

## 5 FILANTROPIE: CONCEPTUELE EN ETHISCHE REFLECTIES

*Tim Meijers en Ingrid Robeyns<sup>1</sup>*

### **Samenvatting**

In dit hoofdstuk kijken we naar de filantropie vanuit het perspectief van de filosofie – in het bijzonder de politieke filosofie en de ethiek. Een belangrijke taak van de filosofie is het scheppen van conceptuele helderheid, en dat is waar we in paragraaf 1 mee beginnen: het beschrijven van de voorwaarden waaraan een goede definitie zou moeten voldoen, en het toepassen van die criteria op de definitie van ‘filantropie’. In paragraaf 2 bespreken we de belangrijkste waarden en morele principes die we moeten gebruiken om de filantropie ethisch te beoordelen. In paragraaf 3 stellen we de vraag of we een morele plicht hebben tot filantropie, en zo ja, hoeveel we zouden moeten weggeven en aan welke doelen. In paragraaf 4 introduceren we het onderscheid tussen de ideale samenleving en de niet-ideale samenleving, en bespreken we hoe over de ethiek van filantropie na te denken in de niet-ideale samenleving. Paragraaf 5 stelt dezelfde vraag maar dan over de ideale samenleving, die rechtvaardig en democratisch is. We sluiten af met een conclusie.

### 5.1 DEFINITIE

Wat is filantropie, en wat maakt een handeling filantropisch? In deze paragraaf staan we stil bij de definitie van ‘filantropie’. De introductie van deze Verkenning geeft al aan dat het beantwoorden van de vraag wat filantropie precies is, geen eenvoudige taak is: het is een ‘wezenlijk gecontesteerd concept’ (Gallie 1955), en het historisch gebruik van het concept toont aardig wat variatie. Een andere moeilijkheid is dat conceptuele vragen niet per se vragen zijn waarop één juist antwoord bestaat: tot op zekere hoogte is de betekenis van een woord een kwestie van stipulatie. Dat wil echter niet zeggen dat er geen goede en minder goede definities van filantropie zijn, of dat het niet uitmaakt hoe we filantropie definiëren.

Het is natuurlijk logisch dat een Verkenning als deze een keuze maakt voor een algemene werkdefinitie. Deze paragraaf heeft dan ook niet als doel een nieuwe, verbeterde definitie voor te stellen. Het is echter wel van belang stil te staan bij de ambiguïteit van en vragen bij de betekenis van het woord filantropie. Deelnemers aan het publieke debat kunnen immers verschillende definities hanteren, en om elkaar goed te begrijpen moeten we wel weten waarover we het hebben. Zeker als we praten over de wenselijkheid of onwenselijkheid van filantropie in bepaalde gevallen. We willen immers niet langs elkaar heen praten. Een laatste reden om stil

te staan bij de definitie van filantropie, is dat definities vaak een hele reeks impliciete assumpties meebrengen. In wat volgt willen we een paar daarvan expliciet maken.

De definitie van filantropie die aan het begin van deze Verkenning wordt gegeven, in navolging van Payton en Moody (2008), luidt als volgt: “Het gaat om bijdragen in de vorm van geld (giften en investeringen) en tijd (aandacht, expertise), vrijwillig ter beschikking gesteld door particulieren (individuen, huishoudens) en organisaties (fondsen, kerken, bedrijven en goededoelenloterijen) en primair gericht op het ondersteunen van algemeen nuttige doelen (...). Kortweg, onder filantropie verstaan wij vrijwillig particulier initiatief dat primair is gericht op het algemeen maatschappelijk belang.”

Aan de hand van enkele vragen die we zouden kunnen stellen over de aard van filantropisch handelen, proberen we de verschillende keuzes expliciet te maken die gemaakt moeten worden als we voor een bepaalde definitie kiezen. Tevens laten we zien welke keuze met de werkdefinitie in dit rapport wordt gemaakt. Ons doel is niet om een alternatieve (en betere) definitie voor te stellen, maar om de impliciete keuzes expliciet te maken – en de voor- en nadelen van deze keuzes – als we een bepaalde definitie hanteren.

### 5.1.1 WAT IS EEN GOEDE DEFINITIE?

Wanneer is een definitie een goede definitie? We hanteren hiervoor verschillende desiderata (Jaggar 2005). Ten eerste is de definitie bij voorkeur ‘conservatief’: een goede definitie staat niet te ver af van het dagelijks taalgebruik. Het dagelijks taalgebruik laat natuurlijk veel ambiguïteit toe, en verschillende mensen gebruiken woorden op verschillende manieren, dus helemaal lukken zal dit niet. Maar een goede definitie moet herkenbaar zijn voor de sprekers van de taal.

Ten tweede moet de definitie ‘precies’ zijn: een definitie moet een bepaald fenomeen beschrijven. De definitie mag niet over-inclusief zijn. Een voorbeeld zou in dit geval zijn ‘iemand handelt filantropisch als hij of zij vrijwillig iets weggeeft’. Dit lijkt meer op de definitie van een gift, het geeft niet weer wat specifiek is aan filantropie. De definitie mag ook niet onder-inclusief zijn: het mag geen paradigmatische gevallen van filantropie uitsluiten, zoals het vrijwillig doneren aan fondsen door particuliere schenkers voor de bestrijding van ernstige armoede.

Ten derde moet een definitie ‘waardenneutraal’ zijn: we willen een concept waarin niet bij voorbaat al een positie wordt ingenomen over de wenselijkheid van filantropie. Zeker als de vraag die we willen beantwoorden te maken heeft met de wenselijkheid van filantropie, is het niet erg productief een definitie te hanteren die filantropie *definieert* als een goede handeling. Dit is zelfs geen goede definitie wan-

neer men gelooft dat filantropie in bijna alle gevallen goed is: dat hoeft het nog niet te zijn *per definitie*. We willen het concept waardenneutraal definiëren, en daarna redenen aanreiken wanneer filantropie wenselijk is, en waarom dan precies.

Ten vierde is een goede definitie ‘non-arbitrair’: ze maakt geen onderscheid op basis van arbitraire verschillen. We moeten kunnen uitleggen wat wel en niet onder de definitie valt. Bijvoorbeeld: ‘filantropische giften zijn vrijwillige giften aan religieuze doelen’ is wel precies en waardenneutraal. De definitie is evenwel niet conservatief, maar vooral niet non-arbitrair: waarom zouden we dit soort giften wel en giften aan – zeg – het Wereld Natuur Fonds niet als filantropisch zien?

Je zou ook een legalistische definitie kunnen hanteren: in dat geval is filantropie hetgeen de wet als dusdanig bestempelt. Maar dit is voor een filosoof op zoek naar een juiste definitie absoluut onvoldoende: om de toets van de conceptuele analyse te doorstaan, willen we *overtuigende argumenten* waarom een definitie een goede definitie is.<sup>2</sup>

### 5.1.2 ZIJN FILANTROPISCHE GIFTEN ALTIJD GELDELIJKE GIFTEN?

De eerste vraag die we ons kunnen stellen betreft de aard van hetgeen men schenkt. Moet het altijd *geld* zijn om over filantropie te kunnen spreken, of kan het ook tijd of misschien zelfs ondernemerschap zijn? Het schenken van geld aan goede doelen is misschien wel het meest typische en meest voorkomende geval van filantropie. Ook in discussies over de ethiek van de filantropie lijkt het vooral om geld te gaan. Singer inspireerde het initiatief *Giving what we can*, en een belangrijke recente bundel heet *Giving well* (Illingworth, Pogge en Wenar 2012). De vraag binnen de ethiek van de filantropie is vaak: ‘hoeveel van ons *geld* moeten we weggeven?’

Toch is een definitie die alleen geldelijke giften betreft te beperkt. Ten eerste kan men natuurlijk ook objecten van een bepaalde waarde schenken aan goede doelen: denk aan vastgoed, kunst of misschien zelfs een lichaamsdeel (bijvoorbeeld een nier) en andere zaken. Daarnaast kan het investeren van tijd via vrijwilligerswerk ook waardevol zijn. Moeilijk wordt het als het gaat om carrièrekeuzes. Wanneer mensen kiezen voor een carrière als docent of arts omdat ze het publieke belang willen dienen, doen ze dan aan filantropie? Dit is duidelijk een grensgeval, al argumenteren sommigen dat als we redenen hebben geld te geven, we ook redenen hebben onze beroepskeuze op filantropische wijze te maken (Parr 2015), en effectieve altruïsten denken dat we vrijwel al onze beslissingen moeten nemen met het oog op het publieke belang (MacAskill 2015).

