij de vervulling van die taak dan rekening houden met "wat we weten over de mens en de menselijke samenleving" (Miller, 2008, 29)? Traditioneel gezien zullen veel politiek-filosofen dit echter ontkennen. Politieke filosofie is voor hen primair een "zuiver speculatieve activiteit (...) die als doel heeft om de ideale staat of de ideale samenleving te schetsen" (Miller, 2008, 30). Filosofie is abstract denken en staat los van feiten. Empirische vragen of be-

perkingen komen binnen dit kader pas aan bod wanneer filosofische principes toegepast moeten worden op concrete situaties. Voor de hand liggende voorbeelden zijn *De Staat* van Plato en *De kritiek van de zuivere rede* (1781) van Kant.

Het grote nadeel van deze benadering is dat politiek-filosofische principes dan volkomen losstaan van de samenleving waarop ze van toepassing zijn en geen rekening houden met de problemen waarmee mensen geconfronteerd worden binnen hun – verre van rechtvaardige – samenlevingen (Miller, 2008, 30). Vandaar dat Miller van een *Starship Enterprise*-benadering van politieke filosofie spreekt. Tijdens hun reis door de onmetelijke ruimte denken Kirk en zijn bemanning na over de levensvormen die ze op hun reis kunnen tegenkomen en over de fundamentele principes die voor al deze beschavingen van toepassing zijn (Miller, 2008, 31).

Gelukkig zijn er sinds Aristoteles ook veel politiek-filosofen die sterk benadrukken dat we “binnen de grenzen van het mogelijke moeten werken” (Dryzek, Honig & Philips, 2006, 10). Politieke filosofie is dan niet het identificeren en rechtvaardigen van feitonafhankelijke principes maar van principes die van toepassing zijn op een bepaalde context en een zeker praktisch belang nastreven voor burgers en politici. Algemene feiten over mens, samenleving of types van samenlevingen hebben dan wel een invloed op de geldigheid en inhoud van principes. Om in de sfeer van *Starship Enterprise* te blijven, spreekt Miller over een politieke filosofie voor aardbewoners.

Een van de bekendste filosofen binnen deze benadering is ongetwijfeld Rawls. De partijen die in *A Theory of Justice* een keuze moeten maken voor de beginselen van rechtvaardigheid hebben weliswaar geen kennis van particuliere feiten over hun persoonlijke omstandigheden – of ze man of vrouw zijn, dom of slim, rijk of arm – of van de particuliere omstandigheden van hun eigen samenleving (2006, 169) maar ze hebben wel kennis van de algemene feiten over de menselijke samenleving. “Zij begrijpen politieke aangelegenheden en de beginselen van de economische theorie; zij kennen de basis van sociale organisatie en de wetten van de menselijke psychologie. De partijen worden zelfs verondersteld alle algemene gegevens te kennen die invloed hebben op de keuze van de rechtvaardigheidsbeginselen” (Rawls, 2006, 169). Op deze manier hebben zij in ieder geval een beeld van hoe liberale samenlevingen in elkaar zitten en kunnen ze een beter gefundeerde beslissing nemen over de principes die op dit type van samenleving van toepassing zijn.

Hoeveel en welke empirische feiten en beperkingen een politiek-filosoof meeneemt, hangt echter af van zijn visie op de politieke filosofie. Een politiek-filosoof die in navolging van Rawls tot abstracte beginselen van rechtvaardigheid wil komen, zal zich tot enkele algemene feiten beperken. Hoe sterker een politiek-filosoof zijn rol echter definieert in termen van beleidsanalyse en het formuleren van praktische richtlijnen voor politici, hoe meer concrete feiten zijn analyse zullen staven en hoe sterker hij gebonden zal zijn aan de voorwaarde van politieke haalbaarheid.

Net zoals voor de politicus zelf, zullen deze grenzen grotendeels gedefinieerd worden in termen van de publieke opinie (Swift & White, 2008, 52).

De algemene conclusie die we hieruit kunnen trekken, is dat het voor een politiek-filosoof wel degelijk mogelijk is om een realistisch beeld te schetsen van legitieme internationale structuren of van een kosmopolitische wereldorde. En op dit punt kan een belangrijke bijdrage geleverd worden aan de politieke wetenschappen als geheel. Het streven naar realisme draagt echter wel een gevaar in zich. Hoe sterker een politiek-filosoof zich op de particuliere omstandigheden van mens en samenleving richt, hoe groter het risico dat zijn principes ingekapseld worden door een te conservatieve inschatting van “de grenzen van het mogelijke” (Miller, 2008, 30). Dit risico neemt toe naarmate we minder weten over de context waarvoor we principes proberen te ontwikkelen of wanneer er meer op het spel staat. In dat geval zijn we sneller geneigd om op ‘safe’ te spelen en onze principes aan te passen aan wat op korte termijn minimaal haalbaar is. Gegeven de aard van de internationale relaties en de problemen die zich op dit niveau voordoen, is het gevaar van een te behoedzame en behoudende inschatting op dit vlak veel groter dan op nationaal vlak. Vandaar dat het zo belangrijk is om een gezond midden te vinden tussen realisme en idealisme.

5. De ethiek van liefdadigheid

Hoe ver staan we nu na deze vier paragrafen? We hebben gezien: (a) waarom het vraagstuk van de mondiale rechtvaardigheid op de politiek-filosofische agenda is gekomen, (b) welke basisconcepten in dit debat een rol spelen en (c) dat filosofen op dit terrein wel degelijk iets aan politicologen te bieden hebben. We hebben echter nog niet gezien welke vragen en problemen in dit debat centraal staan. Vanwege de ons ter beschikking staande ruimte kunnen we hieruit vanzelfsprekend enkel een selectie maken en binnen deze selectie enkel ingaan op de belangrijkste auteurs en posities.

Wat vaak als een van de meest dringende – en vaak ook meest zichtbare – problemen binnen het debat over mondiale rechtvaardigheid wordt beschouwd, is het extreme lijden dat ontstaat als gevolg van grootschalige natuurrampen. Denk aan de overstromingen in Pakistan en Bangladesh of de aardbeving en cholera-epidemie in Haïti. De gepaste reactie op deze situaties van onmiddellijke en extreme menselijke nood is volgens velen die van humanitaire hulp. In tegenstelling tot ontwikkelingshulp gaat het bij dit type hulp niet om het wegnemen van systemische vormen van armoede maar om het lenigen van directe nood.

