

# Hoe nu verder?

## Over de politieke theorie in Nederland en Vlaanderen

De Britse politiek filosoof Brian Barry (1936-2009) beschreef de ontwikkeling van de politieke theorie ooit als volgt. Tot aan het eind van de negentiende eeuw waren er echte denkers die originele visies bedachten op de staat, de burger, rechtvaardigheid en democratie. Denkers als Plato, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, De Tocqueville en John Stuart Mill. Begin twintigste eeuw werd het winter in de politieke filosofie. Politiek filosofen die overwegend leefden en schreven in die winter bedreven ideeëngeschiedenis; zij parafraseerden de ideeën van anderen in plaats van zelf theorieën te ontwikkelen. De winter van de politieke filosofie bleef heersen tot 1971 toen John Rawls (1921-2002) zijn wereldberoemde boek *A Theory of Justice* publiceerde. Sindsdien is het lente, of mogelijk zelfs hoogzomer in de politieke theorie. Er worden uitvoerige debatten gevoerd over de verdeling van geld en goederen (sociale rechtvaardigheid), over de juiste wijze van omgaan met taal- en cultuurverschillen, over milieuvraagstukken, rechtvaardigheid tussen generaties, rechtvaardigheid tussen mens en dier en nog veel meer.

Voor deze aflevering van de rubriek Symposium vroegen we drie politiek theoretici om hun visie te geven op de toestand van de politieke theorie in de Lage Landen. Doen Nederlandse en Vlaamse politiek theoretici mee aan dat internationale debat? Is dat wenselijk? Gaat dat internationale debat wel over de juiste vragen? Wat zijn de prangende vragen waarover politiek theoretici zich de komende jaren zouden moeten buigen?

Roland Pierik (Universiteit van Amsterdam) betoogt dat het goed gaat met de vaderlandse politieke filosofie, maar dat er meer oog zou moeten zijn voor het contextafhankelijke karakter van argumenten en principes. Patrick Overeem (Universiteit Leiden) is een stuk kritischer. Volgens hem moeten politiek theoretici veel meer aandacht besteden aan politici (hun houding, daden, karakter), in de traditie van Machiavelli. Tim Heysse (Universiteit Leuven) ten slotte, betoogt dat politiek theoretici af moeten van hun neiging andere mensen de maat te nemen en voor te schrijven hoe zij hun politieke gemeenschap moeten inrichten. In zijn visie is het eigenlijk al sinds Plato mis met de politieke filosofie.

## Een pleidooi voor een politieke theorie als januskop

Roland Pierik

(Universiteit van Amsterdam)

De politieke theorie in de Lage Landen staat er vandaag de dag veel beter voor dan, zeg, twintig jaar geleden. Dit komt niet noodzakelijk doordat de hedendaagse politiek theoretici meer getalenteerd of slimmer zijn dan vorige generaties. De oorzaak is dat ze nu in een context werken waarin ze beter kunnen functioneren als gevolg van de internationalisering van de discipline. Ten eerste heeft de opkomst van het Engels als het academisch *lingua franca* de politicologische arbeidsmarkt opengegoid. In de afgelopen jaren zijn verschillende interessante buitenlandse theoretici naar de Lage Landen gekomen en zijn verschillende Nederlandse en Belgische theoretici in het buitenland aangesteld.

Belangrijker is dat Nederlandse politiek theoretici als gevolg van de internationalisering van de discipline nu veel beter zijn ingebed in internationale debatten dan vroeger. Doordat we in Nederland veel meer Engelstalig zijn gaan schrijven en door de toename van het gebruik van e-mail, zijn internationale contacten veel makkelijker en meer vanzelfsprekend geworden. Er kwamen veel meer mogelijkheden tot uitwisseling via congresbezoek en *visiting scholarships*. Hierdoor is het Nederlandse debat veel meer vervlochten met internationale debatten en zijn discussies minder parochiaal geworden. Toch kan er nog een volgende kwaliteits-slag worden gemaakt. Abstracte normatie-

ve theorieën worden soms te makkelijk in concrete situaties gebruikt en toegepast, zonder dat voldoende op de 'fit' wordt gelet tussen de theorie en de besproken context. Laat me twee voorbeelden geven.