Nog ingewikkelder ligt het met vormen van zogenoemde *new philanthropy* of ondernemende filantropie. Kunnen ondernemers filantropisch zijn als hun ondernemingen wel gewoon op winst gericht zijn, en ze er zelf (puissant) rijk van wor-

den? Denk bijvoorbeeld aan Elon Musk, de CEO van Tesla. Veel tech-ondernemers claimen – of dat zo is, is een andere vraag – dat het bestaan van Tesla en andere bedrijven het publieke belang ten goede komt. Zelf als dat klopt – en in het geval van het ontwikkelen van alternatieven voor auto's die op fossiele brandstoffen rijden lijkt dat waarschijnlijk – is het filantropie? Kan het investeren van tijd, geld, en ondernemerschap filantropie zijn? In principe lijkt het antwoord hierop 'ja' te zijn, maar we kunnen ons afvragen of de intenties en motivatie van 'nieuwe filantropie' wel passen binnen een overtuigende definitie.

En is een definitie waarin bedrijven die een bijdrage leveren aan het publieke belang als filantropisch worden beschouwd, niet weer veel te inclusief? Immers, veel bedrijven leveren (zo niet netto, dan wel bruto) een positieve bijdrage, bijvoorbeeld in de vorm van producten, banen, economische activiteit, et cetera. Sociale ondernemers en traditionele ondernemers behoren dus tot een spectrum (zie bijvoorbeeld SER 2015). Kunnen we hier op een non-arbitraire manier een lijn trekken? Het is goed denkbaar dat sommige bedrijven zonder filantropische bedoelingen een positief effect hebben op het publieke goed. Als we de grens zo willen trekken dat 'gewone', op winst gerichte bedrijven buiten de definitie vallen, moeten we dus naar de motivatie en/of intentie van de actor kijken.

### 5.1.3 MOET DE INTENTIE FILANTROPISCH ZIJN?

Als de actor van een handeling die het publieke belang ten goede komt, niet de *intentie* had het publieke belang te dienen, kunnen we dan zeggen dat deze handeling een filantropische daad is? Met andere woorden, wat als het positieve effect van de handeling op de publieke zaak een *onbedoeld* effect is? Bijvoorbeeld, een ondernemer die uit is op het maken van zoveel mogelijk winst en ontdekt dat hij dit het beste kan doen door een product te verkopen dat een bijdrage kan leveren aan de energietransitie, levert een bijdrage aan de publieke zaak, maar doet dit volledig onbedoeld: zijn doel is dát product te verkopen waarmee hij de meeste winst kan maken. Kunnen we dan nog spreken van een filantropische handeling? Normaal gesproken zouden we zo'n handeling niet filantropisch noemen.

Een consequentialistische definitie slaat geen acht op de intentie van actoren. Een nadeel van zo'n definitie is dat we pas kunnen beoordelen of een handeling filantropisch was of niet, als alle effecten van de handeling bekend zijn: tot die tijd kunnen we immers niet met zekerheid zeggen of het netto-effect van de handeling positief zal zijn of niet. We zouden ook een definitie van filantropie kunnen hanteeren waarin de filantropische *intentie* de hoofdrol speelt: een filantropische handeling is een vrijwillige private actie die primair tot doel heeft het publieke belang te bevorderen. Zou dat een betere definitie zijn? Stel je voor dat iemand handelt met de intentie positieve effecten teweeg te brengen, maar dat de consequenties rond-

uit rampzalig zijn. We zouden zeker zeggen dat deze persoon filantropische *intenties* heeft, maar de handeling zelf zouden we misschien niet als dusdanig bestempelen.

Wanneer we kiezen voor een definitie van filantropie, moeten we dus beslissen of we de intenties van de actor meewegen, het alleen gaat om de consequenties van de handeling of dat beide van belang zijn.

#### 5.1.4 MOET DE MOTIVATIE FILANTROPISCH ZIJN?

Naast de *intentie* kunnen we ons afvragen of de *motivatie* van de actor van belang is. Dit zijn verschillende vragen. De intentievraag richt zich op hetgeen de actor bedoelt teweeg te brengen, de motivatievraag gaat over de *redenen* waarom de actor gehandeld heeft. We kunnen ons gemakkelijk iemand indenken die geeft aan het goede doel – dus wel de *intentie* heeft het publieke belang te bevorderen – maar dit doet uit eigenbelang. Een voorbeeld: stel je voor dat iemand een grote bijdrage levert aan het oplossen van het probleem van dakloosheid in een stad. Maar dat zij dit niet doet omdat ze begaan is met het lot van de daklozen, maar omdat ze zich stoort aan daklozen op straat. De handeling komt dan misschien primair ten goede aan het publieke belang, maar de handeling is primair tot stand gekomen uit eigenbelang. Een ander voorbeeld zou kunnen zijn dat een bedrijf dat een moreel bedenklijke reputatie heeft, met veel media-aandacht een financiële gift doet aan een benadeelde groep, maar dat die handeling enkel verricht wordt omdat het positieve effect op de reputatie van het bedrijf groter is dan de kosten van de gift. De financiële gift gebeurt dan enkel en alleen omdat het verwachte financiële netto-effect voor het bedrijf positief is.

Zijn de mensen in deze voorbeelden filantropen? De genoemde handelingen staan ver weg van handelingen gedaan uit ‘liefde voor de mensheid’ of interesse in het publieke belang: men handelt uit eigenbelang. Als we niet op de hoogte zouden zijn van de redenen van deze personen, en de handeling alleen van *buitenaf* zouden beoordelen, zouden we de handelingen zeker filantropisch noemen. Maar zodra – om wat voor een reden dan ook – de *echte* motivatie bekend wordt, ligt het een stuk ingewikkelder. Moet de motivatie een rol spelen in een definitie van filantropie?

Er zijn twee belangrijke bezwaren tegen een definitie waarin motivatie centraal staat. Ten eerste zou men kunnen denken dat weinig handelingen echt filantropisch zijn. Heel weinig handelingen komen voort uit *puur* filantropische motieven, en misschien worden de meeste handelingen die we normaal gesproken filantropisch noemen wel uit eigenbelang verricht, al is dat soms onbewust. Een voorbeeld daarvan is het verlangen naar de ‘warme gloed’ (Elster 2011) die we ervaren als we goed doen. Dit vereist wat zelfdeceptie: we krijgen de gloed alleen als we niet doorhebben dat we eigenlijk uit egoïstische motieven handelen. Ten tweede

hebben we, als we de beoordeling van een handeling afhankelijk maken van de motivatie van de actoren, te maken met een epistemisch probleem: we kunnen nooit weten wat de motivaties van de schenkers precies zijn – ze weten dat vaak zelf waarschijnlijk niet eens. We kunnen dus, met een puur op motivatie gerichte definitie, (bijna) nooit een handeling met zekerheid filantropisch noemen. Deze claims nemen natuurlijk niet weg dat er redenen zijn voor een kritische houding tegenover de motivatie van de gift. Ze laten alleen zien dat motivatie in een definitie van filantropie waarschijnlijk niet centraal kan staan.

### 5.1.5 MAAKT HET DOEL UIT?

Is een handeling alleen filantropisch als deze een bepaald doel dient? De werkdefinitie in deze Verkenning geeft als doel ‘het algemeen maatschappelijk belang’, maar dit is natuurlijk weinig precies. We kunnen het tegenover het ‘private belang’ stellen. Een handeling gericht op het welzijn van een individu in de directe leefomgeving (mantelzorg) valt dus niet onder filantropie. Het geven van een nier aan een familielid, hoewel velen dat als een goede daad zouden bestempelen, is geen filantropie. Het geven van een nier aan een vreemde misschien wel. Een gift aan een studiefonds voor kinderen uit achtergestelde gezinnen is wel filantropie, maar het geven van een studietoelage aan je eigen kind niet. Hoewel er misschien een grensgebied is tussen publiek en privaat goed (wat als je bijvoorbeeld een ver familielid in nood financieel ondersteunt?), lijkt de gerichtheid op het *publieke* belang cruciaal in iedere overtuigende definitie van filantropie.

Wat valt onder het publieke belang? Sommige politieke filosofen definiëren handelingen als filantropisch als ze gericht zijn op (het verminderen van) onrechtvaardigheden, zoals de definitie van Tom Parr:

“Philanthropy refers to practices that aim at the mitigation of (the harmful effects of) social, economic, or political injustice” (Parr 2015).

