

'Aan iedere Belg wat hem toekomt'

Visies over sociale rechtvaardigheid in sociaal-politieke debatten rond 1900

JO DEFERME

Assistent departement Geschiedenis – Katholieke Universiteit Leuven

In de volle negentiende eeuw stond het zeer modieus om in sociaal-politieke redevoeringen te dwepen met de sociale waarde van de vrijheid. Toen op het einde van de eeuw de roep om sociale wetgeving sterker werd, leek het concept van de individuele vrijheid meestal als argument tégen sociale wetten gehanteerd te worden. Pleidooien vóór sociale politiek beriepen zich vaak op een andere sociale waarde, één die stilaan bijzonder trendy werd, namelijk die van de 'sociale rechtvaardigheid'. Het lijkt dan ook interessant even na te gaan of en hoe de verschillende politieke groeperingen omsprongen met het concept van de sociale rechtvaardigheid.

Eigenaardig genoeg blijkt er in België nog maar nauwelijks begripshistorisch onderzoek verricht te zijn, zeker in verband met sociale theorie.¹ In Nederland staat men op dat vlak een eind verder (bijvoorbeeld Haitsma Mulier & Velema, 1999). Over het concept van de sociale rechtvaardigheid is op internationaal vlak wel behoorlijk wat filosofisch onderzoek verricht. Over de historische evolutie van het begrip is veel minder bekend, wat in de bestaande literatuur ook expliciet betreurd wordt (Wissenburg, 1994, 15). Dit artikel is dus opgevat als een eerste bescheiden terreinverkenning, beperkt tot België en tot de periode rond 1900. In die periode werd een 'atomistisch' waardepatroon van de liberale politieke cultuur van de volle negentiende eeuw radicaal uitgedaagd door de sociale kwestie. Als reactie daarop ontstond een heel andere manier van denken over sociale politiek, meer 'holistisch' geïnspireerd. Dat holisme viel de liberale politieke cultuur op twee gebieden aan. Ten eerste verving het een exclusieve gerichtheid op het individu door een gerichtheid op het sociale niveau. Ten tweede werd het individueel 'voluntarisme' aangetast door een zeker 'sociaal determinisme'. Het individu zweefde niet in het ijle, maar werd bepaald en beperkt door zijn specifieke sociale positie.

Ook in de liberale politieke cultuur was er aandacht geweest voor de sociale kwestie, maar precies door de individualistische en voluntaristische inspi-

¹ Interessant op ideeënhistorisch vlak is bijvoorbeeld wel: Kurgan-Van Hentenryk (1994).

ratie bleef er een terughoudendheid tegenover *afdwingbaarheid* van sociale maatregelen, met als gevolg dat er vaak niet veel veranderde. Door een toegenomen aanvaarden van een zeker sociaal determinisme groeide het inzicht dat een sociale politiek die steunde op vrijwillige interactie tussen individuen niet voldoende was, precies omdat die tekort schoot op het vlak van de afdwingbaarheid. Dat gold bijvoorbeeld voor een kernwaarde van de liberale politieke cultuur, de vrijheid van arbeid (*liberté du travail*). Die bepaalde dat arbeidsovereenkomsten alleen tot stand mochten komen door vrij overleg van twee gelijke individuen, werkgever en werknemer. Het ook daadwerkelijk afdwingen van die vrije en gelijke positie gebeurde in de praktijk echter niet. Meer sociaal-deterministische opvattingen wezen erop dat de positie van beide individuen, hoewel als gelijk voorgesteld, in de praktijk ongelijk was. Zo groeide het idee dat de gelijke positie niet gewoon verkondigd, maar ook afgedwongen moest worden. De sociale rechtvaardigheid vormde daarbij een handig conceptueel wapen.

Het is de centrale stelling van dit artikel dat het concept van de sociale rechtvaardigheid niet toevallig precies in deze periode populair werd. Net nu kon het immers goede diensten bewijzen. Enerzijds overtrof het, qua potentieel aan afdwingbaarheid, in ruime mate het vrijblijvende karakter van de sociale politiek in de liberale politieke cultuur, een vrijblijvendheid die bijvoorbeeld tot uiting kwam in de nadruk op individuele voorzorg of vrijwillige liefdadigheid. Anderzijds kwam het ook weer niet té radicaal of revolutionair over, zodat het de leidende klasse niet al te zeer zou bruuskeren. De vraag rijst dus hoe de verschillende politieke groeperingen ermee omgingen. Wat de katholieken betreft, is wel bekend dat het concept rechtvaardigheid een centrale rol speelde in de encycliciek *Rerum novarum* (1891). Maar wat deden zij met de *sociale* rechtvaardigheid? Daarnaast kan men zich de vraag stellen of de liberalen zich wel gelukkig voelden met dat nieuwe modieuze begrip, en vooral, hoe zij de relatie met de individuele vrijheid ervoeren. Socialisten dweepten uiteraard met al wat 'sociaal' was, maar gold dat ook voor deze toch vrij burgerlijk geachte waarde? Men kan zich ook afvragen of er wel een duidelijk afgebakende definitie van sociale rechtvaardigheid bestond.

Na een korte ideeënhistorische achtergrond van het concept rechtvaardigheid, zullen achtereenvolgens de rechtvaardigheidsopvattingen van de Belgische katholieken, liberalen en socialisten besproken worden. Daarbij komen telkens eerst de algemene rechtvaardigheidsopvattingen van de ideologie aan bod. Daarna wordt bekeken hoe verschillende individuele politici de waarde van sociale rechtvaardigheid hanteerden. De ervaring leert dat archiefmateriaal van de betrokken politici zelden of nooit diepgaande theoretische

gedachtegangen bevatte. Veel interessanter bronnenmateriaal boden daarom sociaal-politieke debatten in het parlement en de beleidsvoorbereidende discussies in de Hogere Arbeidsraad.²

1. DE IDEEËNHISTORISCHE ACHTERGROND VAN DE (SOCIALE) RECHTVAARDIGHEID

Naar de historische ontwikkeling van het concept *sociale* rechtvaardigheid is dus nog niet zoveel onderzoek gedaan, en dat geldt zeker voor de periode rond 1900. Wat rechtvaardigheid als *algemeen* begrip betreft, zijn de grote lijnen van het verhaal wel bekend. Als populair citaat is vooral de (door het Romeins recht geïnspireerde) frase van Justinianus aangehaald: "Rechtvaardigheid is de deugd die aan ieder mens geeft wat hem toekomt".³ Maar de basistheorie over rechtvaardigheid in het westerse denken gaat nog verder terug, tot het gedachtegoed van Aristoteles. In de katholieke wereld zijn vooral Thomas van Aquino's opvattingen interessant. Hoewel hij zijn rechtvaardigheidsoopvattingen natuurlijk in een religieus daglicht plaatste, raakte hij niet aan de aristotelische basis van de theorie. Daarbij moet wel opgemerkt worden dat, door de structuur van Thomas' werk, zijn indeling in soorten rechtvaardigheid niet altijd even helder of consequent lijkt (Finnis, 1998, 188). Maar zoals gezegd, als algemeen kader behield de kerkvader zeker de indeling van Aristoteles.

Op de allereerste plaats maakte Aristoteles (en dus ook Thomas) een onderscheid tussen de 'algemene rechtvaardigheid' en de 'bijzondere rechtvaardigheid'. In zijn algemene variant achtten ze de rechtvaardigheid de hoogste morele deugd, gericht op het bereiken van de best mogelijke maatschappij voor *iedereen*. Een rechtvaardig persoon was iemand die het goede voor de gemeenschap in zijn algemeenheid bevorderde of beschermde. Toegepast op de politiek, hield dat in dat de wetgever wetten moest maken die in

² De Hogere Arbeidsraad was in 1892 opgericht om sociale wetgeving voor te bereiden; voor dit artikel werd materiaal gevonden in de debatten over arbeidsongevallen, zondagsrust en arbeidsduurbepaling. Wat het parlement betreft, leverden vooral de debatten over de volgende wetten interessante gegevens op: de werkplaatsreglementen (wet van 1896), de beroepsverenigingen (1898), de veiligheid op de werkvloer (1899), de arbeiderspensioenen (1900), de arbeidsongevallen (1903), de mijnarbeid (1909), de mijnwerkerspensioenen (1911) en het debat over de verplichte sociale verzekeringen (1914).

³ Het corpus Romeins recht dat werd geconsolideerd door Justinianus bevatte een gezegde van de jurist Ulpian (3de eeuw), dat de standaarddefinitie van rechtvaardigheid was geworden: "Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi" (Raphael, 2001, 56). Eenvoudig geformuleerd in het Nederlands: "Aan ieder het zijne geven" (Woldring, 1996, 69).

het voordeel van *alle* burgers waren en niet van één specifieke groep. Algemene rechtvaardigheid ging ook van de veronderstelling uit dat alle burgers gelijk waren. De bijzondere rechtvaardigheid vertrok van het principe dat alle burgers moesten krijgen 'waar ze recht op hadden', was veeleer gericht op het particulier goede, en stelde dat gelijken gelijk behandeld moesten worden, maar ongelijken ongelijk. Terwijl de algemene rechtvaardigheid dus een soort van ideaal voor de samenleving als geheel inhield, focuste de bijzondere zich op het afwegen en verdelen onder burgers. Of nog: volgens de eis van algemene rechtvaardigheid moest de burger streven naar het welzijn van de gemeenschap, volgens de particuliere naar het welzijn van andere individuen (Woldring, 1996, 69). Binnen het concept van de particuliere rechtvaardigheid kon er nog een onderscheid gemaakt worden tussen enerzijds de corrigerende of correctieve rechtvaardigheid en anderzijds de distributieve. De corrigerende rechtvaardigheid berustte op een 'aritmetisch' gelijkheidsbegrip, en ging ervan uit dat mensen elkaar slechts erkennen als rechtspersonen. Ze kon corrigeren in geval van een inbreuk '*ex delictu*' (*iustitia correctiva*) of een inbreuk '*ex contractu*' (*iustitia commutativa*). De distributieve rechtvaardigheid berustte op een geometrisch gelijkheidsbegrip, en het was vooral binnen deze categorie dat gold dat gelijken weliswaar gelijk moesten behandeld worden, maar ongelijken ook ongelijk (Kersting, 2000, 42-45; Woldring, 2001, 92-94; Wissenburg, 1994, 16; Boucher & Kelly, 1998, 6; Hoogerwerf, 2001, 39).