Om dergelijke hulp te financieren worden we aangesproken om geld te geven – veel geld. Om ons zoveel mogelijk te laten geven, spelen televisieacties vaak direct in op ons gevoel van medelijden. De ontheemden in de straten van Port-au-Prince en de uitgemergelde kinderen in Niger zijn immers mensen zoals wij. Het zijn mensen die gewond zijn, verhongeren, lijden of doodgaan. Hoe intensiever we worden blootgesteld aan het lijden van anderen, hoe sneller we geneigd zijn om geld over te maken. Maar waarom zouden we dat *moeten* doen? Zijn we de slachtoffers van natuurrampen werkelijk iets verschuldigd? Het gaat hier immers om een vorm van lijden waar wij geen enkele hand in gehad hebben.

Hiermee komen we op een van de basisvragen die ten grondslag liggen aan het probleem van wereldarmoede. Zijn wij – burgers van welvarende landen – eigenlijk wel iets verschuldigd aan de allerarmsten op wereldvlak? En, zo ja, wat dan⁸? Als we naar de huidige praktijk van humanitaire hulp of noodhulp kijken, dan lijkt dat niet zo te zijn. Pogge typeert deze praktijk op basis van drie elementen “(1) we zijn in staat om extreme armoede en de honger en ziektes die daarmee gepaard gaan, te verminderen tegen een relatief lage kostprijs, (2) wij zijn ook bereid om een klein deel van ons nationaal inkomen af te staan ten voordele van zo’n vermindering, maar (3) we zijn noch juridisch, noch moreel verplicht om ook maar enig gewicht aan deze doelstelling toe te kennen” (2005, 59).

Het is deze laatste veronderstelling waartegen veel filosofen zich in de laatste decennia zijn gaan verzetten. Het opheffen van extreme armoede is volgens hen geen kwestie van *liefdadigheid* maar van morele *plicht*. Het verschil tussen beide is belangrijk. Wanneer we het steunen van goede doelen enkel als een kwestie van liefdadigheid zien, is er sprake van een ‘morele’ asymmetrie. Het geven van geld vormt dan iets goeds, maar het tegenovergestelde is niet waar. We worden niet met de nek aangekeken wanneer we geen geld aan goede doelen schenken. Zodra we het steunen van goede doelen echter als een zaak van morele plicht zien, wordt deze asymmetrie opgeheven. Geven is goed, niet geven is slecht.

Binnen het debat over mondiale rechtvaardigheid worden verschillende argumentatieve strategieën gebruikt om aan te tonen dat noodhulp een morele plicht is. Denk bijvoorbeeld aan de utilitaire rechtvaardiging van Peter Singer, de deontologische benadering van Onora O’Neill of de op mensenrechten gebaseerde strategie van Henry Shue. Van deze drie heeft het werk van Singer waarschijnlijk de meeste aandacht gekregen. Om een schets te geven van een paar van de problemen en vragen die binnen het debat rond ‘liefdadigheid of plicht’ een rol spelen, gaan we kort in op zijn werk.

Singer begint met een eenvoudige veronderstelling die slechts weinigen zullen ontkennen, namelijk dat “lijden en dood als gevolg van een tekort aan voedsel, onderdak en medische zorg, slecht zijn” (2000, 146-147). De achterliggende gedachte hierbij is echter niet alleen die van *universaliteit* maar ook die van *algemeenheid*. Ik kan namelijk best vinden dat het slecht is wanneer mensen lijden door een te-

kort aan voedsel. Maar wanneer ik sommige groepen van mensen minderwaardig acht, kan dat betekenen dat ik hen niet zal helpen als ze in nood zijn. Wanneer we terugkeren naar de basisconcepten van paragraaf 2, kunnen we zeggen dat Singer hier een vorm van *moreel kosmopolitisme* poneert – een kind dat hier van de honger omkomt is niet minder erg dan een kind dat in Sierra Leone sterft. Wel kan de eerste situatie ons harder treffen dan de tweede.

Uit deze eerste veronderstelling volgt natuurlijk nog niet dat we ook een plicht hebben om iets aan extreme armoede te doen. Daarom introduceert Singer nog een tweede premisse, het *principe van opoffering*: “als het in ons vermogen ligt om iets slechts te voorkomen zonder daarvoor iets van vergelijkbaar moreel belang op te offeren, zijn we moreel verplicht dat te doen” (2000,146-147). Op het eerste gezicht lijkt deze tweede premisse even plausibel als de eerste. Bovendien gaat er een grote intuïtieve overtuigingskracht vanuit. Als we tegen geringe kosten voor onszelf een kind uit Afrika of Azië kunnen helpen dat van de honger dreigt om te komen, dan twijfelen we er toch niet aan dat we dat *moeten* doen? Het leven van een kind is toch van onschatbare waarde? Singer bevestigt deze eerste indruk door te schrijven dat we geen morele helden hoeven te zijn of bovenmenselijke handelingen hoeven te verrichten om het leven van een mens te redden. Het glas frisdrank dat je eventueel drinkt terwijl je deze tekst leest, laat volgens Singer zien dat je geld aan zaken besteedt die je eigenlijk helemaal niet nodig hebt. We hebben immers toch een kraan waaruit drinkbaar water komt (2009, xi)?

Wie echter nauwkeurig naar het principe van opoffering kijkt, ziet dat deze helemaal niet zo oncontroversieel is als we denken. De toevoeging ‘vergelijkbaar moreel belang’ geeft aan dat we net zo lang geld aan goede doelen moeten geven totdat het gevaar dreigt dat wij of onze naasten onder het bestaansminimum duiken. Een morele plicht om iets aan het probleem van wereldarmoede te doen, kan ons dus overvragen. Daarnaast is er nog een tweede probleem. Als we alles moeten geven wat we niet nodig hebben om een minimaal fatsoenlijk leven te leiden, vervreemden we dan niet van onszelf? Wie wij als mens zijn wordt namelijk bepaald door de verlangens en overtuigingen die we hebben, de relaties die we aangaan, de richting die we in het leven uit willen enz. Sommige van deze zaken hebben enkel een relatieve waarde, andere zijn constitutief voor wie wij als mens zijn. Als we deze laatste dingen moeten opgeven omdat we onder de schaduw van het opofferingsprincipe leven, hebben we dan nog wel een *eigen* leven?

Hiermee stoten we op een belangrijk probleem in het debat over ‘liefdadigheid of plicht’. Stel dat we al kunnen vaststellen dat er sprake is van een plicht, hoe veeleisend is deze dan? Wat kan van ons als welvarende burgers gevraagd worden? En hoe zorgen we ervoor dat we deze plicht ook werkelijk kunnen dragen? Singer is slechts in beperkte mate gevoelig voor deze problematiek. Om zijn doelpubliek niet af te schrikken, verdedigt hij om instrumentele redenen ook een gematigde versie van zijn opofferingsprincipe: “als het in ons vermogen ligt om iets slechts

te voorkomen zonder daarvoor iets van morele betekenis op te offeren, zijn we moreel verplicht dat te doen” (2000, 150) Door de zinsnede ‘iets van vergelijkbaar moreel belang’ te vervangen door ‘iets van morele betekenis’, probeert hij ruimte te creëren voor de welvarende westerling om – binnen grenzen – toch zijn eigen levensprojecten te vervullen.