Toen John Rawls' *Theory of Justice* (1971) in de Lage Landen school maakte, werd niet meteen herkend dat het Anglo-Amerikaanse concept van de 'rule of law' toch echt een andere betekenis heeft dan het Nederlandse concept van de 'rechtsstaat'. Ook duurde het even voordat duidelijk werd dat de in Nederland prevalerende conceptie van neutraliteit veel inclusiever is dan de Amerikaanse. Ten slotte moeten we constateren dat de Nederlandse verzorgingsstaat een hele andere invulling heeft dan de Anglo-Amerikaanse 'welfare state.' Rawls presenteerde zijn *Theory of Justice* oorspronkelijk als een universalistische liberale theorie. Bij nadere bestudering bleek zijn werk echter sterk beïnvloed te zijn geweest door de Amerikaanse politieke context, en met name het specifieke tijdsgewricht waarin hij schreef, midden jaren vijftig van de vorige eeuw – denk aan de Korea- en Vietnam-oorlog, de Jim Crow-wetgeving en de discussies over burgerrechten die deze genereerden. Dit maakt zijn theorie niet waardeloos buiten de Amerikaanse context, integendeel. Binnen zowel de Anglo-Amerikaanse als meer continentale liberaal-democratische rechtsstaten wordt een evenwicht gezocht tussen een zo volledig mogelijke catalogus van individuele rechten, zoals geformuleerd in zijn eerste principe, en een model van non-discriminatie en sociaaleconomische herverdeling, grofweg beschreven in zijn tweede principe. Deze principes worden in de

verschillende continenten heel anders ingevuld. Rawls' theorie blijft van groot belang voor de Nederlandse context, mits de contextuele verschillen goed in het oog worden gehouden.

Een ander voorbeeld: zo'n twintig jaar geleden werd Will Kymlicka's *Multicultural Citizenship* (1995) gezien als een van de belangrijkste liberale theorieën van de multiculturele samenleving. Kymlicka onderschreef de liberale nadruk op persoonlijke autonomie en keuzevrijheid, maar stelt dat de 'sociale cultuur' waarin een persoon opgroeit een belangrijke context van keuzen biedt die door veel liberalen wordt veronachtzaamd. Ergo: de individuele autonomie die centraal staat in het liberalisme kan niet los worden gezien van de sociale cultuur waarin deze liberale vrijheid is ingebed. Een aantal van ons – inclusief ikzelf – omarmden zijn theorie als hulpmiddel om de problemen in de Nederlandse en Belgische multiculturele samenleving te duiden. Het duurde echter een tijdje voordat we scherp in de gaten hadden dat zijn theoretische model vooral gebaseerd was op de Canadese situatie – inheemse volkeren en de spanning tussen Québec en de Engelstalige rest van Canada. Ook duurde het even voordat we begrepen dat onze 'gastarbeiders' een heel ander soort immigranten waren dan de Canadese immigranten over wie Kymlicka schreef.

Dit maakte Kymlicka's multiculturalisme niet onbruikbaar voor de Nederlandse context, maar het maakte wel duidelijk dat bij de toepassing van de theorie rekening moet worden gehouden met haar contextuele karakter. Omgekeerd geldt hetzelfde waarschijnlijk voor Lijpharts

verzuilingstheorie die internationaal veel invloed heeft gehad, maar die onmiskenbaar Nederlandse wortels heeft.

### *Naar een meer empirisch gefundeerde politieke theorie*

Abstracte normatieve politieke theorieën die buiten Nederland ontwikkeld zijn, zijn niet onbruikbaar voor de Nederlandse context. Ik wil wel benadrukken dat deze toepassing niet probleemloos of vanzelfsprekend is. Het zou volgens mij goed zijn als er binnen het politiek-filosofische domein meer aandacht zou komen voor een meer empirisch gefundeerde politieke theorie, die een brug slaat tussen abstracte politiek-filosofische theorieën en de concrete toepassing ervan in specifieke contexten. Om duidelijk te kunnen maken wat ik hiermee bedoel, moet ik eerst een duidelijk onderscheid maken tussen politieke theorie en politieke filosofie. Er is geen eenduidige of algemeen geaccepteerde manier waarop beide op inhoudelijke gronden kunnen worden gescheiden. Het informeel meest gebruikte onderscheid is dat politiek filosofen zijn opgeleid binnen filosofiefaculteiten en politiek theoretici binnen politicologie. In de dagelijkse praktijk valt het onderscheid moeilijk te maken: politiek filosofen en politiek theoretici bestuderen dezelfde vragen, lezen en publiceren in dezelfde tijdschriften en ontmoeten elkaar op dezelfde conferenties (Pierik, 2011).

Het feit dat politiek filosofen en politiek theoretici dezelfde vragen bestuderen betekent echter niet dat ze die ook op dezelfde manier analyseren. Politiek filo-

sofen hebben het vak meestal geleerd als onderdeel van een opleiding filosofie en zijn daardoor in aanraking gekomen met vakken als logica, metafysica, taalfilosofie en meta-ethiek. Politiek theoretici hebben gewoonlijk een sociaalwetenschappelijke achtergrond en zijn daardoor gevormd door vakken als vergelijkende politicologie, internationale betrekkingen, recht, economie en statistiek. De kans is dus groot dat politiek filosofen vragen op een hoger abstractieniveau bestuderen, met meer nadruk of methodologische en rechtvaardigingsvragen, terwijl politiek theoretici vaak meer oog zullen hebben voor de concrete politieke en maatschappelijke context.

