

# Trandisciplinair denken

*Een interview met Thomas Pogge*

*U bent Duitser en leeft al sinds 1977 in de Verenigde Staten. Hoe bent u daar verzeild geraakt? En in hoeverre hebben uw Duitse achtergrond en uw leven in de Verenigde Staten uw theorie beïnvloed?*

Mijn grote belangstelling voor politiek en rechtvaardigheid werd vroeg gevormd door de confrontatie met de afschuwelijke misdaden van de nazi's en de Vietnamoorlog. In Duitsland heb ik mijn studie sociologie afgerond (met een scriptie die vooral over Habermas ging). Daarna ben ik als *visiting student* filosofie naar Harvard gegaan. Erg onder de indruk van wat destijds een ongeëvenaarde faculteit was (met onder andere Quine, Goodman, Rawls, Putnam, Nozick, Dreben, Cavell, Nussbaum en Goldfarb) en nu nog steeds een voortreffelijke universiteit is, slaagde ik erin om er een plaats als *graduate student* te veroveren. Nadat ik me in het eerste jaar vooral heb beziggehouden met Wittgenstein, heb ik de resterende vier jaar samengewerkt met Rawls, me in diens werk verdiept en een dissertatie afgerond over *Kant, Rawls and global justice*.

Hoewel de arbeidsmarkt voor filosofen in het jaar 1982/1983 in de Verenigde Staten slecht was, heb ik toch besloten ervoor te gaan. Mijn veertien sollicitaties leverden tijdens de bijeenkomst van de American Philosophical Association zes gesprekken op. Echter, vijf van de mogelijke werkgevers zonden mij snel een afwijzing. Ik had heel veel geluk met de zesde. Een vrouwelijke *assistant professor* had juist dat jaar haar baan op Columbia University opgegeven om deel te nemen aan de Harvard Law School. De faculteit was erop gespist haar door een andere vrouwelijke filosoof te vervangen, maar nodigde mij toch als enige man van de vijf genodigden uit voor een proefcollege en een gesprek. Christine Korsgaard stond op de eerste plaats en ik op de tweede, maar zij had ook een aanbieding van de Universiteit van Chicago en accepteerde deze. Dezelfde dag dat zij de baan weigerde, werd ik aangenomen, gevolgd door een warme omhelzing van Nozick en champagne van mijn medestudenten. Ik besloot in de Verenigde Staten te blijven en reed in een kleine vrachtauto met mijn schaarse bezittingen naar New York. Sindsdien ben ik aan Columbia verbonden, weliswaar onderbroken door studieverblijven in Oxford, Princeton, Washington, Cambridge (Massachusetts) en Canberra.

Vanaf het begin vormde het verlangen om het zelfbegrip van de burgers van de Verenigde Staten beter te begrijpen en misschien te beïnvloeden een belangrijk motief om in dat land te zijn. Voor mij was het een raadsel dat een bevolking die meer werk maakt van haar moraal en religieuze waarden dan de meeste andere volken, de vaak egoïstische en soms verbazingwekkend brutale buitenlandse politiek van de

opeenvolgende Amerikaanse regeringen ondersteunt. Het werk van Rawls leek me uitermate geschikt voor dit project. Het voorzag in een in hoge mate uitgewerkt en door velen onderschreven begrip van binnenlandse rechtvaardigheid dat misschien kon worden uitgewerkt tot een concept van mondiale rechtvaardigheid dat Rawls' landgenoten een aantrekkelijke basis biedt voor het beoordelen en kritiseren van het buitenlandse beleid dat in hun naam wordt uitgevoerd. Rawls' werk vormde daarom tot ongeveer 1994 een centraal aandachtspunt van mijn filosofisch onderzoek.

Het einde van deze periode werd deels ingeluid door mijn falen Rawls ervan te overtuigen dat – net als de basisstructuur van een nationale samenleving – de mondiale institutionele orde, en de mondiale economische orde in het bijzonder, belangrijke gevolgen heeft voor het verdelingsvraagstuk en daarom het onderwerp zou moeten zijn van een moreel oordeel dat zich van deze gevolgen rekenschap geeft. Rawls verzette zich sterk tegen deze analogie. Hij was ervan overtuigd dat de nationale institutionele orde onrechtvaardig is als ze meer schrijnende armoede veroorzaakt dan redelijkerwijze vermijdbaar is, maar ontkende dat een mondiale orde onrechtvaardig is die op grote schaal extreme armoede veroorzaakt die te voorzien en vermijdbaar is. Hij dacht dat zulke extreme armoede in het buitenland aangepakt moest worden door enkel de positieve plicht tot hulp aan alleen landen die, afgezien van de armoede, welgeordend zijn. Ik slaagde er niet in om Rawls te overtuigen, maar motiveerde hem, denk ik, om de laatste jaren van zijn leven te wijden aan het ontwikkelen van zijn eigen ideeën over mondiale rechtvaardigheid (*The law of peoples*).

Belangrijker nog dan mijn falen Rawls te overtuigen was dat ik me realiseerde dat men met zijn theorie zelfs in het geval van het binnenland niet uit de voeten kan, omdat ze geweld doet aan weloverwogen oordelen die gemeengoed zijn bij landgenoten en bij bevolkingen van het ontwikkelde Westen in het algemeen.<sup>1</sup> Sindsdien heb ik gewerkt aan het ontwikkelen van een onafhankelijke benadering van de sleutelvragen omtrent mondiale rechtvaardigheid, waarbij ik me de laatste tijd vooral concentreer op de structuur van de wereldeconomie en, meer specifiek, op haar schadelijke structurele eigenschappen wier verandering politiek gezien realistisch is. Afgezien van dit centrale onderzoeksgebied van mondiale rechtvaardigheid, heb ik regelmatig onderwijs gegeven en gepubliceerd over morele filosofie en ook de geschiedenis van de filosofie, met Kant als hoofdfiguur.