Wanneer we echter goed naar de gematigde versie kijken, zien we dat ook hier het gevaar van overvragen dreigt en daarmee ook het probleem van de vervreemding opnieuw opduikt. Op het eerste gezicht is het grote voordeel van de gematigde versie dat deze een veel kleiner offer van ons vraagt. Zo hoeft ik het geld dat ik heb gespaard om mijn kinderen een goede opleiding te geven niet noodzakelijk af te staan. Dit voordeel valt echter weg wanneer we weten dat er tientallen miljoenen mensen in extreme armoede leven en tientallen goede doelen zijn die wekelijks om geld vragen. De kosten voor het redden van de eerste persoon zijn op zich laag, hetzelfde geldt wanneer we enkel naar de tweede, de derde en de vierde persoon kijken. Maar wanneer we al deze kosten bij elkaar optellen, komen we toch weer op het niveau van het bestaansminimum uit.

Er is echter nog een tweede probleem verbonden met Singers analyse – een probleem dat bij uitbreiding voor al die theoretici geldt die zich enkel op het probleem van noodhulp richten en daarbij gebruikmaken van een vrij beperkte interactionele benadering. Dat Singer binnen het kader van moreel interactioneel kosmopolitisme valt, zal duidelijk zijn. De belangrijkste vraag voor hem is immers wat jij en ik moeten doen voor mensen die in nood verkeren of in extreme armoede leven. Moet ik twee procent van mijn inkomen afstaan, tien procent of moet ik alles weggeven wat ik niet nodig heb om een minimaal fatsoenlijk leven te leiden?

Hoewel Singer niet ontkent dat er meer nodig is dan alleen noodhulp om het probleem van wereldarmoede op te lossen, heeft zijn benadering toch twee belangrijke tekortkomingen. Op de *eerste* plaats houdt hij geen rekening met de oorzaken van wereldarmoede of met de relatieve effectiviteit van hulpmaatregelen (Crocker, 2008, 8). Singers opofferingsprincipe is er primair een van medemenselijkheid. Het vraagt concreet van de inwoners van de rijkere landen dat ze hulp bieden om een einde te maken aan lijden en sterfte als gevolg van een tekort aan voedsel, onderdak en medische zorg. Humanitaire hulp heeft hiermee dus een apolitiek karakter.

De vraag naar de oorzaak van extreme armoede kunnen we echter niet links laten liggen. Armoede heeft immers vaak niet alleen te maken met ongunstige natuurlijke omstandigheden maar ook met verkeerde politieke keuzes, corrupte politieke structuren, handelsbarrières, de nasleep van kolonialisme, onrechtvaardige mondiale structuur, enz. Wie vindt dat noodhulp een plicht is, zal hiermee rekening moeten houden. Je kunt wel vijftig euro geven voor de medische zorg voor kinderen die door diarree en vochtverlies dreigen te sterven, maar als zij de ochtend erna weer van hetzelfde verontreinigde water drinken, verandert er niets

(Appiah, 2006, 167; Miller, 2007, 235-236). Hiermee stoten we tegelijk ook op het *tweede* probleem. Als extreme armoede gedeeltelijk een “economisch en politiek geconstitueerd fenomeen” (Hutchings, 2010, 85) is, moet noodhulp altijd onderdeel zijn van een veel complexere theorie van rechtvaardigheid – een waarbij ook de ongelijkheid op wereldvlak centraal staat.

6. Mondiale ongelijkheid en distributieve rechtvaardigheid

Over de vraag of ongelijkheid op wereldvlak in de afgelopen decennia gegroeid of juist afgenomen is, valt veel te zeggen. Wanneer we de inleiding van het laatste jaar-rapport van het *Verenigde Naties Ontwikkelingsprogramma* bekijken, zien we een interessante mix van optimisme en realisme. De afgelopen twintig jaar laten weliswaar veel vooruitgang zien ten aanzien van de menselijke ontwikkeling – zo leven de meeste mensen langer en zijn ze gezonder dan vroeger – maar tegelijkertijd is de ongelijkheid binnen en tussen landen toegenomen (UNDP, 2010, 1) We hoeven maar een snelle blik te werpen op de statistische tabellen om te zien dat er nog steeds van grote ongelijkheid sprake is. Zo is de gemiddelde levensverwachting in Nederland ongeveer 80 jaar en het bruto nationaal product per hoofd van de bevolking 40.658 dollar, terwijl voor de inwoners van Niger een gemiddelde levensverwachting van 52 jaar geldt en een bnp per hoofd van de bevolking van 675 dollar.

Kijken we daarentegen naar de Wereld Ontwikkelingsrapporten van de *Wereldbank*, dan lezen we dat de ongelijkheid op wereldvlak in de afgelopen decennia juist is afgenomen. Of deze conclusie werkelijk klopt, hangt natuurlijk af van de vraag hoe we armoede meten en operationaliseren. Waar leggen we de armoedegrens: bij 1 dollar per dag, bij 2 dollar of gaan we voor een heel andere maatstaf? Juist daarover bestaat nog steeds discussie. Zo hebben Thomas Pogge en Sanjay Reddy zich in de afgelopen jaren zeer kritisch uitgelaten over de armoede-indicatoren van de Wereldbank (2006, 2009, 2010). Op dit vlak kan ‘politieke filosofie als conceptuele analyse’ een belangrijke rol spelen.

Ongeacht of we stellen dat ongelijkheid is afgenomen of juist is toegenomen, en ongeacht hoe we armoede meten, een ding blijft zeker: op wereldvlak zijn er tussen landen nog steeds enorme verschillen in welvaart, levensverwachting enz. Het toevallige feit waar we geboren worden heeft nog steeds een onmiskenbaar effect op de kansen die we in het leven hebben. De levensvooruitzichten van een kind dat in Nederland geboren wordt zijn simpelweg veel rooskleuriger dan die van een kind uit Niger. In zeer algemene zin is het dus niet moeilijk om vast te stellen dat er van grote wereldongelijkheid sprake is. Veel ingewikkelder is het echter

om vast te stellen of en, zo ja, welke verplichtingen hieruit voortvloeien voor de welvarende landen. Als Niger een provincie van Nederland was geweest in plaats van een onafhankelijk staat, zouden we deze situatie dan sneller als fundamenteel onrechtvaardig beschouwen en om een herverdeling van welvaart vragen, dan we nu doen? Psychologisch gezien zouden veel mensen dit beamen. Maar de vraag is of de politieke scheiding van deze twee landen ook een moreel verschil mag uitmaken (Miller, 1999, 287)⁹?