Volgens zo’n definitie is filantropie er slechts op gericht tekortkomingen in termen van *rechtvaardigheid* aan te pakken. Hoewel dit natuurlijk een belangrijke bijdrage is aan het publieke goed – misschien de belangrijkste – is het niet de enige. Als we Parris definitie zouden hanteren, zouden heel wat giften niet als ‘filantropie’ geclassificeerd kunnen worden. Wat precies onder de definitie zou vallen, hangt uiteraard af van de theorie van rechtvaardigheid die men bij het toepassen van Parris definitie zou hanteren. Maar het is aannemelijk dat de meeste giften aan kunstinstellingen of publieke goederen zoals parken niet onder filantropie vallen als we Parris definitie hanteren. De exclusieve focus op rechtvaardigheidsvragen in deze definitie is dus te restrictief.

Volgens Gomberg (2002) richt filantropie (zoals begrepen door Singer, Unger en anderen) zich op slachtoffers van honger en van natuurrampen. Met zo'n definitie valt er nog minder onder de definitie van filantropie: alleen de giften die zich richten op de basisbehoeften van degenen in nood, wat ook de oorzaak moge zijn. Zulke smalle definities voldoen zeker niet aan het eerste criterium van een goede definitie, dat deze 'conservatief' moet zijn. Wel is het zo dat het onderscheid dat ze pogen te maken niet arbitrair is, en bovendien maakt het filantropie onderdeel van een morele theorie (de definitie is niet meer geheel waardenneutraal). We kunnen het relevante verschil tussen filantropie gericht op onrechtvaardigheden en basisbehoeften aan de ene kant, en filantropie gericht op minder fundamentele behoeften ook in een later stadium nog maken.

Overigens is het denkbaar dat een persoon, organisatie of bedrijf een handeling verricht die filantropisch lijkt te zijn, bijvoorbeeld bij het in aanraking brengen van jongeren met wetenschap en zo bij te dragen aan hun ontwikkeling en bloei, terwijl het eigenlijk een vorm van talentscouting is. Het is dus belangrijk om bij het bepalen van het doel van 'filantropie' een niet te enge definitie van 'doelen' te hanteren (bijvoorbeeld enkel hongersnoden en natuurrampen), maar de reikwijdte van doelen ook niet zo op te rekken, dat alles wat maar enigszins op een groep in de samenleving gericht is voor filantropie doorgaat.

Wat precies in het publieke belang is, is natuurlijk gecontesteerd. Wat voor de een telt als een verbetering, kan voor de ander een aanval op het publieke belang betekenen. Denk bijvoorbeeld aan een organisatie die zich verzet tegen de legale status van abortus of het homohuwelijk. Dus zelfs wanneer men het eens is over de definitie van filantropie, kan men het er nog over oneens zijn of bepaalde handelingen filantropisch zijn: de een zal het schenken van een bedrag aan een 'pro-life'-organisatie zien als filantropie, terwijl de ander het zal zien als het bevorderen van patriarchale verhoudingen.

## 5.2 WAARDEN EN MORELE PRINCIPES

We hebben nu een beter zicht op de verschillende parameters die relevant zijn als we het over filantropie hebben. In de rest van dit hoofdstuk zullen we in principe de definitie aanhouden die in de inleiding van deze Verkenning gehanteerd is. Om te kunnen beoordelen of filantropie ethisch wenselijk is of niet, en aan welke voorwaarden filantropie zou moeten voldoen om ethisch legitiem te zijn, is het belangrijk helder in kaart te brengen welke waarden en morele principes er op het spel staan. Uiteindelijk gaat het er bij het beoordelen van praktijken, zoals filantropie, of het beoordelen van beleid, zoals het overheidsbeleid dat filantropie reguleert, steeds over hoe het zich verhoudt tot morele principes en wat de effecten ervan zijn op maatschappelijke waarden.<sup>3</sup>



De vraag die we moeten stellen, is daarom: wat zijn de morele principes en waarden die relevant zijn in het debat over filantropie? Uit de filosofische en sociaal-wetenschappelijke literatuur over filantropie hebben wij de volgende waarden en principes gedestilleerd: vrijheid, verdelende rechtvaardigheid, het recht op eigendom, politieke gelijkheid, staatsneutraliteit, bestaanszekerheid of non-precariteit, en efficiëntie. Dit is geen uitputtende lijst van waarden die relevant zijn voor een ethische analyse van de filantropie, maar hij focust vooral op de belangrijkste waarden voor die analyse.

### 5.2.1 VRIJHEID

Vrijheid is zeker relevant voor de filantropie, omdat het een voor de hand liggende reactie is om te stellen dat filantropen de vrijheid hebben om zelf te kiezen of en waaraan ze hun geld weggeven. Die vorm van vrijheid waarbij ons niets in de weg wordt gelegd om een bepaalde handeling te verrichten, noemen filosofen ‘negatieve vrijheid’ (Berlin 2002; Carter 2016). Het is de vrijheid om niet gehinderd te worden door anderen in wat men wenst te doen. Deze vorm van vrijheid wordt vooral verdedigd door de klassiek-liberalen en libertairen, zoals Friedrich von Hayek (1978) en Robert Nozick (1974).

Maar ‘vrijheid’ kan ook andere dingen betekenen. Een ander belangrijk vrijheidsbegrip is ‘positieve vrijheid’, de vrijheid om in staat gesteld te worden bepaalde handelingen te verrichten. Deze vorm van vrijheid vindt meer steun onder aanhangers van de liberaal-egalitaristische politieke filosofie, zoals John Rawls (1971), Amartya Sen (2010), Martha Nussbaum (2011) en Philippe Van Parijs (1997). Deze filosofen kritiseren de nadruk op negatieve vrijheid, omdat ze denken dat negatieve vrijheid alleen niet voldoende is. Het is een formele, in veel gevallen lege, vrijheid. Iemand zonder geld heeft de formele vrijheid om eten te kopen: niemand stopt hem of haar. Maar hij of zij heeft niet de *mogelijkheid* om eten te kopen. *Echte* vrijheid genieten mensen pas in een situatie waarin ze niet alleen niet gehinderd worden, maar daadwerkelijk in staat zijn dingen te doen.

Filantropie is dus op twee manieren gerelateerd aan vrijheid: het is de vrijheid van de filantroop om te kiezen aan wie hij of zij geld schenkt, maar deze schenking kan ook leiden tot het vergroten van positieve vrijheden van diegenen aan wie het geschonken geld ten goede komt. Maar dat betekent niet dat filantropie altijd voor iedereen leidt tot grotere vrijheid. Om dat te kunnen beoordelen moet men een situatie waarin een filantropische handeling plaatsvindt, vergelijken met de mogelijke alternatieven, waaronder een alternatief scenario met andere reguleringen op de arbeids- of kapitaalmarkten, of met andere belastingstelsels. In het algemeen is het zo dat het hoger belasten van de rijksten een inkrimping van hun negatieve vrijheid is (ze worden gehinderd in het zelf bezitten van al het geld dat ze op de markt, of via overerving, zouden kunnen vergaren). Maar indien goed aangewend, kunnen die belastingopbrengsten leiden tot een vergroting van de positieve vrij-



heid van anderen, bijvoorbeeld doordat ze kansarme kinderen de kans geeft op kwalitatief hoogstaand onderwijs dat door de overheid bekostigd wordt (Robeyns 2017).

In heel wat sociaal-economisch overheidsbeleid kunnen we een afruil zien tussen de negatieve vrijheden van de ene groep en de positieve vrijheden van andere groepen. Merk op dat het dus erg lastig is om uitspraken te doen over wat de effecten zijn van filantropie op een bepaalde waarde, omdat we, zoals de socialekeuze-theorie ons leert, altijd de totale effecten in twee verschillende scenario's of werelden zouden moeten vergelijken als we collectieve beslissingen goed doordacht willen nemen (Sen 2017).

### 5.2.2 HET RECHT OP EIGENDOM

In kapitalistische samenlevingen is het recht op eigendom een fundamenteel politiek principe. Het recht op eigendom is in de filosofie ook als een *moreel* principe verdedigd, namelijk als een logisch gevolg van het principe van zelfbeschikking. Indien we een onaantastbaar moreel recht hebben op ons eigen lichaam, dan hebben we ook het recht op de vruchten van onze arbeid (Nozick 1974). Deze redenering is door andere filosofen echter bekritiseerd, omdat ze eigendomsrechten als een homogene bundel rechten ziet, terwijl het nauwkeuriger is het recht op eigendom op te splitsen in controlerechten (bepalen wat er met je eigendom gebeurt) en inkomensrechten (het recht op de inkomsten uit eigendom). Inkomensrechten zijn afhankelijk van de structuur van de economie en de sociale en politieke instituties, en die heeft de eigenaar niet aan zichzelf te danken. De conclusie is daarom dat eigenaars wel het recht zouden moeten hebben om te beslissen over wat er met hun eigendom gebeurt (indien op een rechtvaardige manier verworven!), maar dat het vaak niet onrechtvaardig is om de inkomsten uit eigendom te belasten om andere publieke waarden, zoals het verminderen van ongelijkheid, te bevorderen (Christman 1994).