Bij het beschrijven en beoordelen van sociale fenomenen van de mondiale samenleving maakt u een onderscheid tussen twee perspectieven. Het interactionele perspectief beschouwt sociale fenomenen als het resultaat van de handelingen van individuele en collectieve actoren en beoordeelt deze op grond van bepaalde fundamentele ethische principes. Daarentegen focust het institutionele perspectief op sociale fenomenen die als het resultaat van wereldwijde structuren (wetten, conventies, praktijken en sociale instituties) gezien worden en postuleert voor hun beoordeling bepaalde fundamentele principes van rechtvaardigheid. Hoewel bij u het primaat bij het institutionele perspectief ligt, zijn beide perspectieven volgens u verenigbaar en kunnen ze elkaar aanvullen. Waarom is dit onderscheid voor uw begrip van verantwoordelijkheid en uw voorstellen voor de bestrijding van armoede zo belangrijk?

Het denken over rechtvaardigheid is vaak opgedeeld in twee domeinen: het internationale domein en het intranationale domein. In het eerste domein denken mensen in interactionele termen over de regels die staten bij hun handelingen moeten gehoorzamen. In het tweede domein vragen zij in welke mate de regels die het leven in een staat organiseren voor de bevolking schadelijk of voordelig zijn. Een dergelijke institutionele analyse, die intranationaal een gemeenplaats is, wil ik op mondiaal niveau uitvoeren.

De mondiale economische orde van nu bestaat uit een erg omvangrijk en zeer invloedrijk systeem van regels. Op grond van een op mondiaal niveau uitgevoerde institutionele analyse van schrijnende armoede en een vroegtijdige dood, kunnen we hun vóórkomen terugvoeren tot het huidige ontwerp van dit systeem van regels, bestaande uit het geleidelijk ontstane geheel van verbazingwekkend gedetailleerde verdragen en conventies die de wereldeconomie structureren en de handel, investeringen, leningen, patenten, auteursrechten, handelsmerken, dubbele belastingen, arbeidsstandaarden, milieubescherming en nog veel meer reguleren. De verantwoordelijkheid voor deze regels ligt primair bij de regeringen van de meer machtige landen, die bij internationale onderhandelingen qua onderhandelingsmacht en expertise een enorm groot voordeel hebben. Hun onderhandelaars zijn er keer op keer in geslaagd de regels zo vorm te geven dat ze het belang dienen van de regeringen, bedrijven en burgers van de rijke landen. In veel gevallen hebben de zo gevormde regels voorspelbaar grote schade toegebracht aan de armen in de wereld – schade die men op zijn minst in algemene statistische termen kan vatten. Gezien het feit dat onze welvarende landen op zijn minst bij benadering democratisch zijn, zijn wij burgers zeker medeverantwoordelijk voor de transnationale regels waarover onze regeringen in onze naam onderhandelen en voor de menselijke kosten die deze regels wereldwijd met zich meebrengen.

Maar er zijn ook minder duidelijke regels die verschrikkelijk negatieve gevolgen hebben voor de levensomstandigheden in de arme landen. Neem de internationale grondstoffen- en kredietprivileges, die elke persoon of groep die in een ontwikkelingsland de effectieve macht bezit toestaat om de grondstoffen van het land te verkopen of in zijn naam te lenen, ongeacht of die persoon of groep enige vorm van democratische legitimatie geniet. (Ik ga hier niet dieper in op twee andere, complementaire privileges die te maken hebben met wapens en verdragen: elke persoon of groep die in een ontwikkelingsland de effectieve macht bezit wordt erkend als iemand die het recht heeft om wapens te kopen – meestal gebruikt voor binnenlandse onderdrukking – en als degene die het recht heeft verdragen te sluiten in naam van het hele land.) Deze privileges zijn erg voordelig voor de rijke landen die van iedereen die in een land de macht uitoefent de grondstoffen kunnen kopen. Zij hebben echter desastreuze gevolgen voor de bevolking van de ontwikkelingslanden omdat zij machthebbers die repressief en niet representatief zijn de mogelijkheid geven zich te verschanseren met wapens en soldaten die zij betalen met het uit het buitenland geleende geld of met de inkomsten van de verkoop van grondstoffen. Deze privileges zijn in

deze landen tegelijkertijd prikkels voor potentiële sterke mannen om met geweld aan de macht te komen. Het bestaan van zulke privileges verklaart voor een groot deel waarom er zoveel burgeroorlogen en staatsgrepen in ontwikkelingslanden zijn, met name in Afrika. Dit voorbeeld laat zien hoe de mondiale orde, vooral in stand gehouden door de rijke landen, de onderdrukking en armoede in de ontwikkelingslanden verergert. Daarom moeten we niet alleen nadenken over de wijze waarop staten zich in hun interacties met elkaar behoren te gedragen, maar ook het stelsel van mondiale regels en haar gevolgen voor fenomenen als armoede in ogenschouw nemen.

*In de politieke filosofie is er een debat over de verhouding tussen herverdeling (redistribution) en erkenning (recognition).<sup>2</sup> Aan de ene kant staan degenen die rechtvaardigheid primair beschouwen als een op grond van principes gemaakte verdeling van de rijkdommen van deze aarde en een radicale herverdeling van schaarse goederen ten gunste van de armen eisen. Aan de andere kant staan degenen die rechtvaardigheid in termen van erkenning opnieuw conceptualiseren en van mening zijn dat de klassieke rechtvaardigheidstheorieën geen recht doen aan de strijd om erkenning die feministen en etnische en seksuele minderheden leveren. Hoe ziet u de verhouding tussen herverdeling en erkenning?*

Ik verwerp het etiket ‘herverdeling’, omdat het misleidend en polemisch is. De uitdrukking hoort thuis in interactionele morele analyses waar de vraag wordt gesteld of de rijken misschien een deel van hun welvaart zouden moeten besteden (of ‘opofferen’) voor de bestrijding van de armoede. Met mijn institutionele morele analyses plaats ik in de eerste plaats vraagtekens bij het bestaande raamwerk van institutionele arrangementen, (vooral economische) regels en praktijken die bepalen hoe de grondstoffen worden verdeeld.