Binnen het debat over mondiale rechtvaardigheid wordt zeer verschillend op deze vraag gereageerd. Om de zaak niet moeilijker dan nodig te maken, onderscheiden we twee algemene typen van antwoorden. Hiermee pretenderen we niet de complexiteit van het debat over mondiale distributieve rechtvaardigheid in kaart te brengen, maar wel dat we een algemeen idee geven van wat er op het spel staat. Deze twee typen van antwoorden komen overeen met het onderscheid tussen een *interactionele* en een *institutionele* morele analyse (zie 2, D). Inzet van het onderscheid is de vraag naar kosmopolitisme ten aanzien van *rechtvaardigheid* (zie 2, A): impliceert een gelijke morele status ook een *gelijke behandeling* (zie 2, C)?

Theoretici die de eerste categorie van analyse aanhangen, zien het probleem van mondiale ongelijkheid vaak als een combinatie van falende nationale structuren en onrechtvaardige relaties *tussen* staten (collectieve actoren). Zo stelt Amartya Sen in zijn werk herhaaldelijk dat “geen grote hongersnood zich ooit heeft voorgedaan in een goed functionerende democratie met periodieke verkiezingen, oppositiepartijen, vrijheid van meningsuiting en relatief vrije media” (2009, 342). Dit is zelfs het geval wanneer het om een relatief arm land met een ongunstige voedselsituatie gaat. We zien echter dat naast nationale factoren ook onrechtvaardige internationale relaties een rol spelen. Zo misbruiken staten hun dominante internationale machtspositie om de prijs van goederen of natuurlijke hulpbronnen beneden die van de markt te houden of om oneerlijke bilaterale akkoorden af te sluiten.

Deze interactionele analyse van mondiale ongelijkheid resulteert vaak in een theorie van *internationale* rechtvaardigheid waarbij ontwikkelingslanden bijgegaan of verplicht worden om min of meer rechtvaardige en autonome nationale structuren te creëren (zodat ze op die manier zelf de basisrechten van hun burgers kunnen garanderen) en waarbij de relaties tussen staten aan criteria van rechtvaardigheid worden getoetst. Rawls' *The Law of Peoples* is hiervan het bekendste voorbeeld. Maar daarnaast kunnen we ook *National Responsibility and Global Justice* (2007) van Miller noemen.

Tegenover dit type van antwoord staan auteurs die voor een institutionele analyse op mondiaal vlak pleiten. Zij wijzen vaak op de fundamentele invloed van onrechtvaardige internationale structuren op de levenskansen van burgers en op het aandeel van de rijkere landen in de wijze waarop deze structuren functioneren en gecreëerd zijn. Rijke landen zijn – als gevolg van het beleid dat ze voeren en de internationale orde die ze aan de arme landen opleggen – medeverantwoordelijk

voor wereldwijde armoede. Ze hebben daarom niet alleen de plicht om armoede te bestrijden, maar ze moeten de bestaande mondiale orde ook hervormen. Zo moet de Wereldhandelsorganisatie (WTO) onrechtvaardige handelsbarrières wegnemen, de Internationale Arbeidsorganisatie (IAO) bindende afspraken maken over menswaardige werkomstandigheden en de Wereldgezondheidsorganisatie (WGO) richtlijnen opstellen voor betaalbare medicijnen (Pogge, 2002, 2010).

Wat het debat over mondiale ongelijkheid zo interessant maakt, is dat dezelfde auteurs die ten aanzien van de internationale sfeer voor een interactionele analyse pleiten vaak felle voorvechters zijn van een institutionele analyse voor het nationale domein. De idee van distributieve rechtvaardigheid – waarbij we in brede zin kijken naar de “verdeling van de voor- en nadelen van economische activiteiten tussen de verschillende leden van een samenleving” (Lamont & Favor, 2008) – is voor hen weliswaar een belangrijk ideaal, maar het is niet of voorlopig niet van toepassing op de bovenstatelijke sfeer. Op dat niveau zijn niet de *relatieve* verschillen tussen mensen van belang (hoe mensen zich tegenover elkaar verhouden in het licht van de verdeling van de voorgenoemde voor- en nadelen), maar enkel de *absolute* verschillen (vaak uitgedrukt in termen van minimale basisrechten).

Neem als voorbeeld de idee van gelijke beloning. Auteurs die de idee van distributieve rechtvaardigheid beperken tot de nationale context zullen stellen dat mensen in Nederland voor hetzelfde werk dezelfde beloning moeten krijgen als hun collega's. Het maakt daarbij niet uit of ze oorspronkelijk uit India of Nigeria komen. Deze auteurs zullen echter ontkennen dat dit ook voor werknemers in India of Nigeria zelf geldt. Een Nigeriaanse loodgieter hoeft – relatief gezien – niet dezelfde beloning te krijgen als een Nederlandse loodgieter.

Miller probeert dit verschil tussen vergelijkende en niet-vergelijkende principes duidelijk te maken aan de hand van het onderscheid tussen ‘ongelijkheid’ en ‘absolute deprivatie’. Stel dat ik 2000 euro bezit en u maar 3. Is deze situatie oneerlijk? We zouden ‘ja’ kunnen zeggen omdat we ongelijkheid als zodanig verkeerd vinden. Maar we zouden ook ‘ja’ kunnen zeggen omdat 3 euro misschien onvoldoende is om in uw basislevensbehoeften te voorzien. Voor 3 euro kunt u zich geen onderdak of medicijnen veroorloven. Stel dat we dit onderscheid toepassen op de hiervoor vermelde verschillen tussen Nederland en Niger, wat is dan hetgeen ons aan de bestaande situatie stoort? Dat er van ongelijkheid sprake is of van deprivatie? Volgens Miller gaat het primair om deprivatie. Om zijn stelling te onderbouwen, zou hij het voorbeeld van Nederland en Tsjechië kunnen noemen. Het bnp per hoofd van de bevolking ligt in Tsjechië op ongeveer de helft van dat van Nederland. Vinden we dit verschil onrechtvaardig? Moeten we welvaart overhevelen? We zijn snel geneigd om ‘nee’ te antwoorden, omdat de gemiddelde Tsjech een leven leidt dat redelijk bevredigend is, ook al is het niet zo welvarend als dat van ons. Miller trekt daarom de conclusie dat zolang er geen sprake is van absolute deprivatie, ongelijkheid moreel gezien weinig betekenis heeft.