Daarnaast hebben klassiek-liberale filosofen ook beargumenteerd wat de voorwaarden zijn waaronder iemand zich een deel van de natuur kan toe-eigenen (zoals land, natuurlijke grondstoffen, of andere waardevolle delen van de natuur). De invloedrijkste versie van dit argument vinden we in John Lockes (1988) *Second Treatise on Government*, waarin hij verdedigt dat mensen zich natuurlijke hulpbronnen mogen toe-eigenen, nadat ze hun eigen arbeid gebruikt hebben om die hulpbronnen te bewerken (zoals appels plukken of land bewerken). Ze moeten er dan wel voor zorgen dat er evenveel overblijft voor anderen om te nemen (en van dezelfde kwaliteit).

Wat zijn de gevolgen voor de discussie over filantropie? De belangrijkste is wellicht dat hoewel er geen consensus is over wat een rechtvaardige verdeling precies is, er een (zeer zeldzame) consensus is in de rechtvaardigheidsliteratuur dat de hui-

dige verdeling van vermogen – die zeer ongelijk is – niet te rechtvaardigen is. Een deel van het eigendom is op oneigenlijke manieren verworven (denk aan de historische opbrengsten van slavernij), de huidige niveaus van overerving van rijkdom zijn moeilijk te rechtvaardigen (De Maagt en Robeyns 2017) en de rijkere burgers weten op handige manieren gebruik te maken van juridische constructies om belastingen te ontwijken (Dietsch 2015). Wie het over filantropie heeft, zal dus als eerste de vraag moeten stellen: hoe komt het dat sommige burgers zo veel geld hebben, en is deze mate van vermogensongelijkheid te rechtvaardigen? Als het antwoord daarop ‘neen’ is (wat veel politiek filosofen denken), dan is de vraag naar de wenselijkheid van filantropie in zekere zin de verkeerde, omdat ze een niveau van vermogensongelijkheid die moreel niet te verdedigen is aanvaardt, of minstens als gegeven neemt. Als het bezit van deze filantropen moreel gezien niet van hen zou mogen zijn, waarom zouden ze dan het morele recht hebben het weg te geven aan wie ze willen?<sup>4</sup> Overigens is de maatschappelijke onwenselijkheid van de huidige niveaus van vermogensongelijkheid ook op niet-morele gronden beargumenteerd door historici en economen (Piketty 2013; Van Bavel 2014).

### 5.2.3 VERDELENDE RECHTVAARDIGHEID

Een andere relevante waarde – wanneer we filantropie vanuit het perspectief van de ethiek bestuderen – die nauw aansluit bij de discussie over het recht op eigendom, is verdelende rechtvaardigheid. In het publieke debat wordt vaak ‘gelijkheid’ als waarde genoemd, maar ‘verdelende rechtvaardigheid’ is te verkiezen, omdat het niet *veronderstelt* dat de ethisch ideale verdeling er een is die gelijkheid tussen mensen nastreeft, maar de vraag stelt: welke verdeling van wat waardevol is, is de rechtvaardige verdeling?

Op die vraag zijn in de politieke filosofie veel antwoorden gegeven, door vervolgens onderscheid te maken tussen twee vragen. De eerste vraag is ‘wat is het wat we zouden moeten beschouwen als we het over verdelende rechtvaardigheid hebben?’ en veel voorkomende antwoorden daarop zijn hulpbronnen (inkomen, vermogen), kansen, waardevolle ervaringen of geluk. De tweede vraag is ‘welk verdelingsprincipe zorgt voor rechtvaardigheid’ (strikte gelijkheid, gelijkheid van kansen, een verdeling die compenseert voor pech die mensen ondervinden, een verdeling die zorgt dat mensen niet onder een minimum terechtkomen, een verdeling die voorrang geeft aan de minstbedeelden, een verdeling die rekening houdt met verdienste en inspanning, enzovoort).

Veel van de details van de filosofische discussies over verdelende rechtvaardigheid zijn te technisch of te specialistisch om hier besproken te worden (Olsaretti 2018; Lamont en Favor 2017). Voor dit hoofdstuk kunnen de volgende inzichten uit de literatuur over verdelende rechtvaardigheid volstaan. Ten eerste hebben de theorieën een aantal morele principes gemeen, zoals het principe dat iedereen gelijke kansen zou moeten krijgen, en dat mensen niet omwille van moreel irrelevante

factoren gediscrimineerd zouden mogen worden. Daarnaast gaan de theorieën, met uitzondering van libertaire theorieën, ook alle uit van de morele onwenselijkheid van een te grote mate van ongelijkheid en van het principe dat niemand onder een bepaald minimum zou mogen vallen. Libertaire en klassiek-liberale theorieën beoordelen economische ongelijkheden en de misère waarin sommige mensen leven, niet als een kwestie van rechtvaardigheid, maar zij doen dit doorgaans in een theoretisch kader waarin er gelijke kansen bij aanvang van iemands leven verondersteld worden, als ook dat alle eigendom op rechtvaardige gronden verworven is (zie vorige paragraaf). Die aannames zijn discutabel en maken ook dat deze theorieën relatief weinig verdedigers vinden onder politiek filosofen.

#### 5.2.4 **BESTAANSZEKERHEID EN NON-PRECARITEIT**

Een belangrijke waarde in de evaluatie van publieke instituties en beleid is de mate waarin deze de bevolking kunnen beschermen tegen precariteit, en enige zekerheid kunnen geven dat er altijd een vangnet voor hen zal zijn in geval van ziekte, arbeidsongeschiktheid of andere vormen van pech. Deze waarde verklaart de enorme steun die de uitbouw van de verzorgingsstaat heeft gekend in de tweede helft van de twintigste eeuw en heeft twee functies: solidariteit tussen mensen met verschillende mogelijkheden en kansen enerzijds, en het verzekeren tegen risico's die in principe iedereen kunnen treffen anderzijds.

Voorbeelden van die risico's zijn werkloosheid, armoede bij ouderdom, of de gevolgen van ziekte of arbeidsongeschiktheid. Doordat risico's gedeeld worden door grote aantallen, weet iedereen dat hij of zij met een kleine bijdrage via het stelsel van sociale zekerheid en belastingen er altijd zeker van kan zijn dat een minimaal niveau van welvaart gegarandeerd is. Indien deze verzekeringen door private verzekeraars aangeboden zouden worden, zouden zij een sterke prikkel hebben om deze markt 'af te romen' en de mensen met de grootste risico's te weigeren. Doordat deze taak in de Europese verzorgingsstaten bij de overheid ligt, en niet in handen van private verzekeraars, wordt er ook niemand uitgesloten, en kunnen alle burgers genieten van een minimaal niveau van sociale zekerheid en bescherming tegen precariteit (Heath 2006).

Wat is de relevantie van deze waarde voor onze filosofische studie van de filantropie? Indien de filantropie taken overneemt van de overheid, komen de waarden bestaanszekerheid en non-precariteit mogelijk onder druk te staan.<sup>5</sup> Een belangrijke eigenschap van het socialezekerheidssysteem is dat het niet op arbitraire gronden mensen uitsluit: in principe gelden de voorzieningen voor iedereen die onder de doelgroep valt (bijvoorbeeld zieken, werklozen, armen), ook als het om een subgroep van mensen gaat die maatschappelijk gezien uitgesloten worden, impopulair of gestigmatiseerd zijn – zoals ex-gedetineerden, drugsverslaafden of mensen met ernstige psychiatrische problemen. Indien de overheid zich niet langer voldoende inzet voor de bestaanszekerheid en non-precariteit van burgers,

bestaat het risico dat de filantropie een deel van dat werk overneemt, maar dat zij niet de hele populatie afdekt en alleen bepaalde groepen helpt. Een tweede probleem is dat door een terugtrekkende overheid die op filantropen rekent om gaten te vullen, het recht dat burgers hadden op maatregelen die hen tegen precariteit beschermden, nu veranderd is in *een gunst*: als de filantroop zich bedenkt, komt de kwetsbare burger in de kou te staan. De burger kan politieke, administratieve of juridische kanalen gebruiken om bij de overheid bezwaar te maken als een voorziening wordt weggenomen of als groepen arbitrair ongelijk behandeld worden. Maar bij een filantroop kan niemand een klacht indienen, omdat diens gift altijd een kwestie van vrijwilligheid is en daarom niemand kan zeggen dat hij er recht op heeft. Kortom, de filantropie zou geen taken van de overheid mogen overnemen die de burgers sociale rechten geven tegen precariteit.