In de lijn van Hegels *Phänomenologie*, en in het bijzonder zijn reflecties over de relatie tussen meester en knecht, wordt erkenning meestal interactionistisch opgevat: als toepasbaar op de vraag hoe actoren met elkaar omgaan of behoren om te gaan, maar niet hoe de sociale instituties behoren te worden ontworpen of hervormd. Wanneer dit klopt, dan kunnen de twee trefwoorden die in uw vraag tegenover elkaar worden geplaatst op een harmonische wijze worden verzoend door ze twee verschillende domeinen toe te schrijven: distributieve rechtvaardigheid is een aanspraak op een institutioneel ontwerp, erkenning is een aanspraak op individuele en collectieve actoren. En de kritiek waar u het over heeft, snijdt dan geen hout omdat erkenning dan geen rol meer speelt bij de beoordeling van sociale instituties.

Deze manier om de oppositie te vermijden, is echter niet een plausibel antwoord op de kritiek. Al naar gelang hoe de institutionele orde van een samenleving, of elk ander omvattend sociaal systeem, vorm is gegeven, kan zij erkenning uitdrukken en onthouden. Bovendien zijn zulke sociale instituties uitermate relevant voor de wijze waarop erkenning wordt uitgedrukt of onthouden door de conventies, cultuur en het ethos van dit sociale systeem, die alle op hun beurt samen met hun doordringende sociale instituties invloed uitoefenen op de wijze waarop erkenning uitgedrukt of onthouden wordt door zowel individuen als collectieven (zoals bedrijven, vakbewe-

gingen, religieuze organisaties, clubs etc.) en hun interne institutionele arrangementen, conventies en culturen. Als erkenning een belangrijk menselijk goed is, en ik vind dat het dat is, dan moet het ook een rol spelen in iedere institutionele morele analyse die aandacht vestigt op, zoals een dergelijke analyse zou moeten doen, de voorspelbare gevolgen van sociale instituties. De morele beoordeling en het ontwerp van sociale instituties moeten gevoelig zijn voor de wijze waarop ze erkenning beïnvloeden.

Hier is dan een meer plausibel antwoord op de kritiek: distributieve rechtvaardigheid gaat over de vraag hoe de verdeling van belangrijke menselijke goederen beïnvloed wordt door de vormgeving van sociale instituties. Wanneer erkenning een belangrijk menselijk goed is, dan moet distributieve rechtvaardigheid ook aandacht besteden aan de vraag hoe alternatieve manieren waarop de institutionele orde vorm kan worden gegeven de verdeling van erkenning onder individuen en groepen beïnvloeden. Het antwoord op deze vraag toont nog een andere manier om te ontkennen dat er een oppositie is. En het is een antwoord dat ik zou onderschrijven: mijn engagement voor distributieve rechtvaardigheid – voor het beoordelen van sociale instituties in het licht van hun relatieve impact op de verdeling van belangrijke menselijke goederen – is goed verenigbaar met de idee om erkenning tot deze menselijke goederen te rekenen.

Maar waarom neemt erkenning dan in mijn publicaties over sociale rechtvaardigheid niet een grotere plaats in? De reden is dat ik bezig ben een standaard voor de beoordeling van instituties te ontwikkelen die voorziet in redelijk puntige en scherp omlinjende morele beoordelingen van bestaande sociale instituties en van realistische voorstellen voor institutionele hervormingen. Erkenning is een te vaag begrip om behulpzaam te zijn bij een dergelijk project. Het kan een heuristische rol spelen, maar heeft weinig nut voor een publiek criterium van sociale rechtvaardigheid in het licht waarvan we op een transparante wijze bestaande sociale instituties kunnen beoordelen en hervormen.

Nu zou u kunnen zeggen dat het beter is te focussen op een vaag gedefinieerd menselijk goed dat werkelijk van belang is dan op enkele duidelijk gedefinieerde (en meetbare) menselijke goederen die niet van belang zijn. Dat is natuurlijk waar. Maar de menselijke goederen die ik in mijn criterium insluit – in het bijzonder inkomen en welvaart – zijn wel degelijk van belang. Zij zijn van belang voor het basale menselijke welzijn – zelfs voor het overleven. En zij zijn van groot belang voor de erkenning, althans in elke duidelijke betekenis van dit woord. Erg arme mensen – vaak fysiek en mentaal achtergebleven vanwege ondervoeding in de kindheid, analfabeet vanwege een gebrek aan scholing en erg in de weer met het overleven van de familie – kunnen de politici en ambtenaren die hen besturen, de (potentiële) werkgevers en anderen met wie zij omgaan weinig schade of voordeel brengen. Hun belangen, zelfs hun legale rechten, kunnen ongestraft genegeerd worden. De verschrikkelijke onrechtvaardigheden die daaruit voortvloeien – die, zoals u suggereert, vrouwen en minderheden disproportioneel tot slachtoffer maken – tonen zeker een tekort aan erkenning. En er is niets mis mee om ze in deze termen in een filosofisch seminaar in Frankfurt

of Chicago ter discussie te stellen. Maar als we concrete voorstellen voor een institutionele hervorming willen ontwikkelen, voorstellen waarmee we eenvoudige mensen en vertegenwoordigers van organisaties uit het maatschappelijke middenveld of regeringen en internationale organisaties kunnen bewegen deel te nemen aan een echt inhoudelijk debat, dan moeten we de grote filosofische noties achter ons laten en onszelf in een heldere taal uitdrukken die in verband kan worden gebracht met observeerbare en meetbare gebeurtenissen en processen in de reële wereld – begrippen waar economen en juristen mee uit de voeten kunnen en niet eenvoudig kunnen coöpteren of naast zich neer kunnen leggen. Als we ons zorgen maken over de erkenning van vrouwen en minderheden, van armen en verachte mensen, dan moeten we in concreto praten over hun toegang tot voedsel, zuiver water, onderdak, kleding, banen, onderwijs, gezondheidszorg, andere sociale diensten, bankwezen, krediet, juridische kennis en politieke participatie. In deze en andere domeinen moeten we werken aan een minimale toegang voor iedereen en voor gelijke (of op zijn minst nagenoeg gelijke) kansen voor individuen en groepen. Filosofische principes en begrippen in het geweer brengen om het belang van erkenning te laten zien, is een betrekkelijk triviale onderneming. Wie zou haar belang ontkennen? De serieuze taak is uit te zoeken wat dit betekent en deze uitleg met kracht in het publieke debat over de vormgeving en hervorming van nationale en (in het bijzonder) transnationale institutionele arrangementen naar voren te brengen.