De interessante vraag op dit punt is natuurlijk – en daar gaat een belangrijk deel van het debat over – waarom deze auteurs principes van sociale of distributieve rechtvaardigheid beperken tot de context van de natiestaat. Wat maakt deze sfeer zodanig belangrijk dat we enkel binnen de territoriale grenzen van de staat pleiten voor een uitgebreid systeem van welvaartsherverdeling? In het debat over mondiale rechtvaardigheid worden hierop zeer uiteenlopende antwoorden gegeven.

Het bekendste antwoord is ongetwijfeld dat van liberaal-nationalisten als Miller, Tamir en Walzer. Distributieve rechtvaardigheidsprincipes zijn volgens hen pas zinvol in een context waarin mensen min of meer dezelfde *culturele* waarden hebben. Mensen verschillen immers niet alleen van mening over de vraag welke verdeling van sociale goederen de juiste is, maar ook over de meer fundamentele vraag welke goederen überhaupt verdeeld moeten worden. Welke waarde goederen hebben hangt dus af van de culturele praktijk op basis waarvan ze verdeeld worden. Waar deze gedeelde culturele praktijk ontbreekt – zoals op wereldvlak – zijn distributieve rechtvaardigheidsprincipes niet van toepassing.

Een ander veel aangehaald perspectief is dat van Thomas Nagel (2005). In navolging van Hobbes en Rawls verbindt hij rechtvaardigheid met respectievelijk soevereiniteit en politieke legitimiteit. Rechtvaardigheid veronderstelt soevereiniteit, omdat enkel de staat op basis van zijn geweldsmonopolie de naleving van rechtvaardigheidsprincipes kan garanderen. De staat maakt deze principes met andere woorden *mogelijk*. Aan de andere kant zijn deze principes pas *betekenisvol* wanneer het om een legitieme uitoefening van politieke macht gaat. De plichten van rechtvaardigheid die burgers tegenover elkaar hebben, nemen zij op zich omdat zij door gezamenlijke instituties een bepaalde sociale ordening aan elkaar opleggen en daardoor in een bijzondere relatie tot elkaar staan. De consequentie van deze stelling voor het probleem van wereldarmoede is duidelijk. Zonder soevereine wereldregering hebben we enkel een plicht van medemenselijkheid om iets aan dit probleem te doen maar zeker geen rechtvaardigheidsplicht.

Andere auteurs, ten slotte, verwijzen naar het belang van de sociale instituties waarbinnen we samenwerken of het fundamentele effect dat deze instituties op onze levenskansen hebben. Wat al deze posities echter met elkaar verbindt, is de stelling dat zowel de context als de inhoud van distributieve rechtvaardigheidsnormen bepaald worden door de specifieke – door praktijken bemiddelde – *relaties* tussen individuen (Sangiovanni, 2007, 5-6). Rechtvaardigheidsprincipes hebben dus een relationele basis. Ze gelden alleen wanneer mensen via bepaalde praktijken met elkaar verbonden zijn. Wanneer deze praktijken er niet zijn – bijvoorbeeld wanneer er geen nationale identiteit gedeeld wordt of wanneer soevereiniteit afwezig is – heeft het geen zin om voor sociale rechtvaardigheid te pleiten. Een gelijke morele status is op dat niveau belangrijk, maar een gelijke behandeling niet.

Mondiale distributieve rechtvaardigheid wordt echter niet noodzakelijk voor eens en altijd uitgesloten. Het is immers niet ondenkbaar dat de relevante rela-

ties zich op termijn ook op mondiaal vlak zullen ontwikkelen. Misschien is dit zelfs wel waarschijnlijk. Binnen een globaliserende wereld zoals die van ons wordt de wederzijdse beïnvloeding tussen groepen en individuen natuurlijk alleen maar versterkt. Onze levens worden niet alleen steeds vaker bepaald door besluiten of gebeurtenissen die zich aan de andere kant van de wereld afspelen, maar onze handelingen hebben ook steeds vaker grensoverschrijdende gevolgen.

7. Democratische representatie

Of we echter wel of juist niet van mening zijn dat er plichten van mondiale distributieve rechtvaardigheid bestaan, één ding kunnen we moeilijk ontkennen. Ontwikkelingslanden beschikken meestal niet over voldoende macht om zelf iets te doen aan het probleem van wereldarmoede en de politiek-economische structuren die hieraan ten grondslag liggen. Zo zijn de arme landen sterk ondervertegenwoordigd bij de belangrijkste internationale fora en gebruiken de rijkere landen hun superieure onderhandelingsmacht vaak om de spelregels van de wereldeconomie naar hun eigen hand te zetten (Pogge, 2007, 13).

Rechtvaardigheid heeft dus niet alleen te maken met het vaststellen van de juiste verdeling van welvaart tussen arm en rijk maar ook met de vraag wie aanwezig mag zijn bij het vaststellen van de richtlijnen die gelden voor internationale structuren en de interacties tussen staten. Welke actoren en welke belangen worden *vertegenwoordigd*? Naast een economische heeft het vraagstuk van de mondiale rechtvaardigheid dus ook een politieke component. Deze stelling zijn we in een andere vorm al eerder tegengekomen. Zo stelt Sen dat “geen grote hongersnood zich ooit heeft voorgedaan in een goed functionerende democratie” (2009, 342). Democratie vormt in die zin een voorwaarde voor een bepaalde vorm van rechtvaardigheid. De relatie lijkt echter ook andersom te gelden. Zo kunnen we weliswaar vanuit ons eigen perspectief over de morele richtlijnen nadenken die voor de bovenstatelijke sfeer gelden, maar we weten pas of deze criteria ook universaliseerbaar zijn en geïmplementeerd kunnen worden wanneer we ze getoetst hebben aan de overtuigingen van andere samenlevingen. Politieke debatten lenen zich hier bij uitstek toe.

Gegeven deze algemene relatie tussen vraagstukken van verdeling en representatie, is het vreemd dat theoretici vanuit twee sterk gescheiden kampen over mondiale rechtvaardigheid nadenken: het kamp van de distributieve rechtvaardigheid aan de ene kant en dat van de democratie aan de andere kant. Een dergelijke tweedeling lijkt echter weinig zinvol. Kunnen we werkelijk op vruchtbare wijze over de rechtvaardigheid van grenzen nadenken wanneer we beide perspectieven van elkaar scheiden (Dowding, Goodin & Pateman, 2004)? Hier poneren we enkel dat dit niet kan. Een verdere onderbouwing van deze stelling geven we niet.