### 5.2.5 POLITIEKE GELIJKHEID

Politieke gelijkheid is de mate waarin burgers gelijke invloed kunnen uitoefenen op politieke processen. Het gaat niet om de daadwerkelijke invloed, want het is helder dat sommige burgers grotere invloed uitoefenen dan anderen – bijvoorbeeld burgers die politiek actief zijn, of als activisten proberen de collectieve besluitvorming te beïnvloeden. Het morele principe van politieke gelijkheid stelt dat in een democratie iedereen gelijke kansen zou moeten hebben om de politieke besluitvorming te beïnvloeden. Het is het morele principe dat achter populaire uitspraken ligt, zoals *'one man, one vote'*.

Hoe verhoudt de filantropie zich tot het principe van politieke gelijkheid? Wellicht is de belangrijkste kritiek op de filantropie het risico dat de filantropie de politieke gelijkheid aantast. Dit gebeurt op twee manieren. Ten eerste zijn politieke partijen en organisaties die aan politieke partijen gelieerd zijn vaak geregistreerd als 'goede doelen': zij worden gezien als Algemeen Nut Beogende Instellingen. Indien zij de officiële ANBI-status verkrijgen, worden giften aan deze politieke organisaties fiscaal aftrekbaar.<sup>6</sup> Dat betekent dat filantropen politieke organisaties geld kunnen geven, en een belastingvoordeel genieten. Elk belastingvoordeel dat een filantroop krijgt, staat gelijk aan belastinginkomsten die de politieke gemeenschap misloopt. Het gaat dus om bedragen waarvoor nu de filantroop kan bepalen wat ermee gebeurt, terwijl het zonder giftenaftrek gemeenschapsgeld zou zijn waar middels de representatieve democratie de gehele politieke gemeenschap over zou beslissen. De politieke gelijkheid komt hiermee in het gedrang en, zoals we in de volgende paragraaf zullen beargumenteren, ook de staatsneutraliteit. Daarnaast is het doorgaans zo dat niet alle politieke partijen evenveel geld ontvangen van donateurs. Filantropen kunnen, door hun geld, zo bepaalde politieke stromingen versterken. Zoals Thomas Christiano (2012) aantoonde, is dit een van de mechanismen waardoor ongelijkheden in financiële middelen zich vertalen in politieke ongelijkheid.

### 5.2.6 STAATSNEUTRALITEIT

Een andere waarde die relevant is in de ethische bespreking van filantropie, is staatsneutraliteit. Dat betekent dat de staat neutraal moet zijn in de mate waarin ze opvattingen van ‘het goede leven’ steunt (zoals verschillende godsdiensten en levensovertuigingen). Liberale theorieën van rechtvaardigheid vereisen – in verschillende mate – dat de staat zich afzijdig houdt als het gaat over welke doelen individuen zichzelf stellen en volgens welke principes ze leven: in een pluriforme samenleving mag de staat zich in besluitvorming niet baseren op opvattingen over het goede leven (maar op *publieke* waarden),<sup>7</sup> en mag beleid er niet op gericht zijn bepaalde levensovertuigingen te bevoorstellen.<sup>8</sup>

Hoe verhoudt filantropie zich tot staatsneutraliteit? Indien het beleid dat de overheid ontwikkelt om filantropie te ondersteunen ook fiscale maatregelen betreft, kan filantropie de staatsneutraliteit in het gedrang brengen. Dit is bijvoorbeeld het geval met de giftenaftrek die we al in de vorige paragraaf bespraken. Zonder de giftenaftrek zou de besteding van deze gedeerde belastinginkomsten door het politieke besluitvormingsproces bepaald worden; nu worden ze door de filantroop bepaald (die het uitgespaarde geld kan houden, consumeren, investeren of weggeven aan het private of politieke doel dat hij of zij zelf verkiest). De giftenaftrek, die tot doel heeft belastingbetalers aan te moedigen meer giften te doen, brengt dus kosten mee, namelijk de gedeerde belastinginkomsten, die anders door de burgers, via het politieke besluitvormingsproces besteed zouden kunnen worden. In termen van waarden zien we dat de fiscale stimulering van giften ten koste gaat van de waarde staatsneutraliteit, en indien de giften aan een politieke organisatie gedaan worden, ook ten koste kunnen gaan van politieke gelijkheid. Maar zijn de aantasting van staatsneutraliteit en politieke gelijkheid misschien te rechtvaardigen op grond van efficiëntie?

### 5.2.7 EFFICIËNTIE

Efficiëntie kan in de context van filantropie twee dingen betekenen. Ten eerste is het denkbaar dat problemen in het publieke domein aangepakt worden door private initiatief en dat dit op een doelmatiger manier gebeurt dan wanneer de overheid dat probleem zou aanpakken. Bijvoorbeeld in landen waarin grote delen van de bevolking in extreme armoede leven, kan de overheid te corrupt, stroperig of onvoldoende slagvaardig zijn om deze armen in staat te stellen een beter leven te leiden. Een organisatie zoals *Give Directly*, die bij filantropen geld ophaalt en het rechtstreeks aan de armen geeft, kan hier wellicht efficiënter optreden. Daarnaast kan gedacht worden aan maatregelen die het volume van filantropie vergroten. Het belangrijkste voorbeeld in de Nederlandse context is het ANBI-belastingvoordeel, dat tot doel heeft Nederlanders ertoe te bewegen filantropische schenkingen te doen. Zoals we in de vorige twee paragrafen beargumenteerden, is de giftenaftrek problematisch op gronden van politieke gelijkheid en staatsneutraliteit. Maar als de giftenaftrek ertoe leidt dat er *netto* meer geld wordt gegeven dan het budgettaire

beslag van de giftenaftrek, dan is deze maatregel wellicht efficiënt te noemen. Om dat te beoordelen moeten we dus kijken of de som van de filantropische giften minus de gedeelde belastingopbrengsten positief is.

## 5.3 ZIJN WE MOREEL VERPLICHT OM ONZE RIJKDOM WEG TE GEVEN?

### 5.3.1 IS ER EEN MORELE VERPLICHTING OM TE GEVEN?

Filantropische handelingen zijn nooit wettelijk verplicht, want dan zou het geen filantropie meer zijn, maar belastingheffing. Maar we kunnen wel de vraag stellen of er *morele* verplichtingen zijn, dat wil zeggen plichten waar we ons aan zouden moeten houden als we willen dat onze handelingen moreel te rechtvaardigen zijn. Bij morele plichten is er niemand die ons dwingt deze handelingen te verrichten, maar er kunnen wel niet-dwingende sociale mechanismen bestaan die ons handelen in de richting van morele handelingen ombuigen, bijvoorbeeld publieke uitingen van verwachtingen, negatieve of positieve waardering van bepaalde handelingen.

Is er een morele verplichting om filantropisch te handelen? Voor wie geldt die verplichting en wat houdt de verplichting in? Filantropie is natuurlijk een veel te brede categorie om daar een eenduidig antwoord op te geven. Laten we onderscheid maken tussen filantropie gericht op twee verschillende soorten doelen, om een verfijning aan te brengen in het fenomeen dat we willen evalueren; filantropische giften gericht op *moreel verplichte* doelen en op *moreel optionele* doelen. Waar de grens precies getrokken moet worden, zal controversieel zijn, maar dat er een dusdanig verschil bestaat, lijkt evident. Het helpen van iemand in grote nood is moreel gezien een ander soort handeling dan een schenking aan het Rijksmuseum.