*Net als Martha Nussbaum verdedigt u in het debat over kosmopolitisme versus patriottisme een kosmopolitische positie. Uw institutionele op mensenrechten gebaseerde vorm van kosmopolitisme onderscheidt zich echter principieel van de capabilities-benadering van Nussbaum.<sup>3</sup> Nussbaum kritiseert uw benadering omdat de kennis waarover men in de oorspronkelijke positie beschikt vaag blijft en ook de rol van de staat onduidelijk is. Bovendien vraagt zij zich af of uw opvatting over primaire sociale goederen, die blijkbaar materiële voorwaarden voor de vrijheid zijn, niet dicht in de buurt van de capabilities-benadering komt.<sup>4</sup> Heeft zij gelijk?*

Nussbaum richt haar kritiek op een boek dat ik bijna twintig jaar geleden geschreven heb.<sup>5</sup> In het derde deel van dat boek staat een interne kritiek op Rawls' opmerkingen over rechtvaardigheid aan gene zijde van de nationale grenzen en wordt een concept van mondiale rechtvaardigheid gepresenteerd dat (ik ben er nog steeds van overtuigd) *rawlsianen* redelijkerwijze moeten overnemen. Ik stond toen sympathiek tegenover deze rawlsiaanse voorstelling van mondiale rechtvaardigheid, maar heb daarna geconcludeerd dat een dergelijke contractualistische benadering noch in een veelbelovende beschouwing over binnenlandse rechtvaardigheid kan voorzien noch in een over transnationale rechtvaardigheid.<sup>6</sup>

Nussbaums bezwaren deren gezinszins de rawlsiaanse voorstelling van mondiale rechtvaardigheid die ik destijds presenteerde. Zij heeft gelijk wanneer zij stelt dat er wereldwijd grote machtsverschillen zijn, maar ongelijk te veronderstellen dat deze laten zien dat de humeaanse omstandigheden van rechtvaardigheid niet internatio-

naal gelden. Tot deze omstandigheden rekt Rawls terecht dat ‘individuals are roughly similar in physical and mental powers; or at any rate, their capacities are comparable in that no one among them can dominate the rest’.<sup>7</sup> Hume wist natuurlijk dat een specifieke sociale orde een persoon in staat kan stellen – de koning van Engeland bijvoorbeeld – de rest te domineren. Hij dacht dat rechtvaardigheid toepasbaar is op zo’n staat en we moeten zijn vaststelling dienovereenkomstig interpreteren. Zijn punt is dat de heerschappij van mensen over anderen altijd fragiel is en deels afhangt van wat mensen geloven en de waarden die ze erop nahouden. Dit staat in schril contrast met een situatie die Hume voor ogen staat waarin hij rechtvaardigheid niet toepasbaar acht:

‘Were there a species of creatures, intermingled with men, which (...) were possessed of such inferior strength, both of body and mind, that they were incapable of all resistance, and could never (...) make us feel the effects of their resentment; (...) the restraints of justice and property (...) would never have place in so unequal a confederacy.’<sup>8</sup>

Rawls’ interpretatie van Hume is correct. Door slavernij als zijn paradigmatisch voorbeeld voor onrechtvaardigheid te gebruiken, veronderstelde hij duidelijk dat de omstandigheden van rechtvaardigheid algemeen geldig zijn ondanks het reusachtige machtsverschil tussen de slaven en hun onderdrukkers. Door te veronderstellen dat de omstandigheden van rechtvaardigheid algemeen geldig zijn ondanks de machtsverschillen tussen rijke en arme individuen en staten, volg ik in mijn argumentatie zijn voorbeeld.<sup>9</sup>

Wat betreft de kennis waarover de partijen in de oorspronkelijke positie beschikken, veronderstelde ik dat zij dezelfde kennis bezitten die Rawls ze al toedichtte, inclusief kennis over de belangen van hen die zij representeren. Mijn interne kritiek laat het hele gedachtenexperiment van de oorspronkelijke positie buiten beschouwing, en beargumenteert dat zijn conclusies eerder moeten worden toegepast op de wereld in zijn geheel dan op iedere bestaande staat afzonderlijk. Zoals Rawls schrijft, kan de kennis van de partijen over mogelijke technologieën en vormen van sociale organisatie aangepast worden zodra hierover nieuwe kennis beschikbaar komt. De vraag is in elk geval niet erg consequent aangezien de partijen in eerste instantie in de weer zijn met overeenstemming te bereiken over een publiek rechtvaardigheids criterium voor de basisstructuur. Wanneer zij akkoord gaan met het door Rawls voorgestelde criterium – zijn twee principes van rechtvaardigheid – dan worden verdere vragen over de institutionele vorming niet belemmerd door de sluier van onwetendheid. We kunnen ons dan bijvoorbeeld de vraag stellen of de fundamentele vrijheden die Rawls onder zijn eerste principe van rechtvaardigheid opsomt ertoe tenderen beter verwerklijkt te worden in een systeem van staten (zoals het systeem dat Rawls’ voorkeur geniet) of in een uit meer lagen bestaand systeem met ingebedde jurisdicties en daarmee corresponderende politieke autoriteiten, zoals ik heb uitgewerkt.<sup>10</sup>