Sinds de Verlichting werd de rechtvaardigheid meestal niet meer als centrale waarde opgevoerd, maar veeleer als afgeleide van andere waarden, zoals individuele vrijheid, persoonlijk bezit en eigendomsrecht. Voor de bijzondere rechtvaardigheid had dat bijvoorbeeld als gevolg dat men eigenlijk geen onderscheid meer wilde maken tussen de corrigerende en de distributieve rechtvaardigheid. Het streven naar gelijkheid mocht alleen gebeuren op basis van de 'aritmatische gelijkheid', dus door mensen als individuele rechtspersonen te zien. Met andere woorden, de 'geometrische gelijkheid', die steunde op herverdeling, viel in ongenade. Reeds bij Kant werd een aristotelisch begrip van herverdeling onmogelijk door de grote nadruk op de individuele eigendom. Hobbes verengde de rechtvaardigheid tot het naleven van afgesloten verdragen (Raphael, 2001, 65-67). In zijn visie kon distributieve rechtvaardigheid dan ook nooit verder gaan dan een soort abstracte gelijkheid voor het recht (Kersting, 2000, 47-52). Locke definieerde rechtvaardigheid meer in termen van fundamentele rechten en vrijheden van burgers, die de staat dan moest waarborgen (Woldring, 2001, 97). Belangrijk was vooral dat het denken over rechtvaardigheid zich meer ging richten op het individu en de indi-

viduele verdienste. Zo stelde Locke dat een afdwingbaar recht van armen op liefdadigheid zou contrasteren met de rechtvaardigheid (Raphael, 2001, 61).

In het liberalisme zou de bekommernis om de individuele vrijheid de bekommernis om de rechtvaardigheid gaan overstijgen. Plato en Aristoteles hadden de rechtvaardigheid nog opgevat als perfect verzoenbaar met de vrijheid. In de liberale politieke theorie kwam de vrijheid echter helemaal centraal te staan, en werd het concept van de rechtvaardigheid in feite gereduceerd tot een hulpmiddel bij het verdelen van de vrijheden.⁴ Adam Smith verbond de rechtvaardigheid met het belang van individuele burgerrechten, en hechtte veel belang aan persoonlijke verdienste. De noden van armen vielen volgens Smith zeker niet onder de eis van rechtvaardigheid. Afdwingbaarheid van rechtvaardigheid zag Smith wél, hij schreef zelfs dat dat precies het verschil vormde tussen rechtvaardigheid en liefdadigheid, waarbij het laatste begrip dus niet afdwingbaar kon zijn. Maar in feite paste hij die afdwingbare rechtvaardigheid alleen maar toe op het strafrecht (*Ibid.*, 113-19). In het midden van de negentiende eeuw echter, voelden denkers zoals De Tocqueville en Mill aan dat ze hun vrijheidsdenken ergens moesten verzoenen met een groeiend streven naar meer gelijkheid (Riley, 1998, 45-66). In dat streven naar gelijkheid en rechtvaardigheid zagen zij toch vooral een gevaar voor de vrijheid (Raphael, 1980, 33-35). De Franse 'welvaartsstaattheoreticus' François Ewald analyseerde de gevolgen daarvan op de liberale rechtvaardigheidsopvatting. Volgens hem aanvaardde de liberale theorie als rechtvaardigheid alleen de individuele verantwoordelijkheid en burgerlijke aansprakelijkheid. Immers, de liberale theorie kende geen slachtoffers en dus diende er geen artificiële bijsturing (herverdeling) te komen van wat in de maatschappij spontaan, natuurlijk en dus ook rechtvaardig tot stand kwam (Ewald, 1986, 141).

Bij Marx stond alles in het teken van het opheffen van de klassentegenstellingen. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat naar zijn mening slechts echte rechtvaardigheid kon heersen in een klassenloze maatschappij. Eigenlijk verwierp hij een discours in termen van rechtvaardigheid als een fundamenteel kleinburgerlijk taaltje. Concepten als rechtvaardigheid vormden immers een uiting van de vervreemding die Marx precies wilde elimineren. In een communistische maatschappij zouden zulke concepten volstrekt overbodig worden. Marx bekritiseerde ook Proudhon omdat die de economische structuur en de wetten van een maatschappij probeerde te verklaren in termen van rechtvaardigheid, maar dat beschouwde Marx als de kar voor het paard

⁴ Zie bijvoorbeeld: Laurent (2002, 51). Laurent (2002, 263) wijst er verder nog op dat in het latere ultraliberalisme van Friedrich Hayek de sociale rechtvaardigheid helemaal verworpen werd. Over David Hume's rechtvaardigheidsdenken, zie bijvoorbeeld: Gauthier (1998, 17-44).

spannen. Immers, het was juist de rechtvaardigheid zélf die verklaard moest worden door de economische onderbouw (Peffer, 1990, 317-330; Woldring, 2001, 98).⁵

Proudhon zelf zag minder heil in het bruusk omverwerpen van samenlevingen. Veeleer wilde hij langs vreedzame weg komen tot de omvorming van het kapitalistisch systeem in een egalitaire, gefederaliseerde samenleving op basis van rechtvaardigheid en solidariteit (De Clercq, 1988, 241). Op wetenschappelijk vlak onderbouwde hij zijn theorie met positivistische elementen. Zo werd het positivistische concept van altruïsme door Proudhon hertaald tot rechtvaardigheid, met minder de nadruk op willekeurige caritas en meer nadruk op afdwingbaarheid (Wils, 2000, 220). Ook de vrijheid moest een sociale vrijheid zijn, in overeenstemming met moraliteit, rede en rechtvaardigheid. Persoonlijk bezit beschouwde hij als de belangrijkste oorzaak van sociale onrechtvaardigheid, omdat dat toeliet dat goederen ook onrechtvaardig gebruikt mochten worden. Om tot sociale vrijheid en rechtvaardigheid te kunnen komen, viel Proudhon de staat en de Kerk aan, omdat zulke instellingen alleen maar leidden tot dwangmaatregelen. Als alternatief poneerde hij het zogenaamde mutualisme, oftewel een 'ongedwongen gehoorzaamheid aan de wetten van de rechtvaardigheid'. Rechtvaardigheid kon dus alleen bereikt worden door het verlaten van het bezit in het voordeel van mutualisme (Crowder, 1991, 79-109; Hauptmann, 1980, 105).

Over het concept van '*sociale* rechtvaardigheid' is nog niet erg veel geweten. Er wordt aangenomen dat het één van die termen was die in het midden van de negentiende eeuw opdook, samen met andere sociale modewoorden zoals sociale wetenschap en socialisme. Tot ongeveer 1900 vormde het begrip niet veel meer dan een politieke slogan van links (radicaal-liberalen en socialisten). De roep naar sociale rechtvaardigheid zou uitgelokt zijn door de sociale wantoestanden van het moment (Wissenburg, 1994, 3-15). In België kwam die sociale onrust vooral tot uiting in de grote stakingsgolf van maart 1886. In de jaren daarop begonnen de katholieke regeringen aan de uitbouw van een sociale wetgeving. Bij het verantwoorden van zulke wetten, namen politici nogal eens de toevlucht tot de waarde der (sociale) rechtvaardigheid.

2. LIBERALEN

Eenzijds lijken de radicaal-liberalen bij de eersten geweest te zijn om aandacht te vragen voor de sociale kwestie, anderzijds lijkt er evenzeer een wat

⁵. Over Marx' denken in relatie tot de klassieken en de modernen, zie: McCarthy (1990).

moeilijke relatie tussen het liberalisme en pleidooien voor sociale rechtvaardigheid bestaan te hebben. Men zou kunnen denken dat dat *a fortiori* gold op het einde van de negentiende eeuw, toen de uitdagingen van de sociale kwestie zich in alle hevigheid opdrongen. De liberale theorie steunde helemaal op individuele vrijheid als attribuut van sterke en zelfstandige burgers, en van een maatschappij steunend op wederzijds vertrouwen tussen zulke sterke individuen (Jaume, 2000, 257). Voor traditioneel denkende liberalen vormde de enige denkbare 'rechtvaardige' theorie er één die rekening hield met de belangen en vrijheden van het individu. Meer nog, het begrip rechtvaardigheid behoorde eigenlijk niet eens tot hun basiswoordenschat. Ze hanteerden het concept rechtvaardigheid vooral om het dwepen met de nieuwe *sociale* rechtvaardigheid *tegen* te gaan. Als centrale waarden hanteerden zij vooral concepten als individuele vrijheid en verantwoordelijkheid. In de wetgeving kwamen die individualistische waarden met name tot uitdrukking in de wetboeken van de vroege negentiende eeuw, het Strafwetboek en het Burgerlijk Wetboek (Ewald, 1986, 15). In het Belgische parlement namen liberalen drie mogelijke posities in. Sommigen stelden dat alleen het individualistische waardepatroon rechtvaardig kon zijn. Anderen zagen de rechtvaardigheid wél als essentieel sociaal, waarbij een eerste subgroep waarschuwde dat men daar dus maar beter mee oppaste. Een tweede subgroep zag de rechtvaardigheid ook als essentieel sociaal, maar sprak daar een positieve waardering over uit.

De eerste visie achtte alleen die individualistische waarden rechtvaardig. Op het concept *sociale* rechtvaardigheid werd dan meestal met wantrouwen gereageerd, precies omdat het alleen maar een gevaar voor de individuele vrijheid en verantwoordelijkheid kon betekenen. De kwestie kwam heel expliciet aan bod in het debat over de arbeidsongevallenwet. In december 1903 kreeg België de eerste wet die vergoedingen bij arbeidsongevallen regelde. Op sociaal-theoretisch vlak kan het belang van die wet nauwelijks overschat worden. In een notendop samengevat: de wet schafte het systeem af dat een slachtoffer van een ongeval alleen vergoed werd wanneer er een schuldige kon aangeduid worden. In de plaats daarvan voerde ze de notie van beroepsrisico in. Die notie hield in dat de verantwoordelijkheid voor arbeidsongevallen niet meer bij individuele actoren gezocht werd, maar dat ongelukken beschouwd werden als behorend tot de 'normale' gang van zaken in een moderne geïndustrialiseerde wereld. Met individuele schuld en verantwoordelijkheid werd dus eigenlijk geen rekening meer gehouden (Deferme, 2001, 57-76).