Filosofen maken bij het nadenken over verplichtingen onderscheid tussen – kort door de bocht – drie soorten handelingen: moreel *verplichte* handelingen, moreel *prijzenswaardige* handelingen, en moreel *toegestane* handelingen. Een handeling is moreel *verplicht*, als we de handeling moeten verrichten wanneer we geen morele principes willen schenden (bijvoorbeeld het nakomen van een belofte). Een handeling kan ook goed, maar niet verplicht zijn: als we iets doen wat, moreel gezien, te prijzen valt, maar wat niet moreel van ons vereist is. Er is natuurlijk discussie over wat in deze categorie valt, maar velen zouden een gift van iemand die zelf niet veel bezit als een dergelijke niet-moreel verplichte, maar wel zeer prijzenswaardige handeling zien. Onder de derde categorie vallen zaken die moreel neutraal zijn: zoals, om een triviaal voorbeeld te geven, de keuze om witte in plaats van groene sokken te dragen.



Als we kijken naar filantropie gericht op de basisbehoeften van degenen die het minst hebben, lijken we ons in het domein van verplichte handelingen te bevinden wanneer we het bekijken vanuit verschillende theoretische perspectieven. Waarom zou filantropie een morele verplichting zijn? Men zou kunnen denken dat dit zo is omdat we een plicht hebben om mensenrechten te beschermen, of omdat mensen het recht op een volwaardig menselijk bestaan hebben.

Een mogelijk bezwaar (of excuus) tegen de morele verplichting om te geven, zouden we het ‘druppel op de gloeiende plaat’-argument kunnen noemen. De meeste individuele bijdragen hebben geen significant effect op het probleem waarop ze gericht zijn. Neem wereldwijde armoede: door een individuele bijdrage komt een oplossing niet dichterbij.<sup>9</sup> Betekent het feit dat mijn bijdrage (haast) insignificant is, dat ik geen verplichting heb om te geven? Deze conclusie volgt echter niet. Morele plichten bestaan in een context waarin ook anderen morele plichten hebben, en als onze bijdrage samen met die van anderen die ook een morele plicht hebben een verschil maakt in het lijden van een persoon, dan hebben we de plicht te geven, ook al is onze bijdrage *op zichzelf genomen* zo goed als insignificant.

Maar als er al zo een verplichting om bij te dragen is, is dit een verplichting aan een specifiek individu? Hier moeten we onderscheid maken tussen gerichte en niet-gerichte plichten. De verplichting om filantropische schenkingen te doen is in de meeste gevallen – uitzonderingen daargelaten – geen plicht aan een specifiek individu. Dat wil echter niet zeggen dat men geen plicht heeft om bij te dragen aan een collectieve poging iets aan het probleem te doen. We spreken dan van een niet-gerichte plicht: hoewel de verplichting om iets te doen aan armoede geen plicht is *aan* een individueel (arm) persoon, heeft men toch de plicht een bijdrage te leveren. Niet alle morele verplichtingen zijn verplichtingen *aan iemand*. Voor consequentialistische theorieën (bijvoorbeeld effectief altruïsme) die zich richten op *uitkomsten*, is dit eenvoudig te beargumenteren, evenals voor deugdtheoretici die zich richten op de *persoon* die handelt (Ignatieff 2017). Maar ook deontologische theoretici (die zich richten op het belang van het doen van je plicht) beargumenteren dat men een plicht heeft een deel van de kosten voor het aanpakken van grote onrechtvaardigheden op zich te nemen (O’Neill 1996; Boot 2017). Een mogelijke route voor zulke theorieën bestaat in het identificeren van een *collectieve* plicht, waarin vervolgens individuen hun eerlijke deel van de collectieve plicht moeten leveren. Een mogelijke route om te voldoen aan collectieve plichten is natuurlijk het aanpakken van *structurele* onrechtvaardigheden. Daar komen we in paragraaf 4 op terug.

### 5.3.2 AAN WIE MOET MEN GEVEN?

Als er een verplichting is om filantropisch te schenken, *aan wie of aan welk doel* heeft men dan de verplichting te geven? Dit hangt natuurlijk af van welke waarden men centraal stelt. Als je gelooft dat mensen het recht hebben om in vrijheid te kiezen wat ze met hun eigendom doen, is het antwoord op deze vraag: zelf weten! Geef het aan de opera, het Rijksmuseum, de kerk, aan het wereldhongerprobleem.

Andere theoretische perspectieven geven een ander antwoord. Moeten we geen redenen kunnen geven waarom we aan bepaalde doelen geven, en niet aan andere? Deze keuze heeft nogal wat effect, natuurlijk, zowel op degenen die het geld ontvangen als degenen die niet ontvangen. Theorieën die gericht zijn op het teweegbrengen van de meeste consequenties, het zogenoemde *effective altruism*, denken dat we geld moeten geven aan de doelen die het meeste goed doen. Dat creëert natuurlijk nogal wat vragen: wat is goed en wie bepaalt dat, en hoe weten we dat eigenlijk?

Op basis van theorieën van rechtvaardigheid<sup>10</sup> kunnen we prioriteit leggen bij degenen die het minste hebben. *Prioritarianisme* beargumenteert dat het verbeteren van de positie van degene die het het slechtst heeft, het meest morele waarde heeft. Volgens zo'n theorie is het beter om ons te richten op doelen die zich richten op degenen die het het slechtst hebben. Maar theorieën die beargumenteren dat het van belang is dat mensen boven een bepaalde grens uitkomen in termen van mogelijkheden of welzijn (*sufficiëntarianisme*), denken dat het vooral van belang is dat individuen geholpen worden om boven de grens uit te komen. Een vorm van prioriteit voor degenen die het minst hebben, vindt brede steun onder diverse theorieën van rechtvaardigheid.

Deze theorieën geven antwoord op de vraag 'aan wie moeten we geven' door alleen te kijken naar de huidige situatie: het is slecht als mensen geen goed leven hebben en daar moeten we wat aan doen *ongeacht* de oorzaak van hun ongeluk. Maar de ongelijkheid in de wereld is natuurlijk niet zomaar tot stand gekomen, onrechtvaardige structuren dragen eraan bij dat deze in stand blijft. We zouden filantropische verplichtingen ook kunnen zien als *speciale* verplichtingen aan diegene wiens welzijn we – op de een of andere manier – negatief beïnvloed hebben. Voor zover de Nederlandse staat bijvoorbeeld zaken doet (of bedrijven in staat stelt zaken te doen) met niet-democratische staten, houden we bepaalde problemen in stand.

### 5.3.3 HOEVEEL GEVEN?

Wanneer hebben we genoeg gegeven? Het kan niet zo zijn dat we pas mogen stoppen met geven als alle ernstige problemen de wereld uit zijn: dan zouden de meesten van ons immers nooit klaar zijn. Het meest radicale antwoord op de vraag hoeveel we moeten geven, komt van het utilisme, met name van Peter Singer. Volgens

het utilisme moeten we zo handelen dat we het totale geluk (of welzijn) maximaliseren. We moeten onze bezittingen volgens het utilisme dus weggeven tot dat het *weggeven* van iets extra's de gever meer geluk kost dan het een ontvanger oplevert. In het geval van de lezers (en de auteurs) van dit rapport, zou dat betekenen dat we – gezien de hoeveelheid armoede op de wereld – het overgrote deel van onze bezittingen zouden moeten schenken.

Singer beseft dat dit misschien wat veel gevraagd is, en geeft als alternatief de volgende mogelijkheid: we moeten onze bezittingen weggeven totdat het weggeven van meer bezit de schenker op een moreel relevante manier slechter af maakt. Dat wil zeggen, ik mag pas stoppen met geven als de gever iets van moreel belang zou verliezen. Het kopen van een boot, een nieuwe auto, een duur paar schoenen, een avond naar de kroeg of een delicaat gerecht nuttigen horen hier in veel gevallen niet bij: we kunnen een goed leven leiden zonder deze zaken.

Er zitten nogal wat haken en ogen aan dit standpunt. Ten eerste staat Singer – in ieder geval in de radicale variant – het mensen niet toe extra gewicht toe te kennen aan hun eigen welzijn. Veel filosofen geloven echter dat we een bijzondere verantwoordelijkheid hebben voor ons eigen leven (bijv. Dworkin 2011). Een vorm van dit bezwaar is de zorg die Bernard Williams (1985) uit: dit zou betekenen dat we ons nergens meer kunnen verstoppen voor de moraal, en dat ieder aspect van ons leven in het teken staat van het maximaliseren van het totale geluk – waarbij ons eigen geluk niet belangrijker is dan dat van anderen.

Ten tweede laat het weinig ruimte voor wat filosofen *speciale* morele verplichting noemen. Het maakt het niet alleen onmogelijk om je eigen welzijn prioriteit te geven, maar ook het welzijn van je vrienden, kinderen of ouders. Of, op een grotere schaal, stadgenoten of landgenoten (Miller 2005; maar zie Caney 2006). En dat terwijl er goede redenen zijn om te geloven dat we deze relaties niet zouden kunnen hebben *zonder* deze speciale verplichtingen: kan iemand je vriend zijn zonder dat die jouw welzijn zwaarder laat tellen dan dat van anderen?