In een uitgave van een mede door Martha Nussbaum geredigeerd tijdschrift heb ik een kritische beoordeling van de *capabilities*-benadering gepresenteerd die 31.000 woorden telt.<sup>11</sup> Laat ik hier mijn belangrijkste conclusies voor het voetlicht brengen. Een concept van rechtvaardigheid dat focust op rechten of grondstoffen zal zeker een beroep doen op enige kennis van de standaard menselijke behoeften, belangen of capaciteiten om zijn selectie en prioriteit van rechten of grondstoffen te rechtvaardigen. De interessante verschillen tussen de benaderingen hebben betrekking op de vraag of een publiek criterium moet worden geformuleerd in termen van *capabilities* of eerder in termen van rechten en grondstoffen. De twee belangrijkste redenen om de voorkeur te geven aan de laatste optie zijn (a) *capabilities* zijn moeilijker vast te pinnen en te meten en hebben dus hetzelfde nadeel als het theoretiseren in termen van erkenning<sup>12</sup> (Nussbaum is zich bewust van dit probleem en heeft geprobeerd het op te lossen), en (b) de *capabilities*-benadering kan niet plausibel zijn wanneer zij natuurlijke en sociale gelijkheden op een lijn plaatst. Ze kan bijvoorbeeld makkelijk rechtvaardigen dat men zich moet distantieëren van het principe van hetzelfde loon voor hetzelfde werk wanneer sommigen meer geld eisen om goed gevoed te zijn of om goed genoeg gekleed te zijn om zonder schaamte in het openbaar te verschijnen. De *capabilities*-benadering kan ook eisen dat mannen bij de toewijzing van middelen voor de gezondheidszorg bevoordeeld moeten worden ten opzichte van vrouwen om zodoende gelijke mogelijkheden te creëren voor het bereiken van een hoge leeftijd. Weliswaar onderschrijven Sen en Nussbaum deze conclusies niet, maar zij doen ook geen voorstel hoe ze kunnen worden vermeden.

Men zou u en andere kosmopolieten kunnen verwijten te hoge morele eisen te stellen, omdat u van individuele en collectieve actoren te veel verlangt. Bovendien zou men u kunnen verwijten zich schuldig te maken aan morele overbelasting, omdat u tegen de achtergrond van de internationale machtsverhoudingen in normatief opzicht te hoge verwachtingen heeft van de mogelijkheden om het internationale stelsel van regels te veranderen.<sup>13</sup>

Het tweede verwijt beroept zich op de bewering dat het met het oog op de internationale machtsverhoudingen eenvoudigweg onrealistisch is een hervorming van het internationale stelsel van regels te eisen. Dit verwijt raakt me nauwelijks. Zelfs wanneer mijn eis onrealistisch zou zijn, is zij daarom nog niet te hoog gegrepen. In Duitsland was in 1943 een eis als de juridische gelijkstelling van joden zeker onrealistisch. Maar dat ondermijnt echter geenszins deze eis! Net zo is het met de eis een einde te maken aan de schrijnende armoede. Ook wanneer deze eis politiek gezien onrealistisch zou zijn, is ze toch volledig gerechtvaardigd en geeft uitdrukking aan een doel dat wij zo veel mogelijk moeten proberen te realiseren.

Zou een dergelijke institutionele hervorming van individuele of collectieve actoren te veel verlangen? De Wereldbank laat weten dat momenteel meer dan 40% van de wereldbevolking moet rondkomen van minder dan men in 1993 in de Verenigde Staten voor 785,76 dollar per jaar (tegenwoordig 1120 dollar) kon kopen.<sup>14</sup> (Dat is de



zogenaamde 2 dollar per dag armoedegrens.) De rijke landen herbergen slechts 15,7% van de wereldbevolking. Wanneer men met dit soort cijfers wordt geconfronteerd, wordt men misschien ertoe verleid de conclusie te trekken dat het uitroeien van schrijnende armoede te veel van actoren verlangt. Zoals Richard Rorty het in directe bewoordingen stelt:

‘The rich parts of the world may be in the position of somebody proposing to share her one loaf of bread with a hundred starving people. Even if she does share, everybody, including herself, will starve anyway. (...) A politically feasible project of egalitarian redistribution of wealth, requires there to be enough money around to insure that, after the redistribution, the rich will still be able to recognize themselves – will still think their lives worth living.’<sup>15</sup>

Maar uit dit klaaglied blijkt dat men zich niet realiseert tot welke grote omvang de mondiale ongelijkheid inmiddels is uitgegroeid. Omgerekend naar de ruilwaarde op de markt is het inkomen van de bovenste 10% van de wereldbevolking 320 keer hoger dan dat van de onderste 10%.<sup>16</sup> De mondiale ongelijkheden in rijkdom zijn nog altijd negen keer groter: een recente studie van WIDER schat dat in 2000 de onderste 50% van de volwassenen in de wereld samen 1,1% van de mondiale welvaart had, en de onderste 10% slechts 0,03%, terwijl de bovenste 10% beslag legde op 85,1% en de bovenste 1% op 39,9%.<sup>17</sup> De auteurs benadrukken dat hun studie de mondiale ongelijkheid in welvaart misschien te laag inschat, omdat de superrijken – de paar honderd biljonairs in de wereld nemen alleen al 1,7% van de mondiale huishoudelijke welvaart voor hun rekening – in het onderzoek naar huishoudens merkwaardigerwijs geen onderzoeksobject vormden.<sup>18</sup>

Het uitroeien van schrijnende armoede, zoals de Wereldbank die definieert, zou institutionele hervormingen vereisen die het collectieve inkomen van de armen van momenteel ongeveer 440 miljard dollar jaarlijks zou verhogen tot ongeveer 770 miljard dollar. De toename van het inkomen van 330 miljard was in 2005 ongeveer 0,7% van het bruto mondiale product (wat neerkwam op 45 biljoen dollar) of minder dan 1% van het bruto nationale product van de rijke landen in dat jaar (dat samen 35,5 biljoen dollar bedroeg). De uitroeiing van schrijnende armoede zou met andere woorden onze levensstandaard met ongeveer 1% reduceren en het zou betekenen dat we iedere toekomstige levensstandaard enkele maanden later bereiken dan we anders zouden hebben gedaan. Is het in politiek opzicht echt niet realistisch om te hopen dat de burgers van de rijke landen de mogelijke kosten die zij met een dergelijke hervorming op zich zouden nemen prefereren boven het voortdurend dragen van de verantwoordelijkheid voor het onmetelijke lijden dat armoede met zich meebrengt (inclusief de ongeveer 18 miljoen armoedegerelateerde doden per jaar<sup>19</sup>)?