We willen wel een korte schets geven van het probleem van de afbakening van politieke gemeenschappen en van de noodzaak om over representatie op bovenstatelijk niveau na te denken. Als het globaliseringsproces ons namelijk iets heeft laten zien, dan is dat het tekort van de klassieke democratietheorie. Volgens deze theorie veronderstelt de idee van democratie namelijk een symmetrische en congruente relatie tussen politieke besluitnemers en degenen die de effecten van besluiten ondervinden (Held, 1995, 16). Lange tijd kon deze symmetrie worden gewaarborgd binnen de context van de moderne staat – mede ook dankzij de uitbreiding van het algemeen stemrecht. Het proces van deterritorialisering heeft echter op diverse terreinen tot een dissymmetrie geleid. Hierdoor is niet langer duidelijk wat het juiste kiesdistrict is voor grensoverschrijdende problemen. Wiens instemming is nodig om het democratische karakter van beslissingen te garanderen (Arrhenius, 2005)?

De relevantie en meerdimensionaliteit van deze vraag kunnen we verduidelijken door de idee van politieke misrepresentatie onder de loep te nemen.¹⁰ Politieke misrepresentatie doet zich in algemene zin voor wanneer “politieke grenzen en/of regels van besluitvorming zodanig functioneren dat sommige personen – ten onrechte – niet de mogelijkheid hebben om op volwaardige wijze aan sociale interacties deel te nemen” (Fraser, 2005, 7-8). Wanneer wij niet volwaardig kunnen deelnemen aan het politieke besluitvormingsproces van onze *eigen* politieke gemeenschap, gaat het om een gewone vorm van politieke misrepresentatie. Het woord ‘gewoon’ verwijst dan niet naar het normale karakter van deze situatie, maar wordt gebruikt om aan te geven dat het over uitsluiting binnen de realiteit van een *afgebakende* politieke gemeenschap gaat. Voor de klassieke democratietheorie is dit het voorbeeld van misrepresentatie bij uitstek.

De legitimiteit van de externe afbakening van de politieke gemeenschap komt dus niet aan bod. Vandaar dat Nancy Fraser het over een vorm van *intra-frame representation* heeft. Het gaat om de wijze waarop het mechanisme van insluiting en uitsluiting functioneert binnen een boven iedere twijfel verheven kader. Het is enkel waar het vanzelfsprekende karakter van dit kader in vraag wordt gesteld of verdwijnt dat een tweede soort politieke misrepresentatie naar voren komt. Fraser noemt dit miskadering (*‘misframing’*). Miskadering leidt tot een soort meta-onrechtvaardigheid; een onrechtvaardigheid die we niet aan de kaak kunnen stellen omdat we geen deel uitmaken van de gemeenschap die er de oorzaak van is. Denk bijvoorbeeld aan de weigering van de VS om het Kyoto-protocol te ondertekenen. Andere landen ondervinden hier de gevolgen van, maar hebben geen stem in de besluitvorming die tot deze weigering leidde.

Hoe gaan we met deze tweede vorm van politieke misrepresentatie om? Gegeven het raamwerk van de Westfaalse orde, zijn er volgens Fraser twee strategieën om met problemen van miskadering om te gaan: een affirmerende en een transformerende. Bij de *affirmerende* strategie liggen de grenzen van bestaande territoriale staten weliswaar niet vast, maar het hertrekken van die grenzen zal altijd gebeuren

vanuit de overtuiging dat de territoriale staat de basiseenheid is om politiek te bedrijven en rechtvaardigheidskwesities aan de orde te stellen. De algemene principes van het Westfaalse systeem blijven met andere woorden de leidende beginselen om de politieke ruimte te ordenen (Fraser, 2008, 22).

Bij de *transformerende* strategie wordt het onproblematische karakter van het principe van staatsterritorialiteit opgeheven. Dat wil niet zeggen dat men het principe volledig overboord gooit, maar men zal wel ontkennen dat de grammatica van het Westfaalse systeem de juiste is om met de niet-territoriale onrechtvaardigheid van een globaliserende wereld om te gaan. De transformerende strategie “vult het staatsterritorialiteitsprincipe van de Westfaalse orde aan met een of meerdere post-Westfaalse principes” (Fraser, 2008, 23-24).

Veel auteurs reiken hetzelfde principe aan als mogelijke oplossing voor het probleem van de politieke grens – het *all-affected principle*. Vanwege de symmetrie die volgens dit principe moet bestaan tussen politieke besluitvormers en zij die de gevolgen van deze besluiten dragen, kunnen we dit vertalen als het symmetriebeginsel. Robert Dahl geeft hier de volgende omschrijving van “Iedereen die door een beslissing van een overheid getroffen wordt, heeft het recht om aan het besluitvormingsproces deel te nemen” (1970, 64). Soortgelijke definities komen we ook tegen in het werk van David Held, Thomas Pogge, Arend Lijphart of Jürgen Habermas. De kracht van het symmetriebeginsel is dat het niet terugvalt op een kritikloze acceptatie van bestaande politieke structuren, maar oog heeft voor het belang van sociale interactie en de hiermee gepaard gaande interdependentie binnen particuliere groepen belanghebbenden.

Het symmetriebeginsel is natuurlijk niet het enige principe dat binnen de lange traditie van de politieke filosofie en de ontwikkeling van het staatsstelsel is gebruikt voor het probleem van de politieke grens. Fraser onderscheidt drie alternatieven: het lidmaatschapsbeginsel (waarbij de afbakening gebeurt op basis van politiek toebehoren), het humaniteitsprincipe (waarbij de grens getrokken wordt op basis van persoonseigenschappen), en het ‘all-subjected principle’ (waarbij het gaat om het onderworpen zijn aan politieke macht) (2008, 63-65). Veel van de discussies binnen het debat over mondiale democratie draaien rond de keuze voor het juiste principe en de juiste strategie.

Wanneer we echter teruggaan naar het begin van deze paragraaf, dan zien we dat er ook nog een derde vorm van misrepresentatie is. Deze hebben we wel genoemd maar nog niet benoemd. Fraser spreekt over metapolitieke misrepresentatie. Het gaat hier in de kern om het probleem dat individuele of collectieve actoren niet aanwezig zijn bij discussies over de vraag hoe politieke gemeenschappen afgebakend moeten worden. Ze hebben met andere woorden geen stem bij het beantwoorden van de vraag wie binnen welke politieke gemeenschap ten aanzien van welke politieke kwesities het recht heeft om mee te beslissen. De slechte vertegenwoordiging van ontwikkelingslanden bij internationale organen is hier een mooi voorbeeld van.