Een andere opvatting is dat je je verplicht je rechtvaardige deel aan de oplossing van een probleem bij te dragen. Wat dat eerlijke deel is, is natuurlijk controversieel. Misschien moet je meer bijdragen als je het probleem in grotere mate hebt veroorzaakt? Of als je meer *middelen* hebt dan anderen om het probleem op te lossen, ofwel financieel ofwel omdat je bijzonder goed gepositioneerd bent om structurele onrechtvaardigheden aan te pakken (Young 2011)? Of als je in grotere mate van de onrechtvaardigheid profiteert?

## 5.4 FILANTROPIE IN EEN NIET-IDEALE SAMENLEVING

In de politieke filosofie en ethiek wordt een belangrijk onderscheid gemaakt tussen ethische en politiek-filosofische analyses voor de ideale wereld versus de niet-ideale wereld (Valentini 2012). Grofweg kunnen we stellen dat in een ideale wereld de structuren van de samenleving rechtvaardig zijn, een reeks grondrechten beschermen en daardoor ook democratisch zijn. In de niet-ideale wereld zijn er allerlei onrechtvaardigheden, is er niet voldaan aan de principes van gelijke kansen en non-discriminatie, heeft niet iedereen dezelfde politieke macht en kunnen we daardoor niet over volledige politieke gelijkheid spreken, en zijn er individuen, organisaties en bedrijven die zich niet aan de regels houden. In de niet-ideale wereld, waarin we leven, is er vermijdbare honger en vermijdbare ellende, en zijn vele sociale en economische ongelijkheden niet moreel te rechtvaardigen.

Hoe wenselijk is filantropie in deze niet-ideale wereld? Een eerste belangrijke zorg is dat filantropie weliswaar de grootte van de onrechtvaardige ongelijkheden vermindert, maar – zou men kunnen zeggen – dat het een vorm van symptoombestrijding is. Deze kritiek op filantropie kwam al aan de orde bij het bespreken van de verschillende waarden en morele principes. In veel gevallen is filantropie een ‘op een na beste oplossing’ waar de ideale oplossing zou zijn om de structurele onrechtvaardigheden aan te pakken. Als we eerst door overheidsbeleid en de keuzes voor bepaalde instituties een aantal onrechtvaardigheden tolereren (zoals armoede veroorzaakt door kansenongelijkheid), dan is de voor de hand liggende oplossing het aanpakken van die structurele onrechtvaardigheden, in plaats van eerst het ontstaan van die onrechtvaardigheden toe te laten en daarna proberen via liefdadigheid de schadelijke effecten ervan te verminderen.

Gomberg (2002) schrijft dat filosofen van de filantropie, zoals Singer en Unger, slachtoffers van natuurrampen gelijkstellen aan slachtoffers van sociale en economische onrechtvaardigheden,<sup>11</sup> waarbij het relevante feit is dat ze in nood zijn. Sociale en economische onrechtvaardigheden zijn echter *structureel*. Uit de analyse van Sen (1983) blijkt dat hongersnood geen kwestie is van een tekort aan voedsel, maar het gebrek aan een overheid die de belangen van haar bevolking serieus neemt. Er is nog nooit een hongersnood geweest in een democratie die goed functioneerde.

Honger, ongelijkheid en armoede zijn dus *sociale* vraagstukken die vragen om een structurele oplossing die individuen niet kunnen bieden. Je zou kunnen zeggen dat filosofen als Singer en Unger (1996) het probleem op de verkeerde manier benaderen: moeten we in plaats van ethische verplichtingen om aan symptoombestrijding te doen, niet nadenken over een plicht om rechtvaardige instituties tot stand te brengen (misschien zoals Rawls' *Natural Duty of Justice* (1971))? Ze probe-

ren een voluntaristische oplossing te bieden (hoe moet ik leven?) voor een politiek probleem (hoe moeten we samenleven?). Moeten we ons er niet op richten om het probleem bij de wortel aan te pakken op nationaal en internationaal niveau?

Op deze kritiek zijn minstens twee antwoorden te formuleren. Ten eerste geven filantropen niet alleen aan organisaties die zich met het welzijn van de minstbedeelden bezighouden, maar ook aan organisaties die precies die politieke strijd voor een rechtvaardige wereld leveren. In een ideale samenleving zou de overheid zorgen voor rechtvaardige structuren, maar in de niet-ideale samenleving is het wellicht zo dat ook andere dan overheidsorganisaties belangrijke spelers zijn in het scheppen van een rechtvaardigere samenleving. Bijvoorbeeld, indien men de overgang naar een CO<sub>2</sub>-neutrale samenleving als een rechtvaardigheidsvraagstuk ziet, kunnen organisaties die strijden voor de energietransitie en die de overheid onder druk zetten om de nodige stappen te zetten, gezien worden als organisaties die voor rechtvaardigheid strijden. Filantropische giften aan dergelijke organisaties zijn dus geen vorm van symptoombestrijding, maar een stap richting een rechtvaardigere wereld.

Daarnaast kunnen filantropische giften ook ingezet worden als politiek statement, en zo een discussie op gang proberen te brengen over een overheidsoptreden dat de filantropen moreel laakbaar vinden. Een voorbeeld is het project *She Decides*, waarin individuen, organisaties en overheden opgeroepen werden geld te storten in een fonds voor reproductieve gezondheidsuitgaven voor meisjes en vrouwen in ontwikkelingslanden. *She Decides* ontstond nadat de huidige president van de Verenigde Staten, Donald Trump, besloot alle financiering stop te zetten aan gezondheidsorganisaties die ook advisering over abortus aanbieden of abortussen uitvoeren. *She Decides* kunnen we begrijpen als een filantropisch initiatief, maar het is ook een duidelijk politiek statement.

Voor we deze paragraaf afronden, is het goed op te merken dat de constatering dat filantropie soms symptoombestrijding is, nog niet wil zeggen dat het niet wenselijk is. Sterker nog, soms is symptoombestrijding het hoogst haalbare. Als het alternatief voor filantropische giften enkel *geen* filantropische giften is en de rest gelijk blijft, is het duidelijk dat filantropie met al haar haken en ogen waardevol is (Tadros 2011; Parr 2015). Zelfs als de huidige filantropische praktijk op enkele bezwaren stuit in termen van de waarden hierboven beschreven, hebben we in veel gevallen alsnog redenen om filantropisch handelen aan te moedigen zolang er geen structurele oplossing voor handen is. Al zou men wel kunnen beargumenteren dat filantropie uiteindelijk het doel moet hebben zichzelf overbodig te maken (en idealiter niet leidt tot verankering van ongelijke en onrechtvaardige verhoudingen).

## 5.5 DE ROL VAN FILANTROPIE IN EEN RECHTVAARDIGE SAMENLEVING

Welke rol zou filantropie spelen in een ideale wereld, waarmee we bedoelen een wereld die zowel rechtvaardig als ook democratisch is? Filantropie is in een (meer) rechtvaardige wereld zowel minder problematisch als minder nodig, omdat de noodzaak om een bijdrage te ontvangen voor veel mogelijke ontvangers van veel minder groot belang is. Bovendien, de gelijkere verdeling van kansen en economische middelen zorgt ervoor dat enkele individuen niet zo veel macht meer kunnen uitoefenen met enorme giften, en als er al grote schenkers zijn, werkt dit minder verstoring. Veel van de zorgen die we geanalyseerd hebben in paragraaf 2 (waarden), zouden in een rechtvaardige wereld minder aan de orde zijn: er zou geen sprake zijn van het schenden van idealen als politieke gelijkheid, bestaanszekerheid en dergelijke. Filantropie zou immers louter nog nodig zijn voor de filantropische projecten die zich op 'optionele goederen' richten, waaraan het wel goed maar niet verplicht is te schenken.