Onlangs heeft u een controversiële bijdrage gepubliceerd over de verantwoordelijkheid van internationale non-gouvernementele organisaties (INGO's) die zich inzetten voor de verwerkelijking van mensenrechten

in ontwikkelingslanden.<sup>20</sup> Daarin verdedigt u de opvatting dat INGO's gezien de beperkte financiële en personele mogelijkheden bij de keuze tussen verschillende projecten de verantwoordelijkheid hebben zich voor projecten in te zetten die tot een zo groot mogelijke kosteneffectieve reductie van schrijnende armoede leiden. Dat betekent ook dat de middelen niet meer over veel landen worden verdeeld, maar doelgericht worden ingezet. U werd verweten dat u te weinig aan de donors denkt aan wie INGO's in de praktijk ook verantwoording schuldig zijn en die misschien andere prioriteiten stellen.<sup>21</sup> Snijdt deze kritiek hout?

Deze klacht is een versie van het oude probleem dat Richard Wollheim lang geleden onder de titel *paradox of democracy* aan de orde heeft gesteld. Als goede democraten willen we dat het oordeel van de meerderheid doorslaggevend is. Maar als kritische morele denkers hebben we vaak een eigen inhoudelijk oordeel ten gunste van een bepaald resultaat dat niet overeenstemt met het oordeel van de meerderheid. Het probleem heeft een algemenere strekking dan Wollheim dacht, omdat het in alle gevallen van toepassing is waarbij zowel procedurele als inhoudelijke morele commitments in het geding zijn.

In een opzicht is het antwoord op de klacht erg eenvoudig: ik zie de donors niet over het hoofd of negeer ze, omdat ik me tot hen richt wanneer ik me tot de vertegenwoordigers van de INGO's richt. De donors hebben een reden om bij de INGO's die zij ondersteunen aan te dringen op de aannahme van een agenda van kosteneffectieve armoedebestrijding en deze ook aan te moedigen. Wanneer zij vinden dat de bestaande INGO's verkwistend en inefficiënt zijn, dan moeten ze nieuwe INGO's in het leven roepen die competentere en toegewijder zijn.

Wanneer noch donors, noch vertegenwoordigers van INGO's van mijn argumenten overtuigd zijn, wanneer zij waarachtig geloven dat prioriteiten moeten worden gesteld op een manier die verschilt van wat ik voorstel, dan moeten zij natuurlijk hun gewetensvolle oordeel volgen, niet mijn.

De vragen worden moeilijker wanneer bijvoorbeeld de vertegenwoordigers van enkele INGO's overtuigd zijn van mijn argumenten, maar het merendeel van de donors dat niet zijn. In dit geval heb ik betoogd dat de vertegenwoordigers van de INGO's moeten proberen om de donors te overtuigen en, wanneer dat onmogelijk blijkt te zijn, moeten proberen te achterhalen op welke terreinen hun zorgen elkaar overlappen. Ik gaf het voorbeeld van een INGO die zich inzette voor het verdedigen van de burgerrechten van homoseksuelen. Een dergelijke organisatie zou haar aandacht eerder kunnen richten op het misbruik, de discriminatie en de uitsluiting waaronder arme homoseksuelen lijden dan op, wat zo vaak gebeurt, geprivilegieerde en inventieve intellectuelen waarvoor donors wellicht meer empathie hebben. Deze poging kan natuurlijk mislukken – de donaties kunnen ophouden. Als dat zo is, dan zou het verdedigen van de burgerrechten van geprivilegieerde homoseksuele intellectuelen de meest kosteneffectieve en schadevermijdende inspanning van deze INGO kunnen zijn, en zou zij haar fondsen daarvoor moeten inzetten.

Armoede en slechte gezondheid hangen nauw met elkaar samen. Dikwijls wordt deze samenhang niet gezien en worden de internationale instituties met het oog daarop niet onderzocht. Wanneer het om levensreddende medicijnen gaat, dan speelt het bestaande regime van intellectuele eigendomsrechten een belangrijke rol. U heeft veel kritiek op dit regime. Is er een alternatief?

Onder het huidige regime – de TRIPS (*trade-related aspects of intellectual property rights*)-agreement aangevuld met bilaterale overeenkomsten – verlenen we uitvinders over hun uitvindingen tijdelijk monopolies; twintig jaar vanaf het moment dat ze hebben voldaan aan de eisen van de aanvraag van een patent. Omdat concurrenten gedurende deze periode wordt belet om elk net uitgevonden medicijn na te maken en te verkopen, kan de onderneming die met zulke uitvindingen op de markt komt het voor een winstmaximaliserende monopolieprijs ver boven de productiekosten te verkopen. Op deze manier kan zo'n onderneming de kosten voor onderzoek en administratie en een deel van de kosten voor het onderzoek dat geen vruchten heeft afgeworpen terugverdienen.

Deze oplossing ondervangt een fout van de markt (een tekortschietend aanbod van medische innovaties). Maar haar monopolistisch karakter creëert een ander probleem: tijdens de looptijd van het patent is de winstmaximaliserende verkoopprijs vele malen hoger dan de productiekosten van het medicijn. Dit grote verschil is in sociaal opzicht schadelijk omdat het een 'welvaartsverlies' veroorzaakt: het sluit een wederzijds voordelige verkoop aan patiënten uit die bereid en in staat zijn meer te betalen dan de kostprijs maar niet de veel hogere monopolieprijs.

Er is nog een ander probleem dat inherent is aan het huidige regime. Ondernemingen die zich richten op het doen van uitvindingen hebben alleen prikkels een nieuwe medische interventie te ontwikkelen als de verwachte waarde van de tijdelijke macht die zij zouden kunnen verwerven met betrekking tot het vaststellen van de monopolieprijs, de mogelijkheid van een mislukking verdisconteerd, groter is dan de volledige ontwikkel- en patenteringskosten. Zij hebben dus geen prikkels om een nieuwe medische interventie te ontwikkelen die mensen nodig hebben die niet in staat zijn ze te betalen tegen een prijs die ver boven de productiekosten ligt.

Dit heeft tot gevolg dat veel ziekten waaronder vooral armen lijden (waarvoor medische interventies waarvan de prijs ver boven de productiekosten ligt alleen in kleine hoeveelheden kunnen worden verkocht) geen aandacht krijgen. Van de 1556 nieuwe medicijnen die tussen 1975 en 2004 zijn goedgekeurd, waren slechts achttien specifiek geïndiceerd voor tropische ziekten. En van deze achttien waren twee in opdracht van het leger gemaakt en vijf andere bijproducten van veterinaire onderzoek. In al die jaren zijn slechts drie drugs geïndiceerd voor tuberculose, die ieder jaar aan 1,5 miljoen mensen het leven kost.