Voor de nabije toekomst ligt de grootste uitdaging op het vlak van de tweede en derde vorm van politieke misrepresentatie. Hoe gaan we om met grensoverschrijdende politieke beslissingen en de illegitieme samenstelling van de belangrijkste internationale fora? De bijdrage van politiek-filosofen ligt hierbij niet alleen in de conceptuele analyse (een kritische reflectie op ideeën als democratie en burgerschap), maar ook in het geven van een schets van de juiste institutionele structuren. Daarmee gaan we van moreel kosmopolitisme over naar de institutionele variant ervan.

8. Concluderende bemerkingen

Vragen over de ethische en politieke betekenis van grenzen behoren tot de kern van het debat over mondiale rechtvaardigheid. Een aantal van deze vragen hebben we aan bod laten komen: Hoe rechtvaardigen we het bestaan van extreme armoede als we sterke voorstanders zijn van de morele gelijkheid van alle personen? Hebben we speciale plichten tegenover landgenoten die we niet tegenover buitenstaanders hebben? Hoe bakenen we de politieke grenzen van gemeenschappen af?

Voor een overzicht van het debat over mondiale rechtvaardigheid als geheel dienen natuurlijk veel meer vragen aan bod te komen. We wilden echter wijzen op de algemene inzet en vooral ook de noodzaak van het debat. De urgentie waarmee vragen naar de rechtvaardigheid en rechtvaardiging van grenzen rijzen, zal immers alleen maar toenemen in een zich globaliserende wereld zoals de onze. We leven in een wereld waarin we getuige zijn van toenemende grensoverschrijdende problemen (migratie, terrorisme, de opwarming van de aarde enz.) en waarin sociale en politieke ruimtes “niet langer volledig ingedeeld worden in termen van territoriale plaatsen, territoriale afstanden en territoriale grenzen” (Scholte, 2000, 20).

Deze transformaties zorgen er echter niet alleen voor dat politiek-filosofen met relatief nieuwe vragen en problemen worden geconfronteerd. Zij worden ook gedwongen zich kritisch te buigen over de waarde van hun eigen basisconcepten. Zo laat de overgang van internationale normen van rechtvaardigheid naar moreel kosmopolitische normen de zwaktes van de traditionele soevereiniteitsopvatting zien en toont de gebrekkige legitimiteit van veel internationale instellingen het tekort van de klassieke democratietheorie. Een aantal van deze concepten hebben we de revue laten passeren.

Met betrekking tot het thema noodhulp hebben we de vraag gesteld of de burgers van welvarende landen een plicht hebben om iets aan het probleem van wereldarmoede te doen en hoe ver deze plicht reikt. We hebben gezien dat het weliswaar belangrijk is om noodhulp niet in de sfeer van de liefdadigheid te plaatsen, maar dat we tegelijkertijd moeten oppassen om niet te verzanden in principes die

ons overvragen of ons van onszelf vervreemden. We moeten de grenzen van het mogelijke aftasten, zonder deze radicaal te overstijgen.

Vervolgens zijn we ingegaan op de link tussen het sterk moraalfilosofische probleem van noodhulp en het politiek-filosofische probleem van de distributieve rechtvaardigheid. Indien armoede immers een ‘economisch en politiek geconstitueerd fenomeen’ is, moeten we noodhulp koppelen aan een onderzoek naar de manier waarop institutionele structuren functioneren en internationale relaties geregeld zijn. Naast noodhulp komt hiermee niet alleen het probleem van ontwikkeling naar voren, maar ook de vraag naar de reikwijdte van distributieve rechtvaardigheidsprincipes.

Omdat de vraag ‘wat’ rechtvaardigheid van ons vraagt direct samenhangt met de vraag ‘wie’ dat mag bepalen en ‘hoe’ we deze wie-vraag aan bod laten komen, zijn we uiteindelijk ook ingegaan op de relatie tussen rechtvaardigheid en democratie. De idee van ‘representatie’ speelde hierbij een belangrijke rol. Het valt op dat politiek-filosofen in de Angelsaksische traditie hieraan een veel beperktere invulling geven dan hun collega’s uit de continentale traditie. Bij de laatste gaat het niet alleen om vertegenwoordiging in de klassieke betekenis van het woord – namelijk het representeren van belangen – maar ook om de zelfrepresentatie van de samenleving. Iedere maatschappij heeft immers een “voorgestelde werkelijkheid van zichzelf” en een bepaalde voorstelling van politieke macht (Loose, 1997, 60).

Vanzelfsprekend hebben we hiermee niet alle relevante ideeën en problemen aan bod laten komen. Drie belangrijke problemen die we zeker moeten noemen zijn: migratie, humanitaire interventie en milieuproblemen. Indien we een morele plicht hebben om iets aan het probleem van wereldarmoede te doen, betekent dit dan dat we onze landsgrenzen moeten openstellen voor economische vluchtelingen of enkel dat we de onrechtvaardigheden moeten wegnemen die tot migratie aanzetten? En wat als de oorzaak van extreme armoede niet bij ons ligt maar bij corrupte of agressieve overheden? Hebben we dan de plicht om militair in te grijpen? Weegt de nood van mensen wier basisrechten en vrijheden niet beschermd worden zwaarder dan het beginsel van niet-interventie (vgl. Brock, 2009, 172 e.v.)? En, ten slotte, hoe gaan we om met de disproportionele effecten die klimaatsverandering heeft voor ontwikkelingslanden en de positie van de allerarmsten (Vanderheiden, 2008, 81). Moeten welvarende landen hier extra inspanningen leveren?

Hoe we over deze vragen en thema’s moeten nadenken, laten we hier in het midden. Het is wel belangrijk om op te merken – en hier willen we mee eindigen – dat we daarbij een realistisch beeld schetsen van hoe de ordening van internationale relaties eruit moet zien. Dat we hier niet te voorzichtig in moeten zijn, hebben we in paragrafen 3 en 4 al gezien. Het proces van globalisering heeft immers een onvermijdelijke en progressieve beweging ingezet waarbij we getuige zijn van een sterke verspreiding van kosmopolitische normen en een zekere globalisering van de traditionele macht van de staat. Denk aan de rechtsprekende macht van de ge-

schillencommissie van de WTO, de zachte wetgeving van de ILO en de uitvoerende macht van de Veiligheidsraad (Brunkhorst, 2006). Gegeven deze ontwikkelingen, is het ideaal van een kosmopolitische en democratische wereldorde minder vergezocht dan velen denken en het is een noodzakelijk onderwerp van filosofische reflectie.