In de discussie die in de Hogere Arbeidsraad over de arbeidsongevallen gehouden werd, ging de industrieel Isaac fel tekeer tegen Adolphe Prins. Die laatste was een bekend criminoloog en socioloog die zich in die jaren vaak

opwierp als initiator van nieuwe sociale ideeën. Isaac stelde namelijk dat het belangrijke principe van de persoonlijke verantwoordelijkheid wel degelijk in overeenstemming was met de rechtvaardigheid en dus niet vervangen mocht worden door het beroepsrisico. Als voorbeeld haalde hij het Burgerlijk Wetboek aan, nu net hét type wetteksten waarvan de rationaliteit door de nieuwe arbeidsongevallenwet werd ondergraven. Isaac leek echter wel te beseffen dat hij zich, door die wijziging te willen blokkeren, op een veeleer conservatief standpunt plaatste. Hij stelde immers dat "al dat *nieuwe* gedoe niks met échte rechtvaardigheid te maken had".⁶ Op een gelijksoortige manier drukte ook auteur Georges Herlant in 1898 in het progressief-liberale tijdschrift *Revue de Belgique* zijn hoop uit dat in plaats van nieuwe concepten als beroepsrisico, het beter zou zijn als rechtvaardigere concepten zoals de individuele verantwoordelijkheid zouden zegevieren.⁷ In het parlementair debat, tenslotte, betoogde de liberale jurist Victor Beaudouin met vuur dat een rechtvaardig systeem alleen dat van de verantwoordelijkheid kon zijn.⁸

Zulke stemmen konden het tij echter niet keren. Op het einde van de negentiende eeuw werd het begrip rechtvaardigheid in sociale debatten haast altijd opgevat als 'sociale rechtvaardigheid'. Het fungeerde dus veeleer als een argument tégen de individualistische waarden, en vóór meer afdwingbaarheid van maatregelen. Daarom werd het in liberale kringen op de nodige scepsis onthaald. Reeds in de Commissie van Arbeid, die in de jaren na de stakingsgolf van maart 1886 sociale wetgeving moest voorbereiden, waarschuwde een nochtans zeer sociaal denkende liberaal als Adolphe Prins dat men bij het gebruik van het woord rechtvaardigheid enige voorzichtigheid aan de dag diende te leggen. Zo hanteerden de anarchisten het om alle andere waarden van tafel te vegen. "Een beetje zoals onze liberale voorvaders met het woord vrijheid alle andere waarden in de schaduw stelden", zo voegde hij er nog aan toe. Prins pleitte dus voor een weloverwogen en omzichtig gebruik van de term.⁹ Nogal wat liberalen zagen in het zwaaien met de rechtvaardigheid een reëel probleem. In het debat dat in de Hogere Arbeidsraad over de zondagsrust werd gevoerd, vroeg de doctrinaire liberaal Spinnael zich af wat voor zin het had zich te wapenen met het zwaard van de rechtvaardigheid wanneer de

⁶. Ministère de l'Industrie et du travail, *Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Troisième session 1895-96. Contrat de travail*, Brussel, 1896, 325.

⁷. G. Herlant, "Les accidents du travail et la responsabilité patronale", *Revue de Belgique*, 1898, p. 40.

⁸. Hand. Kamer, 26 februari 1903, 716.

⁹. Commission du travail, *Comptes rendus des séances plénières. Mémoires, rapports, lettres, etc., envisageant la question ouvrière dans son ensemble*. Volume IV, Brussel, 1888, 42.

maatschappij niet eens in gevaar was.¹⁰ Achterdocht bleek ook toen auteur Jules Vieujeant enkele jaren later in de *Revue de Belgique* bepleitte dat de liberale ideologie nooit mocht vergeten dat sociale rechtvaardigheid nooit incompatibel mocht worden met de vrijheid, want anders kon zulke 'rechtvaardigheid' alleen maar tot 'collectieve tirannie' leiden.¹¹

Zelfs progressieve liberalen achtten de waarde van sociale rechtvaardigheid in tegenspraak met hun achttiende-eeuwse, verlicht-liberale *roots*. Het verschil bestond er echter in dat zij dat geenszins problematisch leken te vinden. Velen onder hen kozen complexloos de kant van (die moderne vorm van) de rechtvaardigheid. In het parlementair debat over de werkplaatsreglementen contrasteerde liberaal-progressistisch voorman Paul Janson de waarden van het Burgerlijk Wetboek expliciet met de vereisten van de sociale rechtvaardigheid.¹² Opvallend was ook het discours dat de liberale jurist Paul Hymans voerde in het debat over de arbeidsongevallen. Naar zijn mening deed de persoonlijke verantwoordelijkheid bij arbeidsongevallen niet terzake. Hymans volgde daarmee helemaal de redenering van het beroepsrisico. Hij ging er overigens ook mee akkoord dat gerechtelijke processen de onmacht van de verantwoordelijkheid voldoende hadden aangetoond. De arbeider verantwoordelijk stellen voor een moment van vergissing zou bijzonder onrechtvaardig zijn, zo oordeelde de liberaal. Het verlaten van het regime van de verantwoordelijkheid vond hij dus noodzakelijk en rechtvaardig. Als rechtgeaarde liberaal kon hij het toch niet laten nog even de loftrumpet te steken van "dat oude systeem van de persoonlijke verantwoordelijkheid".¹³

Dat ook in progressief-liberale kringen de persoonlijke verantwoordelijkheid wel eens in vraag werd gesteld, was echter in 1886 al duidelijk geworden, kort na de grote stakingsgolf. Toen had de progressistische senator Jean-Joseph Crocq immers zijn pleidooi voor een grote vergevingsgezindheid tegenover de stakende arbeiders (concreet in de vorm van amnestie) gebaseerd op de sociale rechtvaardigheid (Deferme, 2000, 131-71). Op een uitzonderlijk 'progressief' standpunt plaatste zich de liberale gemeenteambtenaar Léon Augusteyns. In het debat dat net voor de Eerste Wereldoorlog over de veralgemeende sociale verzekeringen gevoerd werd, sprak hij over de "kosteloze staatspensionering". Hij beklemtoonde dat dat principe niet als iets

¹⁰. Ministère de l'Industrie et du Travail, *Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Sixième session 1901-02, fascicule I*, Brussel, Weissenbruch, 1902, 386.

¹¹. J. Vieujeant, "Psychologie du libéralisme", *Revue de Belgique*, 15 mei 1902, p. 12.

¹². Hand. Kamer, 5 juni 1896, 422.

¹³. Hand. Kamer, 5 februari 1903, 432-33.

van de socialisten mocht bekeken worden, maar veeleer dat het zich opdrong 'uit naam van de rechtvaardigheid'. Het vloeide voort uit het nieuwe recht,

"het maatschappelijk recht dat hier in 1903 op zoo welsprekende wijze werd begroet door den overgetelijken hoofdman van de progressisten, onzen diepbetreurden collega en meester, M. Paul Janson".¹⁴

Op die manier probeerde Augusteyns het streven naar rechtvaardigheid voor het progressieve liberalisme te recupereren.

Er is vaak geponeerd dat de sociale rechtvaardigheid als filosofisch principe met name voor de liberale theorievorming een uitdaging vormde. In de Belgische debatten zien we dat de meest progressieve liberalen inderdaad een deel van hun klassieke waarden achterlieten, maar zonder dat zij dat echt problematiseerden. Nochtans hielden de meeste andere liberalen echter vast aan hun traditionele waarden en benaderden de sociale rechtvaardigheid dus met het nodige wantrouwen, precies omdat de individuele vrijheid bedreigd zou kunnen worden.

3. KATHOLIEKEN

In de beroemde encycliek *Rerum Novarum* (1891) van paus Leo XIII nam de waarde van rechtvaardigheid (*iustitia*) een prominente plaats in. Ze zou inderdaad de katholieke sociale theorie van die periode gaan domineren. De Nederlandse hoogleraar politieke filosofie Henk Woldring noemde het principe van de sociale rechtvaardigheid dan ook "de grondgedachte van een katholieke sociale en politieke filosofie" (Woldring, 1996, 180), en de Leuvense historicus Emiel Lamberts karakteriseerde haar als "het basisprincipe van de vernieuwde katholieke sociale leer" (Lamberts, 1992, 58). De leer van Leo XIII had in het thomisme een herbronning gevonden. Geheel getrouw aan de thomistische traditie prefereerde ook Leo XIII een geïntegreerde rechtvaardigheid voor de ganse samenleving, en legde hij dan ook de nadruk op de algemene rechtvaardigheid. Er is gebleken dat nogal wat liberalen in de eis van sociale rechtvaardigheid een aanval op hun traditionele waarden ervoeren. Het is dan ook bijzonder interessant te zien dat paus Leo XIII zijn aandacht voor rechtvaardigheid inderdaad expliciet kaderde in een onomwonden kritiek op het liberale gedachtegoed. Evenzeer als reactie tegen het atomiserende potentieel van de moderniteit bepleitte hij een hernieuwde aandacht voor de rechtvaardigheid vooral vanuit de noodzaak "de absolute con-

¹⁴ Hand. Kamer, 29 april 1914, 1881.

tractuele vrijheid wat te verzachten".¹⁵ Hij bedoelde daarmee dat het vrij overleg tussen twee individuen bepaalde grenzen kende. Zo verwierp hij de mogelijkheid om, zelfs bij instemming van beide partners, een afspraak te maken die een te lange arbeidsduur inhield en zo een bedreiging voor de gezondheid betekende. De rechtvaardigheid vereiste dat dan van hogerhand zou ingegrepen worden om een afspraak af te dwingen die wel rekening hield met de gezondheid van de werkmans. Om een rechtvaardiger bestaan van de volksmassa te verkrijgen, moesten de individualistische basisprincipes van de bestaande sociale theorie dus grondig uitgeroeid worden. De kerkvader verkoos een harmonieuze, organische maatschappij, waarbij het corporatisme het beste aansloot (Wissenburg, 1994, 18-20). Anderzijds benadrukte de paus ook dat hij de bestaande politieke structuren niet in gevaar wilde brengen, uit bekommernis voor sociale harmonie (Pouthier, 1999, 289-290).