De oplossing die ik voorstel zou het TRIPS-regime aanvullen door er een tweede beloningsstelsel aan toe te voegen. Degenen die voor farmaceutische innovaties zorgen zouden de optie moeten hebben geen gebruik te maken van het conventionele patent en een alternatief 'patent-2' te claimen dat ze vanuit publieke fondsen zou

belonen naar rato van de impact van hun uitvinding op de gezondheid. Door zulke alternatieve meerjarige patenten aan te bieden zouden we aanvullend farmaceutisch onderzoek stimuleren, in het bijzonder naar ernstige ziekten die veel voorkomen bij de armen in de wereld.

Deze hervorming zou ondernemingen die zich richten op het doen van uitvindingen aansporen de meest kosteneffectieve medische interventies te ontwikkelen, en te verzekeren dat hun innovaties een maximale impact op de gezondheid hebben. Zulke ondernemingen zouden in het bijzonder prikkels hebben om zich te richten op ziekten die het meeste bijdragen aan de mondiale ziektelast. Zij zouden prikkels hebben kuren en preventies (bijvoorbeeld vaccinaties) prioriteit te verlenen boven behandelingen. (Het conventionele patentsysteem heeft het tegenovergestelde effect; nieuwe behandelingen leveren meer winstmogelijkheden dan nieuwe vaccinaties. Onder het huidige regime is de ideale patiënt iemand die nooit beter wordt en nooit sterft.) Zij zouden prikkels hebben om ervoor te zorgen dat patiënten de kennis en motivatie hebben om hun medicijnen zo te gebruiken dat zij een maximaal effect hebben. Bovendien zouden zij prikkels hebben om hun medicijnen goedkoop te verkopen, soms zelfs beneden de productiekosten, zodat zelfs onder de zeer armen de gezondheidstoestand verbetert.

Wanneer dit plan goed uitpakt en de mondiale last van vooral besmettelijke ziekten sterk terugloopt, dan zullen de jaarlijkse kosten in de zes jaar na de aanvaarding ervan misschien rond de 90 miljard dollar bedragen – minder dan de kosten voor de bezetting van Irak en bovendien gedeeld onder alle landen op aarde. Belastingbetalers zouden 0,2% meer belasting betalen, maar zij zouden ook voordeel hebben van goedkopere medicijnen, goedkopere gezondheidszorg, goedkopere nationale gezondheidssystemen en sneller toenemende medische kennis die een sterker en diverser arsenaal aan medische interventies oplevert en een betere bescherming biedt tegen invasieve ziekten.

*Intellectuelen richten zich met hun activiteiten niet allen op hun eigen kleine kring, maar ook op een breed publiek van met elkaar debatterende burgers, die in de openbaarheid strijden over kwesties die van algemeen belang zijn. U behoort wereldwijd tot de bekendste intellectuelen die zich bezighouden met vragen over mondiale rechtvaardigheid. In plaats van zich in een filosofische ivoren toren te verschansen, kritiseert u in het openbaar instituties die verantwoordelijk zijn voor de schrijnende armoede of het onrechtvaardige patentrecht. Waarin onderscheidt zich de bijdrage van filosofen in openbare debatten over bijvoorbeeld armoede van die van empirische wetenschappers?*

‘Filosofie’ betekent ‘liefde voor de wijsheid’. En wijsheid is, zo zou men kunnen zeggen, begrijpen wat van belang is. Voor veel tijdgenoten, inclusief filosofen, komt de vraag wat van belang is neer op datgene waar we ons zorgen over maken. Dit is een paradoxale reductie, omdat mensen zich – zeker wanneer ze volwassen zijn – diepe zorgen maken over dat waar ze zich zorgen over maken wel waard is om er zich zorgen over te maken. Filosofen zijn uiteindelijk niet zo behulpzaam geweest bij het aan de

hand doen van manieren om datgene waar we ons zorgen over maken te evalueren en kritisch te veranderen. Velen hebben de zoektocht naar dergelijke standaards verworpen omdat ze onlosmakelijk verbonden zou zijn met een achterhaalde metafysica of onverenigbaar met het pluralisme van multiculturele samenlevingen. En sommigen hebben het dan als hun taak gezien om ons te bevrijden van de ambitie die door hun reductionisme wordt gepresenteerd als onmogelijk om te vervullen.

Van filosofen mogen we verwachten dat zij interessante dingen hebben te vertellen over wat van belang is, en in het bijzonder over wat moreel van belang is. Wanneer zij dat willen, kunnen zij een substantiële bijdrage leveren aan een wereldwijde beweging die streeft naar mondiale rechtvaardigheid – zo u wilt door de horzel of het geweten van de samenleving te zijn. Dit zal niet alleen onderzoek op het terrein van de morele of zelfs politieke filosofie vereisen, maar ook onderzoek op het terrein van de economie, de gezondheidszorg, de politieke wetenschappen, de geschiedenis en het recht, omdat elke waarlijk adequate analyse van het vraagstuk van mondiale rechtvaardigheid een grote hoeveelheid kennis over feiten, causale verbanden en historisch-politieke mogelijkheden vereist.

Het is dit soort onderzoek – moreel gefundeerd, interdisciplinair geïnformeerd en gericht op het algemene publiek van verantwoordelijke burgers – waarvoor ik filosofen probeer te enthousiasmeren. Ik denk niet dat elke filosoof zulk soort onderzoek zou moeten doen of dat een filosoof uitsluitend dit soort onderzoek zou moeten doen. Maar het is een deel van de rol die wij zouden moeten spelen, een deel van onze verantwoordelijkheid om binnen de samenleving als geheel te zorgen voor een heldere manier van denken over zaken die van belang zijn en onze tijdgenoten te confronteren – zowel in het binnen- als buitenland – met morele en empirische kwesties die zij onder ogen moeten zien om een volwaardig leven te leiden. Weinigen zijn het met mij eens dat de burgers van rijke landen juist nu betrokken zijn bij de grootste misdaad die ooit tegen de mensheid is begaan: door bijna de helft van de mensheid in zulke schrijnende armoede te houden dat ongeveer 18 miljoen van hen elk jaar aan armoedegerelateerde oorzaken sterft. Maar in het licht van de grootte van de ramp die zich voor onze ogen voltrekt, moet elke rijke en volwassen persoon in deze wereld nadenken over haar of zijn relatie tot deze catastrofe. Dit is een taak van de filosoof: aanstoot geven, verleiden, stimuleren en mensen helpen helder te denken en te discussiëren over zaken die echt belangrijk zijn.