Welke rol zou filantropie nog wel kunnen hebben in een ideale wereld? Een voorstel is dat filantropie haar eigen taak zou krijgen: het financieren van projecten waarvan de overheid ze om verschillende redenen niet kan of mag financieren, maar die wel ten goede komen aan het gemeenschappelijke goed. Sommige politieke filosofen beargumenteren dat de liberale staat neutraal moet blijven tussen verschillende opvattingen van het goede leven. Misschien brengt deze eis met zich mee dat de overheid bepaalde culturele en esthetische projecten niet mag financieren (of niet sommige meer dan andere), net zoals ze geloofsinstellingen niet mag financieren (of in ieder geval niet bepaalde geloofsinstellingen mag bevoordelen boven andere). Of het subsidiëren van kunst en cultuur inderdaad indruist tegen liberale neutraliteit valt te bezien (Dworkin 1985), maar er zijn ongetwijfeld praktijken en projecten die een liberale staat niet mag steunen, en die zonder filantropen niet zouden kunnen bestaan.

## 5.6 CONCLUSIE

Bij wijze van conclusie kunnen we de belangrijkste inzichten van dit hoofdstuk kort aanstippen. We hebben beargumenteerd dat er verschillende definities van 'filantropie' mogelijk zijn, en dat definities impliciete assumpties met zich meebrengen die er toe doen. Daarnaast hebben we een overzicht gegeven van publieke waarden die relevant zijn in het debat over filantropie. In het licht van deze waarden is filantropie niet vanzelfsprekend een fenomeen dat zonder verdere vragen positief beoordeeld moet worden. Verder hebben we bekeken of we moreel verplicht zijn om te geven, hoeveel we moeten geven, en aan wie. Ten slotte hebben we benadrukt dat de ethische analyse van filantropie een onderscheid moet maken tussen de ideale en de niet-ideale wereld.



## NOTEN

- 1 Voor commentaar op eerdere versies van dit hoofdstuk willen we in het bijzonder Dick Timmer, Elly Mariani, Peter de Goede en Marianne de Visser bedanken. Dit onderzoek is mede mogelijk gemaakt door het Horizon 2020 Onderzoeks- en innovatieprogramma van de European Research Council (overeenkomst 726153).
- 2 Een voorbeeld uit ons recente verleden is de wettelijke definitie van ‘huwelijk’ – wat op legale gronden gedefinieerd werd als een wettelijke verbintenis tussen een man en een vrouw. Er zijn veel overtuigende argumenten aangedragen waarom dit een slechte definitie was, en na verloop van tijd is de wettelijke definitie aangepast om de overtuigingskracht van die argumenten te reflecteren.
- 3 Wegens ruimtegebrek zullen we niet uitweiden over de effecten van filantropie op deugden, zoals vrijgevigheid, opofferingsbereidheid of medeleven. Het is aannemelijk dat een samenleving waarin die deugden bevorderd worden, een grotere mate van filantropie kent, en dat omgekeerd een beleid dat filantropie aanmoedigt op zijn beurt die deugden kan cultiveren.
- 4 Dat iemand wettelijk gezien de rechtmatige eigenaar is van een vermogen, wil nog niet zeggen dat hij of zij ook *moreel* gezien de rechtmatige eigenaar is. Moreel filosofen hebben uitvoerig beargumenteerd dat allerlei manieren waarop mensen hun vermogen vergroten die op dit moment wel wettelijk zijn, moreel problematisch zijn (bijvoorbeeld het overerven van grote vermogens, belastingontwijking of bedrijfswinsten die behaald worden in markten met onrechtvaardige structuren).
- 5 Zie ook deel 4 in hoofdstuk 6 van Donders en Vleugels.
- 6 De lijst van organisaties met een ANBI-status is beschikbaar op de website van de Belastingdienst.
- 7 Bijvoorbeeld, de staat mag het homohuwelijk niet verbieden op de grond dat het tegen religieuze principes in gaat.
- 8 Dat wil natuurlijk niet zeggen dat de staat geen levensovertuigingen mag bevorderen, zoals bijvoorbeeld de opvatting dat een duurzaam leven een beter leven is. De staat mag geen beleid maken dat niet *publiek* te rechtvaardigen is, dat wil zeggen: niet te rechtvaardigen *zonder* appèl aan een bepaalde levensovertuiging.
- 9 Al kan het leven van de ontvanger van een individuele gift natuurlijk wel significant beter worden door een relatief kleine gift.
- 10 Een belangrijke vraag in de politieke filosofie is of theorieën van rechtvaardigheid zich alleen richten op instituties, of ook op individuen. Wat het antwoord op deze vraag ook is, we kunnen theorieën van rechtvaardigheid in ieder geval wel gebruiken om prioriteiten voor individueel handelen te identificeren.
- 11 Veel van de rampen die we als natuurrampen bestempelen, hebben natuurlijk een belangrijke sociale component: zowel de oorzaak van extreem weer (klimaatverandering) als het feit dat mensen kwetsbaar zijn voor natuurrampen (armoede) zijn tot op zekere hoogte van sociale aard. Het blijft echter een feit dat we filantropische giften vaak *beschouwen* alsof het giften aan slachtoffers van het lot en niet slachtoffers van onrechtvaardigheden betreft.

## LITERATUUR

- Bavel, B. van (2014) 'Vermogensongelijkheid in Nederland; de vergeten dimensie', in M. Kremer, M. Bovens, E. Schrijvers en R. Went (red.), *Hoe ongelijk is Nederland? Een verkenning van de ontwikkeling en gevolgen van economische ongelijkheid*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Berlin, I. (2002) *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Boot, E. (2017) *Human Duties and the Limits of Human Rights Discourse*, Switzerland: Springer International Publishing.
- Caney, S. (2006) *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Carter, I. (2016) 'Positive and Negative Liberty', in E. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University.
- Christiano, T. (2012) 'Money in Politics', blz. 241-257 in D. Estlund (red.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Christman, J. (1994) *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*, Oxford: Oxford University Press.
- Dietsch, P. (2015) *Catching Capital: The Ethics of Tax Competition*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1985) *A Matter of Principle*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2011) *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elster, J. (2011) 'The Valmont Effect: The Warm-Glow Theory of Philanthropy', blz. 67-84 in P. Illingworth, T. Pogge en L. Wenar (red.) *Giving Well. The Ethics of Philanthropy*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallie, W. (1955) 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-98.
- Gomberg, P. (2002) 'The Fallacy Of Philanthropy', *Canadian Journal of Philosophy* 32, 1: 29-65.
- Hayek, F. (1978) *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- Heath, J. (2006) 'The Benefits of Cooperation', *Philosophy and Public Affairs* 34, 4: 313-351.
- Ignatieff, M. (2017) *The Ordinary Virtues: Moral Order in a Divided World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Illingworth, P., T. Pogge en L. Wenar (red.) (2011) *Giving Well. The Ethics of Philanthropy*, New York: Oxford University Press.
- Jaggar, A. (2005) 'What Is Terrorism, Why Is It Wrong, and Could It Ever Be Morally Permissible?', *Journal of Social Philosophy* 36, 2: 202-217.
- Lamont, J. en C. Favor (2017) 'Distributive Justice', In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in E. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University.
- Locke, J. (1988) *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Maagt, S. de en I. Robeyns (2017) 'Overerving en erfbelasting: een ethische analyse', *Ethische Annotaties* 3, Utrecht: Ethiek Instituut.
- MacAskill, W. (2015) *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*, Londen: Penguin.
- Miller, D. (2005) 'Reasonable Partiality Towards Compatriots', *Ethical Theory and Moral Practice* 8, 1-2: 63-81.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nussbaum, M. (2011) *Creating Capabilities*, Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.
- Olsaretti, S. (red.) (2018) *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- O'Neill, O. (1996) *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parijs, P. van (1997) *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press.
- Parr, T. (2015) 'From Philanthropism to Philanthropists', blz. 65-78 in B. Morvaridi (red.) *Philanthropy and Social Justice*, Bristol: Policy Press.
- Payton, R. en M. Moody (2008) *Understanding Philanthropy: Its Meaning and Mission*, Bloomington: Indiana University Press.
- Piketty, T. (2013) *Le Capital au XXI<sup>e</sup> siècle*, Parijs: Seuil.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robeyns, I. (2017) 'Having Too Much', blz. 1-45 in J. Knight en M. Schwartzberg (red.) *NOMOS LVIII – Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, New York: NYU Press.
- Sen, A. (1983) *Poverty and Famines*, Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2010) *The Idea of Justice*, Londen: Penguin.
- Sen, A. (2017) *Collective Choice and Social Welfare*, Londen: Penguin.
- Sociaal-Economische Raad (2015) *Sociale Ondernemingen: een verkennend advies*, Den Haag: SER.
- Tadros, V. (2011) *The Ends of Harm: The Moral Foundations of Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Unger, P. (1996) *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Valentini, L. (2012) 'Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map', *Philosophy Compass* 7, 9: 654-664.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Young, I. (2011) *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.