Het neothomisme bloeide in België vooral aan het Leuvense Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.¹⁶ Al bij al valt echter vooral op dat in de publicaties van het HIW eigenlijk weinig grondige theoretische aandacht aan de sociale rechtvaardigheid besteed werd. Hetzelfde geldt overigens voor de secundaire literatuur daarover. Dat kan misschien verklaard worden als men weet dat de notie *sociale rechtvaardigheid* vóór *Quadragesimo Anno* (1931) nauwelijks echt geoperationaliseerd werd in de kerkelijke leer. Op dat vlak was de Luikse christen-democraat Antoine Pottier, die zich een uitgesproken voorstander toonde van het concept sociale rechtvaardigheid, een echte voorloper. Historicus Jean-Louis Jadoulle besteedde uitgebreid aandacht aan het rechtvaardigheidsbegrip van de christen-democraat Pottier. Net zoals Thomas, maakte ook Pottier een onderscheid tussen enerzijds de commutatieve en de distributieve rechtvaardigheid, en anderzijds de wettelijke, of algemene, of sociale rechtvaardigheid. Het belangrijkste achtte Pottier de algemene of sociale rechtvaardigheid. Jadoulle wees erop dat die klemtoon op de algemene rechtvaardigheid rechtstreeks uit Thomas kwam, maar dat het originele van Pottier erin bestond de algemene of wettelijke rechtvaardigheid ook het label *sociale rechtvaardigheid* mee te geven. Op die manier ging Pottier de officiële leer van de Kerk eigenlijk vooraf, want zoals gezegd, werd het concept pas echt gedefinieerd in de encycliek *Quadragesimo Anno* (1931).

Jadoulle heeft er ook op gewezen dat in katholieke discussies rond 1900 vaak een verkeerde interpretatie van de thomistische opvattingen over de

¹⁵ Leo XIII, *Rerum novarum*. Encycliek van Z.H. Paus Leo XIII over de werkmans-kwestie, Antwerpen, 1891, p. 31.

¹⁶ Over de ontwikkelingen van de sociale theorie aan Hoger Instituut voor Wijsbegeerte en School voor Politieke en Sociale Wetenschappen, zie vooral: E. Lamberts (1992, 48-63); K. Wils (1997, 156-173); K. Meerts (1992, 65-86); K. Meerts (1984).

algemene rechtvaardigheid geboden werd. Met name Pottier zou een belangrijke bijdrage leveren bij het ophelderen van wat de algemene rechtvaardigheid eigenlijk betekende. Het probleem kwam erop neer dat Franse sociaal-katholieke theoretici zoals La Tour du Pin en De Mun de algemene rechtvaardigheid als wettelijke rechtvaardigheid verwarden met de distributieve rechtvaardigheid. Wettelijke rechtvaardigheid diende immers door de staat nagestreefd te worden, en zij associeerden dat dan maar met sociale herverdeling. Die associatie leverde hen van figuren zoals Charles Périn, die op sociaal-economisch vlak sympathie koesterde voor de waarden van de liberale politieke cultuur, het verwijt van socialisme op. Onnodig dus, want in de thomistische traditie duidde de wettelijke rechtvaardigheid niet op de distributieve maar op de algemene rechtvaardigheid. Toch blijkt die controverse een serene behandeling van Thomas' rechtvaardigheidsopvattingen vaak belemmerd te hebben. Zoals nog geïllustreerd zal worden, gold dat ook in Belgische parlementaire debatten. Pottier zelf zag de wettelijke (sociale) rechtvaardigheid dus niet als noodzakelijk leidend tot maatschappelijke herverdeling. Maar zijn sociale rechtvaardigheid was dus wel een synoniem voor de algemene rechtvaardigheid, en op die manier gericht op het algemeen belang. Doordat sociale rechtvaardigheid bij hem hetzelfde betekende als wettelijke rechtvaardigheid, kon dat het concept sociaal-economische staats-interventie helpen legitimeren. En doordat ze gericht was op het algemeen belang, oversteeg de sociale rechtvaardigheid in belang zelfs individuele rechten en vrijheden (Jadoulle, 1991, 112-30).

Een ander heikel punt in de katholieke theorievorming vormde de verhouding tussen rechtvaardigheid en *caritas*/liefdadigheid. Volgens Woldring werd bij Augustinus en Thomas (en Maritain) de rechtvaardigheid *geïnitieerd* door de naastenliefde (Woldring, 2001, 101). Ook *Rerum Novarum* plaatste beide concepten naast elkaar:

"De gerechtigheid en de naastenliefde komen in opstand tegen het vorderen van een arbeid, zoo zwaar..."¹⁷

Interessant is echter vooral dat christen-democraten in deze periode de sociale rechtvaardigheid vaak *contrasteerden* met de *caritas*. De redenering luidde dan dat naastenliefde en *caritas* waarden van vroeger waren, oplossingen die op het einde van de eeuw volslagen achterhaald geacht werden. In christen-democratische middens werd dus geoordeeld dat er méér nodig was,

¹⁷ Leo XIII, *Rerum Novarum*, 31. In de originele Latijnse versie van de tekst spreekt de paus over "iustitia" en "humanitas" (Leo XIII, "Litterae Encycliquae Sanctissimi D.N. Leonis Papae XIII de conditione opificum" in: *Acta sanctae sedis*, Rome, 1890-1891, p. 660).

en die meerwaarde meende men dus te kunnen vinden in de sociale rechtvaardigheid.¹⁸ Die meerwaarde zat hem dus in een sterkere afdwingbaarheid van maatregelen, bijvoorbeeld door meer staatsinterventie. Toch werd de relatie van rechtvaardigheid en caritas meestal vrij pragmatisch behandeld. Bijvoorbeeld christen-democratisch voorman Henry Carton de Wiart plaatste in zijn boek *Le bon combat* de rechtvaardigheid weliswaar tegenover de caritas, maar anderzijds oordeelde hij dat ook de caritas een zekere mate van rechtvaardigheid kon bezitten.¹⁹ Zo kon het christelijke principe 'hou van uw naaste als van uzelf' inderdaad geïnterpreteerd worden als een voorschrift tot rechtvaardigheid, maar alleen op voorwaarde dat het op een dwingende manier werd ingevuld.²⁰ Hier blijkt heel mooi de spanning tussen enerzijds een nood aan afdwingbaarheid van het beleid maar anderzijds ook de nood van geleidelijkheid en voorzichtigheid in dat beleid. In de inleiding van dit artikel werd al gesteld dat precies die spanning het concept van de sociale rechtvaardigheid zo nuttig maakte.

De rechtvaardigheid kon echter niet alleen de caritas in diskrediet brengen, ook de voor liberalen zo essentiële economische vrijheid viel bij de christen-democraten onder de bijl van de rechtvaardigheid. Zo schreef Carton de Wiarts vriend Jules Renkin dat niemand een onrechtvaardigheid mocht begaan in naam van de vrije economie. De sociale economie vormde immers geen autonome wetenschap, maar slechts één onderdeel van een organische maatschappij die onderworpen was aan de moraal van de rechtvaardigheid.²¹ In het tijdschrift *La justice sociale*, huisblad van Renkin en Carton de Wiart, werd de rechtvaardigheid als alternatief voor zowel de oude christelijke caritas als voor de uitspattingen van de moderniteit voorgesteld. Zo verscheen in augustus 1899 een artikel over de wet over de arbeiderspensioenen die in 1900 gestemd zou worden. Pensioenen, zo werd in die tekst gesteld, waren niet iets van de caritas maar integendeel van de moderne rechtvaardigheid. Toch vormde de tekst op de eerste plaats een aanklacht tegen de waarden van de liberale politieke cultuur. In de volle negentiende eeuw had immers een allesoverheersend individualisme en egoïsme gedomineerd, een gedachtegoed dat poneerde dat elk individu op elk moment van zijn bestaan voor zichzelf moest kunnen opkomen en zorgen. Welnu, bijvoorbeeld de wetge-

¹⁸. E. De Gryse, "La Démocratie catholique (suite)", *Revue sociale catholique*, 1900-1901, pp. 8-9.

¹⁹. H. Carton de Wiart, *Le bon combat*, Brussel-Parijs, s.d., 61, p. 131.

²⁰. H. Carton de Wiart, *Le bon combat*, Brussel-Parijs, s.d., pp. 36-37.

²¹. "Société belge d'économie sociale. Séance du 14 décembre 1892", *Avenir social*, 1892, no. 52.

ving op de pensioenen ging daartegen in en zocht op die manier ook aansluiting bij de rechtvaardigheid.²²

Waar christen-democraten in hun publicaties ondubbelzinnig voor de sociale rechtvaardigheid leken te pleiten, kwam in de parlementaire debatten de tegenstelling tussen de conservatieve vleugel en de Jonge Rechterzijde opnieuw tot uiting. Figuren zoals de conservatieve voorman Charles Woeste schrokken er niet voor terug om, net zoals vele liberalen, aansluiting bij de oudere (individualistische) waarden te blijven zoeken. Zelfs tien jaar na de stakingsgolf van maart 1886 stelde hij nog steeds in verschillende 'sociale tendensen' een regelrechte bedreiging voor de rechtvaardigheid te zien. Concreet vreesde hij vooral de macht van de vakbonden, die hij geen bringers van rechtvaardigheid maar van conflict achtte.²³ In het debat over de mijnwerkerspensioenen, nog eens vijftien jaar later, toonde minister Armand Hubert dat ook hij er een traditionele visie van rechtvaardigheid op nahield. In dat debat argumenteerde Hubert immers dat een systeem alleen rechtvaardig kon zijn wanneer het in overeenstemming met de vrijheid was. Ook sociale herverdeling zag hij niet zitten, want hij noemde het onrechtvaardig een deel van het loon in te houden.²⁴ Wat later in het debat expliciteerde hij die visie nog en stelde hij dat de rechtvaardigheid niet alleen in overeenstemming met de vrijheid moest blijven, maar ook 'dat de geest van rechtvaardigheid superieur was aan die van de solidariteit'. Hij bedoelde daarmee dat iedere arbeider voor zijn eigen pensioen moest sparen.²⁵ Enerzijds bleven dit vrij geïsoleerde stemmen, anderzijds kan de krachtige positie van Hubert in deze late jaren erop wijzen dat de conservatieve visie opnieuw wat aan kracht won. In hetzelfde debat stelde ook katholiek jurist Joseph Hoyois dat alleen zelf sparen voor een eigen pensioen rechtvaardig kon zijn.²⁶ Ook katholiek advocaat Justin Van Cleemputte zag vooral rechtvaardigheid in de traditionele waarden van het burgerlijk recht en van de liberale politieke cultuur.²⁷ Dat bleek overigens herhaaldelijk uit zijn toespraken.