Noten

1. Skinner staat natuurlijk zeer kritisch tegenover deze gedachte. Bij de interpretatie van Skinners methode maken we gebruik van Lamb (2009).
2. We volgen hier Van Hooft (2009, 5).
3. We volgen hier Pogge (2010, 14-16) en Pogge (2002, 170-171).
4. Hutchings gebruikt dezelfde brede omschrijving, maar prefereert de term ‘mondiale ethiek’ in plaats van ‘mondiale rechtvaardigheid’ (2010, 9-11).
5. We volgen hier McGrew (1997, 3-4).
6. Philpott (2009, 22) grijpt zelfs terug naar de oprichting van de Volkenbond.
7. We volgen hier Moellendorf (2002, 2-5).
8. Merk op dat het probleem van de ethiek van noodhulp natuurlijk veel breder is dan dit. Hier kijken we eerder naar de input van het probleem (“moeten we geven?”) en niet naar de output (“hoe moeten we helpen in situaties van extreme nood?”, “welke soort hulp is raadzaam?” enz.).
9. Voor een soortgelijke vergelijking, zie Miller (1999, 187 e.v.).
10. We volgen hier Fraser (2005, 7-10).

Bibliografie

Appiah, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York and London: W.W. Norton & Company.

- Archibugi, Daniele (1998). Principles of Cosmopolitan Democracy. In Daniele Archibugi, David Held & Martin Kohler (Eds.), *Re-imagining Political Community* (pp. 198-228). Stanford: Stanford University Press.
- Archibugi, Daniele (2002). Demos or Cosmopolis. *New Left Review*, 13, 24-38.
- Beitz, Charles (1994). Cosmopolitan Liberalism and the States System. In C. Brown (Ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (pp. 123-136). London: Routledge.
- Beitz, Charles (1999). International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought. *World Politics*, 51 (2), 269-296.
- Benhabib, Seyla (2006). *Another Cosmopolitanism*, edited by Robert Post. New York: Oxford University Press.
- Bohman, James (2007). *Democracy across Borders: From Dêmos to Dêmoi*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Brock, Gillian (2009). *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Brunkhorst, Hauke (2006). How Much Democracy Does Global Constitutionalism Need?. In Ronald Tinnevelt & Gert Verschraegen (Eds.), *Between Cosmopolitan Ideals and State Sovereignty: Studies in Global Justice*. Houndmills: Palgrave.
- Christiano, Thomas & Christman, John (2009). Introduction. In *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Joshua & Sabel, Charles (1997). Directly-deliberative Polyarchy. *European Law Journal*, 3, 313-42.
- Dryzek, John S., Honig, Bonnie & Phillips, Anne (2006). Introduction. In *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Fraser, Nancy (2009). *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Gewirth, Alan (1965). *Political Philosophy*. New York: Macmillan.
- Goodin, Robert E. (2007). Political Science. In Robert E. Goodin, Philip Pettit & Thomas Pogge (Eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Gould, Carol (2004). *Globalizing Democracy and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David (2004). *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press.
- Held, David (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity.
- Höffe, Otfried (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- Hutchings, Kimberly (2010). *Global Ethics: An Introduction*, Cambridge and Malden (Mass.): Polity.
- Jackson, Robert (2007). *Sovereignty: Evolution of an Idea*. Cambridge and Malden (Mass.): Polity.

- Jones, Charles (1999). *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Lamb, Robert (2009). Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: A Critique. *History of the Human Sciences*, 22 (3), 51-73.
- Lamont, Julian & Favor, Christi (2008). Distributive Justice. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, url: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/justice-distributive/>.
- Mandle, Jon (2006). *Global Justice*. Cambridge and Malden (Mass.): Polity.
- Marchetti, Raffaele (2006). Global Governance or World Federalism? A Cosmopolitan Dispute on Institutional Models. *Global Society*, 20, 287-305.
- Miller, David (1999). Justice and Global Inequality. In Andrew Hurrell (Ed.), *Inequality, Globalization and World Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2007). *Global Justice and National Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2008). Political Philosophy for Earthlings. In D. Leopold & M. Stears (Eds.), *Political Theory: Methods and Approaches* (pp. 29-48). Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, Darrel (2002). *Cosmopolitan Justice*. Boulder (Co.): Westview Press.
- Moore, Margaret (2006). Globalization and Democratization: Institutional Design for Global Institutions. *Journal of Social Philosophy*, 37, 21-43.
- Morgenthau, Hans J. (1985). *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Revised by Kenneth W. Thompson, 6th edition. New York: McGraw Hill.
- Niebuhr, Reinhold (1963). *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. London: SCM Press.
- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity.
- Pogge, Thomas (2005). De prioriteiten van internationale rechtvaardigheid. In Gert Verschraegen & Ronald Tinnevelt (Eds.), *Internationale Rechtvaardigheid: Over politiek en ethiek in een mondiale tijdperk*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement.
- Pogge, Thomas (2007). 'Hulp verlenen' aan de arme in de wereld. *Krisis*, 37 (1), 7-36.
- Pogge, Thomas (2009). How World Poverty is Measured and Tracked. In Elke Mack, Michael Schramm, Stephan Klasen & Thomas Pogge (Eds.), *Absolute Poverty and Global Justice: Empirical Data – Moral Theories – Initiatives* (pp. 51-65). Aldershot: Ashgate.
- Pogge, Thomas (2010). *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-poor Rhetoric*. Cambridge and Malden (Mass.): Polity.
- Pogge, Thomas & Reddy, Sanjay (2006). Unknown: Extent, Distribution and Trend of Global Income Poverty. *Economic and Political Weekly*, 41 (22), 2241-2247.
- Pogge, Thomas & Reddy, Sanjay (2010). How *Not* to Count the Poor. In Sudhir Anand, Paul Segal & Joseph Stiglitz (Eds.), *Debates on the Measurement of Global Poverty* (pp. 42-85). Oxford: Oxford University Press.

- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, John (2006). *Een theorie van rechtvaardigheid*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Rousseau, Jean Jacques (1988[1762]). *Het maatschappelijk verdrag of de beginselen der staatsinrichting*. Amsterdam en Meppel: Boom.
- Scheffler, Samuel (2002). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Scholte, Jan Aart (2000). *Globalization. A Critical Introduction*. London: Palgrave.
- Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Shapcott, Richard (2010). *International Ethics: A Critical Introduction*. Cambridge and Malden (Mass.): Polity.
- Simon, Robert L. (2002). Introduction: Social and Political Philosophy – Sorting out the Issues. In *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Singer, Peter (2000). *Een ethisch leven*. Utrecht: Het Spectrum.
- Singer, Peter (2009). *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, Kok-Chor (2004). *Justice Without Borders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vanderheiden, Steve (2008). *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Hoof, Stan (2009). *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Wolff, Jonathan (2006). *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.