Door dit soort transdisciplinair denken hebben politiek filosofen vooralsnog een groot voordeel ten opzichte van professionals uit andere velden, vooral de economie en de politicologie, waar de druk om zich te conformeren veel groter is. Politiek filosofen weten dat, ongeacht wat zij zeggen, zij niet worden gevraagd voor adviesbureaus, overbetaalde taken bij de Wereldbank of het IMF of het schrijven van lange artikelen voor *The Economist*, maar ook dat *peers* ze vanwege het uitdagen van de heersende orthodoxie niet helemaal links laten liggen. (Het heeft me verbaasd te ontdekken hoe sterk zulke druk is in de academische economie en hoe veel van de productie in dat veld daardoor achterwaarts is gericht: van de verlangde conclusies tot en met de

ondersteunende argumenten.) Zolang de politieke filosofie marginaal blijft, is de druk tot conformisme niet te groot en wordt ze in elk geval deels gecompenseerd door de in de academische filosofie altijd aanwezige bijval voor bijzondere typen, zonderlingen, excentriekelingen en underdogs. Ik verwacht dus meer goed, onvooringenomen, transdisciplinair onderzoek naar kwesties rondom mondiale rechtvaardigheid van de huidige generatie van jonge politieke filosofen dan van academici uit andere relevante disciplines. Ik ken een behoorlijk aantal van hen en ben tamelijk onder de indruk van hun bereidheid te leren wat zij moeten weten en zelfstandig na te denken.

## Noten

- 1 Zie: Th. W. Pogge (1995) Three problems with contractarian-consequentialist ways of assessing social institutions. *Social Philosophy and Policy* 12.
- 2 Vgl. Ch. Taylor (1992) The politics of recognition. In: A. Gutmann (red.) *Multiculturalism and The politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73; L. Nicholson (1996) To be or not to be. Charles Taylor and 'The politics of recognition'. *Constellations* 3, pp. 1-16; N. Fraser en A. Honneth, (2003) *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp; S. Gosepath (2004) *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 98-107.
- 3 Th. Pogge (2002) *World poverty and human rights*. Cambridge, Polity Press, p. 170.
- 4 M.C. Nussbaum (2006) *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 264-270.
- 5 Th.W. Pogge (1989) *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press.
- 6 Zie Th.W. Pogge (1995) Three problems with contractarian-consequentialist ways of assessing social institutions. *Social Philosophy and Policy* 12, pp. 241-266, German (2003) *Hypothetische Gesellschaftsverträge. Drei Schwierigkeiten*. In: Rolf Geiger, Jean-Christophe Merle en Nico Scarano (red.) *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn, Mentis, pp. 117-137; en Th.W. Pogge (2004) Equal liberty for all? *Midwest Studies in Philosophy* 28, pp. 266-281, German (1998) *Gleiche Freiheit für alle?* In: Otfried Höffe (red.) *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin, Akademie Verlag, pp. 149-168.
- 7 J. Rawls (1999) *A theory of justice*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 109-110.
- 8 D. Hume (1751) *An enquiry concerning the Principles of morals*. Geredigeerd door Jerome Schneewind, Indianapolis 1983, pp. 25-26.
- 9 Zie Pogge *Realizing Rawls*. pp. 263-265.
- 10 Th.W. Pogge (1992) *Cosmopolitanism and sovereignty*. *Ethics* 103, pp. 48-75.
- 11 Th.W. Pogge (2004) *Can the capability approach be justified?* In: M. Nussbaum en C. Flanders (red.) *Global inequalities*. Special issue of *Philosophical Topics* 30, pp. 167-228.
- 12 Natuurlijk is er de Human Development Index (HDI), die Amartya Sen voor het United Nations Development Programme ontworpen heeft. Ik bespreek de ernstige tekorten van deze index in *Ibidem*, pp. 213-217.
- 13 D. Miller (1998) *The limits of cosmopolitan justice*. In: D.R. Mapel en T. Nardin (red.) *International society. Diverse ethical perspectives*. Princeton, Princeton University Press, pp. 164-181.
- 14 S. Chen en M. Ravallion (2004) *How have the world's poorest fared since the early*

- 1980s? *World Bank Research Observer* 19, pp. 141-169 (ook op [wbro.oupjournals.org/cgi/content/abstract/19/2/141](http://wbpro.oupjournals.org/cgi/content/abstract/19/2/141)).
- 15 R. Rorty (1996) Who are we? Moral universalism and economic triage. *Diogenes* 173, pp. 5-15, op 10, 14-15.
- 16 B. Milanovic (2005) *Worlds apart. Measuring international and global inequality*. Princeton, Princeton University Press, pp. 107-108.
- 17 J.B. Davies, S. Sandstrom, A. Shorrocks en E.N. Wolff (2006) *The world distribution of household wealth*. WIDER, December 5 ([www.wider.unu.edu](http://www.wider.unu.edu)), appendix 1, tabel 10a.
- 18 *Ibidem*, p. 31.
- 19 World Health Organisation (2004) *The World Health Report 2004*. Genève, WHO Publications (also at [www.who.int/whr/2004](http://www.who.int/whr/2004)), pp. 120-125.
- 20 Th.W. Pogge (2007) Moral priorities for international human rights NGO's. In: D.A. Bell en J.-M. Coicaud (red.) *Ethics in action. The ethical challenges of international human rights nongovernmental organizations*. Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, pp. 218-256.
- 21 J.H. Carens (2007) The problems of doing good in a world that isn't. Reflections on the ethical challenges facing INGO's. In: D.A. Bell en J.-M. Coicaud (red.) *Ethics in action. The ethical challenges of international human rights nongovernmental organizations*. Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, pp. 257-272.