De meeste katholieken in het parlement hielden er toch een minder individualistische opvatting over de rechtvaardigheid op na. Ook zij beweerden voorstanders van de vrijheid te zijn, maar leken te oordelen dat de rechtvaardigheid vereiste dat de visie over de vrijheid enigszins moest bijgesteld wor-

²² L.C., "Pensions aux vieux ouvriers", *Justice sociale*, 13 augustus 1899, no. 33.

²³ Hand. Kamer, 19 oktober 1897, 2318.

²⁴ Hand. Kamer, 9 maart 1911, 871.

²⁵ Hand. senaat, 30 mei 1911, 314.

²⁶ Hand. Kamer, 6 april 1911, 1123.

²⁷ Hand. Kamer, 20 februari 1903, 679.

den. In het debat over de veiligheid op de werkvloer viel Renkin twee andere katholieken aan: de conservatieve voorman Charles Woeste en de Antwerpse journalist August Delbeke. Beide heerschappen zouden zich immers kritisch hebben uitgelaten over de eis tot rechtvaardigheid zoals die in het ontwerp tot uiting kwam. Daarbij gebruikten ze volgens Renkin allebei dezelfde tactiek. Ze schilderden zichzelf af als de ware verdedigers van de vrijheid, en leken te suggereren dat iedereen die een mindere waardering voor de absolute vrijheid toonde, ergens een fundamentele fout beging. Maar, zo reageerde Renkin, wij hebben evenzeer de pretentie verdedigers van de vrijheid te zijn, maar we vinden dat er geen waarachtige vrijheid kan bestaan zonder rechtvaardigheid.²⁸

Met name in het debat over de arbeidsongevallen kwamen interessante opvattingen over de sociale rechtvaardigheid aan bod. De memorie van toelichting stelde dat de verdeling van het risico over arbeider en patroon overeenkomstig het principe van de rechtvaardigheid was.²⁹ Maar wat betekende dat volgens de katholieken? De katholieke jurist Eugène Degroote leek zich in dit debat veeleer op het individualistisch standpunt te plaatsen. Zo stelde hij dat de sociale rechtvaardigheid eiste dat er geen privileges mochten ingevoerd worden voor bepaalde categorieën van arbeiders.³⁰ De meeste katholieken zagen dat toch wel enigszins anders. Michel Levie contrasteerde in het arbeidsongevallendebat de rechtvaardigheid met de liefdadigheid. Hij stelde dat de verplichte verzekering nodig was, en eer betuigen aan de liefdadigheid achtte hij bijzonder ongepast. Aan de orde in dit debat was immers de rechtvaardigheid en zeker niet de liefdadigheid.³¹ Opnieuw zorgde de nood aan een zekere afdwingbaarheid ervoor dat de rechtvaardigheid verkozen werd boven de caritas. De Leuvense hoogleraar Léon Mabilie verbond in het arbeidsongevallendebat de rechtvaardigheid ook met de waarden uit het burgerlijk recht. Naar zijn mening bracht de wet geen nieuwe rechtvaardigheid, maar gewoon een andere toepassing, in een andere situatie. Op zichzelf had het principe van de rechtvaardigheid in een andere situatie immers ook het burgerlijk recht geïnspireerd. Het was niet het burgerlijk recht, maar het *laisser-faire*-denken dat volgens Mabilie de rechtvaardigheid had doen verdwijnen uit de sociale relaties. Het kwam er nu op aan de rechtvaardigheid terug te brengen in het arbeidscontract, met andere woorden door verhoudingen van privé-aard te laten domineren door sociale overwegingen.³²

²⁸. Hand. Kamer, 7 juni 1899, 1546.

²⁹. Doc. Kamer, 12 maart 1901, 296.

³⁰. Hand. Kamer, 4 maart 1903, 759.

³¹. Hand. Kamer, 29 januari 1903, 376-78.

³². Hand. Kamer, 6 februari 1903, 446.

Net zoals dat in hun katholieke traditie gebruikelijk was, maakten ook sommige laat negentiende-eeuwse katholieke politici een onderscheid tussen verschillende vormen van rechtvaardigheid. Ze leken de termen echter niet altijd even accuraat te hanteren. Zo stelde gewezen minister van Arbeid Gerard Cooreman in het debat over de arbeidsongevallen dat de verplichte verzekering niet alleen in overeenstemming was met de vrijheid en voorzorg, maar ook de principes van de rechtvaardigheid behield. Als de drie vormen van rechtvaardigheid onderscheidde hij de sociale, de individuele en de distributieve rechtvaardigheid.³³ Spijtig genoeg werkte Cooreman zijn ideeën niet voldoende uit om ze echt te kunnen beoordelen, maar het lijkt alsof hij niet zozeer de echte traditionele betekenis hanteerde. Ook Charles de Ponthière en Eugene Keesen spraken over de sociale rechtvaardigheid, maar zij maakten precies de fout waar de katholieken al langer mee worstelden, namelijk het interpreteren van de traditionele algemene rechtvaardigheid als herverdeling. Beide mannen gaven immers een presentatie van de sociale rechtvaardigheid als essentieel herverdelende rechtvaardigheid. De Luikse christen-democraat Charles de Ponthière legde uit waarom de leer van Justinianus niet meer volstond, waarom hij een andere en meer sociale rechtvaardigheid wilde, één die perfect paste in het christelijke recht waarnaar men evolueerde. Als men zich op een sociaal standpunt plaatste, diende men rekening te houden met de specifieke positie van de verschillende maatschappelijke groepen. Werkgevers hadden zich in alle vrijheid in een bepaalde maatschappelijke klasse geplaatst, en het behoren tot die klasse bracht 'zekere plichten van verdelende rechtvaardigheid' met zich mee.³⁴ Op die manier lijkt De Ponthières visie aan te sluiten bij de interpretatie die zoveel weerstand ontmoette.

De Limburgse geestelijke Eugene Keesen onderscheidde in de debatten over de mijnwerkerspensioenen twee verschillende soorten sociale rechtvaardigheid. Enerzijds was er de 'commutatieve' rechtvaardigheid, die de verhoudingen van individu tot individu regelde, en anderzijds de sociale rechtvaardigheid, die de verhoudingen tussen individu en collectiviteit regelde. Wat de commutatieve rechtvaardigheid betrof, zat Keesen op dezelfde lijn als Thomas en Pottier. Maar sociale rechtvaardigheid leek hij breder dan Pottier te gebruiken. Bij Pottier was sociale rechtvaardigheid immers synoniem voor de algemene, terwijl Keesen de term hanteerde als overkoepelende term voor beide vormen van rechtvaardigheid namelijk de algemene én de verdelende.³⁵

³³ Hand. Kamer, 20 februari 1903, 672.

³⁴ Hand. Kamer, 27 februari 1903, 725-26.

³⁵ Hand. senaat, 26 mei 1911, 294.

Conclusie: de sociale rechtvaardigheid mag inderdaad opgevoerd worden als een basisprincipe van de vernieuwde sociaal-katholieke leer. De vernieuwing zat hem in de spanning tussen enerzijds een hogere mate van afdwingbaarheid van maatregelen en anderzijds de geleidelijke manier van invoeren daarvan. Dat de eis van sociale rechtvaardigheid wel degelijk als een vernieuwing ervaren werd, bleek bijvoorbeeld ook uit het gemor van de conservatieve voorman Charles Woeste. Nochtans hanteerden de meeste katholieken het begrip vrij losjes. Wel duidelijk is dat het door de progressieve katholieken, de opkomende 'christen-democraten', meestal werd opgevoerd als een alternatief voor de vrijblijvendheid en het harde individualisme van de liberale politieke cultuur.

4. SOCIALISTEN

Marx achtte de rechtvaardigheid een burgerlijk en dus verwerpelijk concept. Bij de arbeiders zélf werd vaak meer gepronkt met de sociale waarde der solidariteit. Veel getheoretiseer over sociale waarden werd in volkse kringen trouwens maar zelden geapprecieerd. Veeleer probeerde men zich zo direct mogelijk te identificeren met de belangen van de arbeidersklasse als groep (Roosanvallon, 1988, 183-84; 1998, 232). Anderzijds lijkt het erop dat in sommige meer intellectuele (wetenschappelijke) socialistische kringen het concept van de rechtvaardigheid wel diensten kon bewijzen. Immers, wanneer men zocht naar ideeën die konden helpen bij het realiseren van de socialistische droom zonder brute revolutie, kon de eis van sociale rechtvaardigheid zeker wat opleveren (Mucchielli, 1998, 238). In België werd die visie vooral geuit door Hector Denis, hoogleraar aan de Brusselse universiteit en een belangrijk en origineel denker binnen de socialistische parlementaire fractie. Denis was minder een radicale marxist dan wel een leerling van Proudhon die de verandering van de maatschappij op een organische manier wilde tot stand brengen. Zo wilde hij de sociale kwestie aanpakken door op een geleidelijke en organische manier een nieuw sociaal recht te ontwikkelen.

Ook zijn grote waardering voor de rechtvaardigheid had Denis geërfd van Proudhon (Daled, 1998, 180). Denis noemde Proudhon reeds in juni 1864 zijn "onsterfelijke leermeester", precies omdat de anarchist geprobeerd had vrijheid en revolutie in overeenstemming met de rechtvaardigheid te brengen (Bartier, 1981, 131). Het hoeft dan ook niet te verbazen dat Denis' rechtvaardigheidsbegrip ook nauw aansloot bij dat van de positivist Comte. Denis

stelde het begrip rechtvaardigheid niet alleen centraal in de sociale politiek, maar in gans zijn maatschappijbeeld. Ook voor de wetenschap voorzag hij een belangrijke plaats. In navolging van Comte voerde hij een sterke hiërarchie in tussen de verschillende takken van de wetenschap, op die manier kon hij de economie ondergeschikt maken aan wat hij noemde 'de morele wet', zoals die uitgedrukt diende te worden in recht en rechtvaardigheid. Het was door middel van het recht dat de maatschappij alle individuele activiteiten kon coördineren en 'disciplineren'. Het recht vormde op die manier de morele structuur die de maatschappij aan zichzelf en aan alle individuele, samenstellende delen toekende.³⁶ Zo moest het recht leiden tot maatschappelijke rechtvaardigheid.

Denis lijkt wel aangevoeld te hebben dat rechtvaardigheid nochtans een concept vormde waarmee vooral katholieken dweepten. Een katholieke recuperatie van het rechtvaardigheidsdenken was volgens hem echter helemaal onterecht. Hij legde er immers sterk de nadruk op dat de religie zeker niet tot sociale rechtvaardigheid kon leiden, want sociale onrechtvaardigheid achtte hij fundamenteel onverzoenbaar met kerkelijke dogma's. De Kerk zag geen moraal mogelijk buiten haar dogma's, en dus werd ook de rechtvaardigheid ondergeschikt gemaakt aan de kerkelijke dogma's.³⁷ Maar volgens de Brusselse hoogleraar viel het begrip van sociale rechtvaardigheid nu net *niet* te verzoenen met de Kerk. De strijd ging immers tussen Revolutie en Kerk, tussen wat Proudhon genoemd had '*Droit Humain*' en '*Droit Divin*' en wat Michelet noemde '*Grace*' en '*Justice*'.³⁸ Denis verwierp dan ook expliciet het rechtvaardigheidsbegrip van *Rerum Novarum*. Dat ging volgens hem immers niet over rechtvaardigheid, maar over caritas.³⁹ Voor Denis bleef het katholieke rechtvaardigheidsdenken dus teveel vasthouden aan het vrijblijvende karakter van de oude politieke cultuur, met een gebrek aan afdwingbaarheid. Als rechtvaardigheid geen religieuze en zeker geen 'liefdadige' invulling mocht krijgen, welke betekenis had sociale rechtvaardigheid dan wél bij Denis?

Volgens Denis was het het doel van het socialisme om alle politieke en sociale fenomenen ondergeschikt aan de rechtvaardigheid te maken.⁴⁰ In zijn publicaties schreef hij dat de rechtvaardigheid zich dus afkeerde van het individualisme, en integendeel de uitdrukking bij uitstek van een actieve solida-

³⁶ H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 53.

³⁷ H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, pp. 307-308.

³⁸ H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 284.

³⁹ H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 232.

⁴⁰ H. Denis, *Les fondateurs de la Sociologie au XIXe siècle*, Gent, 1913, p. 55.

riteit vormde.⁴¹ Het was dus iets waaraan de mens moest werken en het kwam niet tot stand door het vrije spel van individuele belangen, er moest een extra *input* zijn.⁴² Denis verbond zijn rechtvaardigheidsdenken ook impliciet met de discussie over de soorten vrijheden. Zo maakt men wel eens een onderscheid tussen de negatieve en de positieve vrijheid. Negatieve vrijheid betekent dan louter het wegnemen van obstakels, het verwijderen van dwang, terwijl positieve vrijheid verder gaat en veeleer benadrukt dat de mens ook moet in staat gesteld worden om van zijn vrijheid te genieten (zie daarover bijvoorbeeld: Berlin, 1996; Brenkert, 1991, 139-70). Zo werd in de negentiende eeuw vaak gedweept met de zogenaamde vrijheid van arbeid (*liberté du travail*). Die vrijheid van arbeid werd louter negatief ingevuld: ze betekende eenvoudigweg dat derden, zoals de overheid, zich niet te moeien hadden bij het totstandkomen van een arbeidsovereenkomst. Positieve vrijheid zou in dit geval inhouden dat de arbeider ook daadwerkelijk in staat gesteld zou worden om zélf ook inspraak te hebben. Maar dat gebeurde meestal niet, en daarom kan de vrijheid van arbeid als een negatief ingevulde vrijheid beschouwd worden.

Terug naar Hector Denis. Die stelde dat de vrijheid niet rechtvaardig kon zijn wanneer ze gewoon bepaalde obstakels wegnam, een vrijheid zoals de vrijheid van arbeid kon nooit een ware vrijheid zijn.⁴³ Negatieve vrijheid volstond niet, de staat moest actief bijsturen in de richting van meer afdwingbaarheid. De economie moest immers ondergeschikt gemaakt worden aan de morele wet en aan de rechtvaardigheid. Het hedendaagse recht was op de goede weg want het recht was 'de morele structuur die de collectieve wil van de maatschappij aan zichzelf gaf, het recht zorgde ervoor dat elke wil gedisciplineerd werd, en zo leidde het moderne recht tot rechtvaardigheid'.⁴⁴ Denis paste die ideeën ook zeer concreet toe en beoordeelde de verschillende economisch systemen op hun rechtvaardigheid.⁴⁵ Ook onderscheidde de socialist enkele soorten rechtvaardigheid, zoals de negatieve *versus* de positieve. Negatieve rechtvaardigheid, zoals in de vrijheid van arbeid, achtte hij onvoldoende, men diende veeleer te komen tot een positief rechtvaardigheidsbegrip.⁴⁶ Het grote probleem van de traditionele economen was precies dat ze

⁴¹. H. Denis, *L'éducation du peuple et l'évolution intellectuelle et morale*, Gent, 1904, p. 24.

⁴². H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 24.

⁴³. H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 58.

⁴⁴. H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, pp. 52-53.

⁴⁵. H. Denis, *Histoire des systèmes économiques et socialistes*, Brussel, 1904-1907, p. 7.

⁴⁶. H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. 59.

er een uitsluitend negatief rechtvaardigheidsbegrip op nahielden terwijl het socialisme dat op een positieve manier invulde.⁴⁷

Een ander socialist die zich bezighield met zuivere sociale theorie, en die ook een exponent van het organische socialisme was, was de jurist Edmond Picard. In zijn publicaties weidde Picard bijzonder uitvoerig uit over Recht en Rechtvaardigheid. Ook Picard vertrok van het begrip van *Humanité*, die als hoogste doel altijd de rechtvaardigheid zag.⁴⁸ Alleen via de rechtvaardigheid kon het recht immers haar grootse doelstelling van maatschappelijke orde en vrede realiseren. Vrede kon dus alleen heersen waar er rechtvaardigheid heerste, op die manier vereiste de rechtvaardigheid ook een zekere vorm van dwang of afdwingbaarheid, die Picard karakteriseerde als *Protection-Contrainte*.⁴⁹ Rechtvaardigheid hield dus essentieel bescherming en dwang in. In *Le droit nouveau* weidde hij uitvoerig uit over zijn 'tetragram van de rechtvaardigheid'. De rechtvaardigheid ("La Justice, ou pour mieux parler Le Juste") moest de maatschappij als geheel omvatten, en mocht zeker niet alleen ten dienste staan van de machtigen, maar vooral van de zwakkeren.⁵⁰ Alleen zo kon de rechtvaardigheid voldoen aan haar ware aard van een 'werk van socialisatie'. Uit Picards werk bleek ook dat in de socialistische theorievorming de rechtvaardigheidseis zoals Justinianus die geformuleerd had, overstegen werd:

"De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins, par l'effort de chaque individu, par l'effort de l'ensemble".

Maar al te vaak werd er gezondigd tegen deze elementaire principes, aldus Picard, en dus moest het recht interveniëren om deze sociale plichten dwingend op te leggen. Een voorbeeld van '*de chacun selon ses facultés*' vond Picard in de beperking van excessieve arbeidsduur, ook voor volwassenen. De stelling '*à chacun selon ses besoins*' klaagde de ongelijke verdeling van de rijkdom aan, terwijl de twee laatste voorschriften betekenden dat de sociale rechtvaardigheid de opslorping van het individu door de collectiviteit veroorzaakte, maar evenzeer het egoïsme. Het persoonlijk belang moest in overeenstemming gebracht worden met het algemeen belang.⁵¹ Andere socialisten zoals bijvoorbeeld Jules Destrée, lijken in hun geschriften nauwelijks uitgeweid te hebben over de rechtvaardigheid.

⁴⁷ H. Denis, *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, Giard & Brière, 1919, p. xxii.

⁴⁸ E. Picard, *Le droit pur*, Parijs, 1930, p. 202.

⁴⁹ *In memoriam Edmond Picard, 21 décembre 1901*, Brussel, 1902, pp. 62-63.

⁵⁰ E. Picard, *Le droit nouveau*, Brussel, 1907, p. 59.

⁵¹ E. Picard, *Le droit nouveau*, Brussel, 1907, pp. 59-70.

De socialisten hanteerden de waarde van sociale rechtvaardigheid dus enerzijds om het individualisme af te wijzen. Anderzijds bood de rechtvaardigheid hen ook een manier om voor afdwingbare 'socialisering' te pleiten zonder dat daarvoor een revolutionair discours nodig was. Dat kwam hen dus bijzonder goed uit.

Hector Denis jongleerde ook in politieke debatten met de sociale rechtvaardigheid. Reeds in de Commissie van Arbeid, die als reactie op de stakingsgolf van maart 1886 was opgericht, contrasteerde hij de rechtvaardigheid met het individualistische denken. Hij hanteerde de rechtvaardigheid als toetssteen voor wettelijke maatregelen. Zo stelde hij dat de oprichting van verzoeningsraden een goed middel vormde om het individualistisch recht 'te kaderen in een hoger sociaal recht', om zo beter aan te sluiten bij de rechtvaardigheid.⁵² Het belang dat Denis hechtte aan de sociale rechtvaardigheid, bleek ook in het debat dat in de Hogere Arbeidsraad over de mijnarbeid gevoerd werd. Tijdens dat debat vertelde Denis over een voorval in de wandelgangen van de Commissie van Arbeid. Toen had de doctrinaire liberaal Eudore Pirmez verteld dat het respecteren van de vrijheid volstond om de sociale kwestie op te lossen. Denis had echter geantwoord dat daarnaast ook de rechtvaardigheid nodig was, en, zo voegde Denis daar aan toe, het was door het harmoniseren van die twee principes dat de leden van de Arbeidscommissie tot overeenstemming konden komen. Uiteindelijk moest men komen tot de rechtvaardigheid zonder de vrijheid te verminderen. Volgens Denis vormde precies dat streven zelfs de theoretische grondslag van de ganse Belgische sociale wetgeving.⁵³

Ook in het parlement viel het op dat Denis een beroep deed op de rechtvaardigheid. De rechtvaardigheid vereiste de uitbouw van een nieuw sociaal recht. Ook de collectivisering van het bezit leek hij tot die nieuwe categorie van het recht te rekenen.⁵⁴ Door financiële staatsinterventie in de pensioenen vervulde de staat haar werk van solidariteit en versterkte ze de rechtvaardigheid.⁵⁵ De staat had hier een functie van "justice réparatrice" en "justice distributive".⁵⁶ Bij Denis gingen wetenschap en rechtvaardigheid altijd hand in hand, en bij het uitwerken van sociale wetgeving liet de staat zich

⁵². Commission du travail, *Comptes rendus des séances plénières*, 20.

⁵³. Ministère de l'Industrie et du Travail, *Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Neuvième session 1907-08. Règlementation de la durée du travail des adultes. Fascicule II. Rapport et discussion*, Brussel, 1908, 87.

⁵⁴. Hand. Kamer, 20 oktober 1897, 2331.

⁵⁵. Hand. Kamer, 17 maart 1911, 2317.

⁵⁶. Hand. Kamer, 17 maart 1911, 961.

daardoor leiden.⁵⁷ Rechtvaardigheid leidde bij Denis tot geleidelijkheid, net als bij Edmond Picard. Picard stelde dat men naar rechtvaardigheid moest streven maar dat dat niet inhield dat men mocht verwachten dat een wet van de eerste keer perfect was en alles zou oplossen.⁵⁸

Wat deden de andere socialisten in het parlement? Wat de arbeiders zélf betreft, lijkt het zo geweest te zijn, dat zij zich liever leken te beroepen op de solidariteit dan op de sociale rechtvaardigheid. De Luikse steenhouwer Georges Hubin zag de rechtvaardigheid heel eenvoudig, namelijk als alternatief voor individualisme. Zo verwierp hij, in het debat over de pensioenen, de gesubsidieerde vrijheid als onrechtvaardig omdat ieder individu teveel voor zichzelf moest sparen.⁵⁹ Hoewel rechtvaardigheid door sommige socialisten werd aangewend om voor geleidelijkheid te pleiten, presenteerden sommige socialisten toch een erg gewaagde visie. De socialistische aannemer van openbare werken Emile Coppieters durfde in het debat over de mijnarbeid expliciet te stellen dat de rechtvaardigheid perfect een beknotting van de vrijheid kon inhouden. Dat illustreerde hij aan de hand van snelheidsbeperkingen, die de vrijheid beperkten maar toch rechtvaardig waren.⁶⁰ Ook jurist Léon Furnémont viel de vrijheid expliciet aan in naam van de rechtvaardigheid. Lachambaudie had gezegd in 1848: "La liberté, c'est l'esclavage!". Furnémont voegde er zelf aan toe:

"Liberté, évocation magnifique, inspiratrice des plus nobles actions de l'homme et des sociétés, devenue le paravant de toutes les iniquités et de toutes les injustices!"⁶¹

Ook het recht op verzet van de arbeiders viel bij de socialisten onder de rechtvaardigheid. Dat zij ook deze vorm van rechtvaardigheid uitsluitend voor zichzelf opeisten, bleek in het debat over de beroepsverenigingen. Toen de katholiek Charles Mousset op een bepaalde moment stelde dat hij oordeelde dat er zoiets bestond als een rechtvaardige staking, leidde dat op de socialistische banken tot heel wat hilariteit.⁶²

In het pensioendebat nam Léon Furnémont de katholieke rechtvaardigheidsleer expliciet op de korrel. Zo stelde hij dat, wanneer men in een maatschappij leefde waar, zoals Leo XIII stelde, de arbeiders een 'rechtvaardig loon' verdienden, deze wet niet nodig zou zijn. Enerzijds stelde hij dus dat in

⁵⁷ Hand. Kamer, 28 januari 1903, 362.

⁵⁸ Hand. senaat, 9 december 1903, 78.

⁵⁹ Hand. Kamer, 2 mei 1900, 1301.

⁶⁰ Hand. senaat, 22 juli 1909, 473.

⁶¹ Hand. kamer, 12 februari 1909, 694.

⁶² Hand. Kamer, 28 oktober 1897, 2406.

een rechtvaardige maatschappij deze wet misschien niet nodig zou zijn, maar anderzijds verdedigde hij de wet ook aan de hand van de rechtvaardigheid. De wet drukte immers gewoon de morele plicht van de samenleving jegens de arbeider uit, en Furnémont vroeg zich af of het nu echt nodig was de rechtvaardigheid te rechtvaardigen?⁶³ In het debat over de arbeidsongevallen fulmineerde ook Jules Destrée tegen de halfslachtigheid van de katholieke voorstellen. Zo stelde hij dat men van katholieken ook moeilijk een wet van "justice ouvrière" kon verwachten, omdat de katholieke bourgeoisie alleen dacht aan de belangen van haar eigen klasse. De echte rechtvaardigheid vereiste een radicale afkeer van het oude, individualistische recht. Doordat het beroepsrisico dat oude recht radicaal de rug toekeerde, beantwoordde het helemaal aan de sociale rechtvaardigheid. Doordat de katholieken echter nog met één been in de persoonlijke verantwoordelijkheid bleven steken, beantwoordden hun voorstellen niet aan de rechtvaardigheid.⁶⁴ Dat Destrées kritiek op de katholieken zeer pragmatisch was, bleek later. In zijn rapport over de arbeidsduurbeperving in de mijnarbeid citeerde Destrée immers zeer uitvoerig het rapport van Helleputte, ook over de rechtvaardigheid:

"Eene hoeveelheid werk te eischen die, alle zielskrachten verstompande, het lichaam breekt en zijne krachten verteert en uitput, dat is eene handelswijs die strookt met rechtvaardigheid noch met menschlievendheid".⁶⁵

Hier nam Destrée dus blijkbaar de visie van Helleputte over. Misschien mag daaruit blijken dat 'sociaalvoelenden' van verschillende strekkingen zich samen konden vinden in de eis naar meer sociale rechtvaardigheid...

5. CONCLUSIE

Hoewel in sociaal-politieke debatten rond 1900 vaak de vrijheid nog centraal bleef staan in het theoretische discours, staat vast dat ook de sociale rechtvaardigheid in deze jaren een plaats kreeg in het sociale discours. De groeiende populariteit van de sociale rechtvaardigheid was illustratief voor de bredere sociaal-theoretische verschuiving van een voluntaristisch atomisme in de richting van een (voorzichtig) sociaal determinisme. Men oordeelde immers dat de liberale politieke cultuur misschien wel aandacht had vertoond voor de sociale kwestie, maar door te vertrouwen op spontane individuele actie (indi-

⁶³. Hand. Kamer, 2 mei 1900, 1288-1290.

⁶⁴. Hand. Kamer, 5 februari 1903, 424.

⁶⁵. Doc. Kamer, 26 februari 1903, 258.

viduele voorzorg, liefdadigheid) tekortschoot op het vlak van afdwingbaarheid van maatregelen. Wat de katholieken betreft, diepte *Rerum novarum* het concept op uit de thomistische traditie. Voor de christen-democraten kwam het begrip goed van pas bij het bekritisieren van de individualistische liberale politieke cultuur. De liberalen reageerden meestal wat verveeld op het dwepen met sociale rechtvaardigheid. Conservatieve liberalen zagen er inderdaad een bedreiging voor hun traditionele waardepatroon in, maar sommige progressisten omarmden de sociale rechtvaardigheid wél. Socialisten hanteerden de eis van sociale rechtvaardigheid enerzijds om hun eis voor sociale wetgeving kracht bij te zetten. Anderzijds kwam het begrip de socialistische denkers ook bijzonder goed van pas als alternatief voor hun revolutionair discours. Aan de hand van de sociale rechtvaardigheid konden ze immers tegelijkertijd radicale sociale maatregelen vragen en toch voor een geleidelijke invoering daarvan pleiten. Het lijkt er dus op dat de populariteit van het concept grotendeels te danken was aan een zekere mate van dubbelzinnigheid die haar kenmerkte.

AFKORTINGEN

Doc. Kamer	Documenten van de Kamer
Hand. Kamer	Parlementaire handelingen van de Kamer
Hand. Senaat	Parlementaire handelingen van de senaat
HIW	Hoger Instituut voor Wijsbegeerte

BIBLIOGRAFIE

Bronnen

Politieke handelingen

Parlementaire handelingen van Kamer en senaat.

COMMISSION DU TRAVAIL, *Comptes rendus des séances plénières. Mémoires, rapports, lettres, etc., envisageant la question ouvrière dans son ensemble*. Volume IV, Brussel, 1888.

MINISTERE DE L'INDUSTRIE ET DU TRAVAIL, Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Troisième session 1895-96. Contrat de travail, Brussel, 1896.

MINISTERE DE L'INDUSTRIE ET DU TRAVAIL, Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Sixième session 1901-02, fascicule I, Brussel, 1902.

MINISTERE DE L'INDUSTRIE ET DU TRAVAIL, Conseil supérieur du travail (institué par arrêté royal du 7 avril 1892). Neuvième session 1907-08. Réglementation de la durée du travail des adultes. Fascicule II. Rapport et discussion, Brussel, 1908.

Documenten van de Kamer, 1901, 1903.

Parlementaire handelingen van de Kamer, 1896, 1897, 1899, 1900, 1903, 1909, 1911, 1914.

Parlementaire handelingen van de senaat, 1903, 1909, 1911.

Andere

CARTON DE WIART (H.), *Le bon combat*, Brussel-Parijs, s.d.

DE GRUYSE (E.), "La Démocratie catholique (suite)", *Revue sociale catholique*, 1900-1901, pp. 8-9.

DENIS (H.), *L'éducation du peuple et l'évolution intellectuelle et morale*, Gent, 1904.

DENIS (H.), *Histoire des systèmes économiques et socialistes*, Brussel, 1904-1907.

DENIS (H.), *Les fondateurs de la Sociologie au XIXe siècle*, Gent, 1913.

DENIS (H.), *Discours philosophiques d'Hector Denis*, Parijs, 1919.

HERLANT (G.), "Les accidents du travail et la responsabilité patronale", *Revue de Belgique*, 1898, pp. 16-40.

L.C., "Pensions aux vieux ouvriers", *Justice sociale*, 13 augustus 1899, no. 33.

- LEO XIII, "Litterae Encycliquae Sanctissimi D.N. Leonis Papae XIII de conditione opificum", in: *Acta sanctae sedis*, Rome, 1890-1891, pp. 641-670.
- LEO XIII, *Rerum novarum. Encycliek van Z.H. Paus Leo XIII over de werkmans-kwestie*, Antwerpen, 1891.
- PICARD (E.), *Le droit nouveau*, Brussel, 1907.
- PICARD (E.), *Le droit pur*, Parijs, 1930 [1899].
- Pius XI, "Quadragesimo anno. Encycliek van Z.H. Pius XI over het herstel der sociale orde en haar vervolmaking volgens de wet van het evangelie. Bij gelegenheid van het 40-jarig jubilé van het verschijnen der Encycliek van Leo XIII Rerum Novarum" in: pater Rutten, *De sociale leer der Kerk samengevat in de wereldbrieven Rerum Novarum en Quadragesimo Anno*, Antwerpen, 1932, pp. 305-397
- VIEUJANT (J.), "Psychologie du libéralisme", *Revue de Belgique*, 15 mei 1902, pp. 5-18.
- In memoriam Edmond Picard, 21 décembre 1901*, Brussel, 1902.
- "Société belge d'économie sociale. Séance du 14 décembre 1892", *Avenir social*, 1892, no. 52.

Literatuur

- BARTIER (J.), "Proudhon et la Belgique" in: G. CAMBIER (ed.), *Libéralisme et socialisme au XIXe siècle*, Brussel, 1981, pp. 117-76.
- BERLIN (I.), *Twee opvattingen van vrijheid*, Amsterdam, 1996 [1958].
- BOUCHER (D.) & KELLY (P.), "Introduction" in: D. BOUCHER & P. KELLY (eds), *Social justice. From Hume to Walzer*, Londen-New York, 1998, pp. 1-16.
- BRENKERT (G.), *Political freedom*, Londen-New York, 1991.
- CROWDER (G.), *Classical anarchism. The political thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford, 1991.
- DALED (P.), *Spiritualisme et matérialisme au XIXe siècle. L'Université Libre de Bruxelles et la religion*, Brussel, 1998.
- DE CLERCQ (B.J.), *Macht en principe. Over rechtvaardiging van politieke macht*, Tiel, 1988.
- DEFERME (J.), "Geen woorden maar daden. Politieke cultuur en sociale verantwoordelijkheid in het België van 1886", *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXX, 2000, nos. 1-2, pp. 131-171.
- DEFERME (J.), "De schuld van het toeval. De Belgische Wet op de arbeidsongevallen als een breekpunt in het parlementaire sociale denken", *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, XXVII, 2001, pp. 57-76.
- EWALD (F.), *Histoire de l'Etat providence. Les origines de la solidarité*, Parijs, 1986.
- FINNIS (J.), *Aquinas. Moral, political, and legal theory*, Oxford, 1998.
- GAUTHIER (D.), "David Hume, contractarian", in: D. BOUCHER & P. KELLY (eds), *Social justice. From Hume to Walzer*, Londen-New York, 1998, pp. 17-44.
- HAITSMA MULIER (E.O.G.), VELEMA (W.R.E.) (red.), *Vrijheid. Een geschiedenis van de vijftiende tot de twintigste eeuw*, Amsterdam, 1999.
- HAUBTMANN (P.), *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, Grenoble, 1980.
- HOOGERWERF (A.), *De onweerstaanbare gelijkheid. Een geschiedenis van het sociaalpolitieke denken*, Budel, 2001.
- JADOULLE (J.-L.), *La pensée de l'abbé Pottier (1849-1923): contribution à l'histoire de la démocratie chrétienne en Belgique*, Louvain-la-neuve, 1991.
- JAUME (L.), *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Parijs, 2000.
- KERSTING (W.), *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart-Weimar, 2000.

- KURGAN-VAN HENTENRYK, (G) (ed.), *Laboratoires et réseaux de diffusion des idées en Belgique (XIXe et XXe siècles)*, Brussel, 1994.
- LAMBERTS (E.), "De ontwikkeling van de sociaal-katholieke ideologie in België" in: E. LAMBERTS (red.), *Een kantelend tijdperk. De wending van de Kerk naar het volk in Noord-West-Europa (1890-1910)*, Leuven, 1992, pp. 48-63.
- LAURENT (A.), *La philosophie libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle*, Parijs, 2002.
- MCCARTHY (G.), *Marx and the ancients. Classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy*, Savage (Maryland), 1990.
- MEERTS (K.), *De Leuvense hoogleraar Victor Brants: een brugfiguur in het sociaal-katholicisme, sociale ideeën tussen katholieke romantiek en realisme (1856-1891)*, Leuven, 1984.
- MEERTS (K.), "De personalistische traditie aan de Katholieke Universiteit te Leuven rond de eeuwwisseling" in: L. BOUCKAERT, G. BOUCKAERT (red.), *Metafysiek en engagement. Een personalistische visie op gemeenschap en economie*, Leuven-Amersfoort, 1992, pp. 65-86.
- MUCCHIELLI (L.), *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Parijs, 1998.
- PEFFER (R.G.), *Marxism, morality and social justice*, Princeton (New Jersey), 1990.
- POUTHIER (J.-L.), "Emergence et ambiguïtés de la culture politique démocrate chrétienne" in: S. BERSTEIN (red.), *Les cultures politiques en France*, Parijs, 1999, pp. 285-314.
- RAPHAEL (D.D.), *Justice and liberty*, Londen, 1980.
- RAPHAEL (D.D.), *Concepts of justice*, Oxford, 2001.
- RILEY (J.), "Mill on justice" in: D. BOUCHER, P. KELLY (eds), *Social justice. From Hume to Walzer*, Londen-New York, 1998, pp. 45-66.
- ROSANVALLON (P.), *La question syndicale. Histoire et avenir d'une forme sociale*, Parijs, 1988.
- ROSANVALLON (P.), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Parijs, 1998.
- WILS (K.), "De verleiding van de sociologie. Belgische en Nederlandse katholieken en het positivisme (1880-1914)", *Trajecta*, VI, 1997, no. 2, pp. 156-173.
- WILS (K.), *De omweg van de wetenschap. Het positivisme en de Belgische en Nederlandse intellectuele cultuur, 1845-1914*, Leuven, 2000.
- WISSENBURG (M.), *Justice from a distance. An outline of a liberal theory of social justice*, Nijmegen, 1994.
- WOLDRING (H.E.S.), *De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*, Utrecht, 1996.
- WOLDRING (H.E.S.), *Kernbegrippen in de politieke filosofie. Een herwaardering*, Bussum, 2001.

'À chaque Belge ce qui lui revient'
Conceptions de la 'justice sociale' dans les débats politiques vers 1900

JO DEFERME

RÉSUMÉ

Durant la moitié du 19^{ième} siècle, la politique socio-économique de la Belgique est dominée par une culture politique dite 'libérale' qui prône la valeur sociale de la liberté, et plus spécifiquement de la liberté individuelle. Néanmoins, dans les dernières années de ce siècle, se fait jour un enthousiasme croissant pour la 'justice sociale'. Malheureusement, l'historien qui veut s'occuper de l'histoire des idées en Belgique, se trouve confronté avec une absence presque complète d'historiographie sur ce sujet. Dès lors, cet article ne peut que tâter ce terrain de façon timide.

Dans la culture politique libérale, la liberté occupe une place très importante, plus spécifiquement la 'liberté du travail'. À la question sociale, cette politique entend apporter des réponses mais ces dernières ne sont pas contraignantes. La thèse de cet article est la suivante: ce n'est pas par hasard que la justice sociale devient populaire précisément à cette époque. En effet, la justice sociale apporte une réponse à la question sociale, parce que cette valeur est ambiguë. D'une part, elle présente un degré de contrainte supérieur à celui de la culture politique libérale. D'autre part, elle demeure assez vague afin de ne pas brusquer les mœurs de la culture politique libérale. Quelle est la vision des différents groupes politiques?

Dans le groupe libéral, certains sont d'avis que la justice sociale peut menacer la liberté. Curieusement, les progressistes semblent ne pas exagérer cette menace. D'autres estiment que la justice sociale est une entrave à la liberté du travail et donc est inacceptable. Pour les catholiques, la justice sociale constitue un élément de base de leur théorie politique traditionnelle. En effet la notion de justice occupe une place privilégiée dans la philosophie de Thomas d'Aquin qui a élaboré une philosophie approfondie de la justice. Toutefois on constate que des politiciens de la fin du 19^{ième} siècle, de temps en temps, interprètent mal les théories de cet auteur. Néanmoins, pour les catholiques, la justice sociale se présente comme un compromis entre le besoin d'un

caractère contraignant et la nécessité de ne pas brusquer l'évolution des idées politiques. On pourrait s'imaginer que les socialistes auraient écarté la justice sociale parce qu'elle était une valeur de la bourgeoisie. Or on constate qu'ils ont pris à leur compte la justice sociale pour deux raisons: à ce titre ils pouvaient réclamer des réformes sociales approfondies et ils les obtiendraient sans utiliser la voie révolutionnaire. Cette manière de penser est surtout le fait des socialistes 'organicismes' comme Hector Denis.

'To each Belgian his due'
**Conceptions of 'social justice' in political debates in the period around
1900**

JO DEFERME

SUMMARY

In the middle of the nineteenth century, socio-economic policy in Belgium was dominated by a so-called liberal political culture. Consequently, politicians considered it highly fashionable to spice their political rhetoric with the social value of liberty. At the end of the century, the love of liberty appeared to lose its monopoly and received an opponent in the value of social justice. Strangely, the historiography of ideas has scarcely been developed in Belgium. Therefore, this article can present no more than a timid exploration of this specific research area.

Liberal political culture cherished the concept of liberty, and more specifically in the field of socio-economic policy, the so-called 'liberté du travail'. Still, when the social question burst out at the end of the century, the love of individual liberty did not appear to be able to tackle this challenge. The reason was that, although liberal political culture did present solutions for the social question, most of the time, they lacked enforceability. It was precisely in that area that social justice could provide interesting opportunities. On the one hand, the value of social justice exceeded the degree of enforceability of liberal political culture. On the other hand, the value remained vague enough not to appear to brutalize the existing political tradition in a revolutionary manner.

In liberal circles, most politicians realised that social justice could indeed threaten the (monopoly of) individual liberty. Still, some progressist liberals did not appear to mind about that. Other liberals *did* mind and therefore decided that cherishing social justice presented a threat to individual liberty. For catholics the value of justice belonged to the very core of their tradition in social theory. More specifically, Thomas Aquinas had developed an extensive theory on justice and its several forms. Catholic politicians in nineteenth-century Belgium sometimes referred to Thomas' theory, but often failed to grasp its subtleties. Still, for catholics the use of the argument of social justice provided an excellent weapon in defending relatively profound social measures on the one hand, without having to resort to revolutionary means on the other hand. The same goes for several socialists, who, contrarily to what could have been expected, rarely dismissed social justice as a 'bourgeois' value. Especially so-called 'organicist' socialists such as Hector Denis referred to it fairly frequently.