Juist met dit oog voor context kan een meer empirisch gefundeerde politieke theorie een bijdrage leveren. In de eerste internationaliseringronde was er misschien te weinig aandacht voor de contextgebondenheid van als universalistisch gepresenteerde normatieve theorieën. Ik zie deze empirisch gefundeerde politieke theorie als een brug tussen twee totaal verschillende en elkaar aanvullende academische disciplines: enerzijds de sociale wetenschappen in het algemeen en empirische politicologie in het bijzonder, anderzijds de politieke filosofie. De empirische politicologie richt zich primair op de theoriegestuurde verzameling en analyse van empirische kennis over menselijk gedrag en instituties. De politieke filosofie richt zich op theoretische, niet-empirische benaderingen van politieke vraagstukken, zoals de conceptuele analyse van centrale en ambigue politieke begrippen en de normatieve analyse van fundamentele politieke en maatschappelijke problemen.

Als *in-between*-benadering kan een meer empirisch gefundeerde politieke theorie belangrijk zijn.

Enerzijds heeft de empirische politicologie in de laatste decennia minder oog gekregen voor het normatieve in de politiek. Als gevolg van de toenemende nadruk op de empirische methode en de opkomst van het behaviorisme sinds de jaren 1950 is de empirische politicologie ‘verwetenschappelijkt’ en ligt de nadruk steeds meer op ‘robuuste’ kennis. De nadruk op onderzoeksmethoden in de empirische politicologie – met name bij grootschalig kwantitatief onderzoek – is zo groot, dat de aandacht voor het politieke in de politiek soms dreigt te verslappen. Anderzijds wordt de hedendaagse politieke filosofie zodanig gedomineerd door *ideal theory* en gebaseerd op tegenfeitelijke denkmodellen, dat ze niet altijd meteen kan worden toegepast in concrete politieke debatten. Zoals Alan Buchanan (2004, p. 23) het zo mooi heeft samengevat:

“The simple but neglected point is that one cannot go from a moral argument for the soundness of a particular course of action in a single (usually highly idealized) type of case to a general principle that is suitable for institutionalization. Institutions matter, and if moral principles provide guidance for institutional reform, they must take institutions seriously”.

Tegelijkertijd vertonen deze theorieën vaak nog sporen van de politieke constellatie en instituties van de samenleving waarin de filosoof in kwestie is gesocialiseerd – denk nogmaals aan Rawls’ *Theory of Justice*. Dit bemoeilijkt

het gebruik van deze theorieën buiten de originele context nog verder. Hoewel het formuleren van algemene en abstracte principes van rechtvaardigheid een belangrijke stap is in de politieke theorie, is het slechts een eerste stap, waarbij de empirisch gefundeerde politieke theorie een belangrijke tweede stap is.

### *De politieke theorie als januskop*

Binnen het meer algemene politiek-filosofische debat is er onbenutte ruimte voor een meer empirisch gefundeerde politieke theorie. Dit is een politieke theorie als januskop, die tegelijkertijd zicht heeft op de empirische politicologie en op de normatieve politieke filosofie. Kenmerkend voor deze stroming is, ten eerste, dat ze zich primair richt op het doen van voorstellen over de institutionele (her)ordering van concrete samenlevingen. Ten tweede brengt ze bij de analyse hiervan empirische en normatieve kennisbronnen samen. Enerzijds: een gedegen analyse van de relevante feiten – voortbouwend op kennis vanuit de empirische politicologie over de institutionele, historische en politieke context waarin deze theorieën worden toegepast. Anderzijds: een gedegen kennis van de normatieve theorie die relevant is voor de bestudering van de vraag.

Juist in deze samenvoeging van twee kennisbronnen kan de empirisch gefundeerde politieke theorie belangrijk zijn. In aanvulling op de empirische politicologie biedt ze nadrukkelijk een analyse van de normatieve vragen die politieke dilemma's oproepen. In aanvulling op de ab-

stracte politieke filosofie kan ze laten zien wat deze abstracte principes betekenen. Deze politiek-theoretische implementatie van abstracte principes in praktische aanbevelingen is niet triviaal. Abstracte theorieën zijn altijd onderbepaald en de invulling voor concrete samenlevingen is altijd een contextuele oefening. Het geheel van regels, instituties en beleid dat op basis van een liberaal concept van rechtvaardigheid wordt voorgesteld zal anders zijn in Nederland dan in Zweden, het Verenigd Koninkrijk of Italië. Daarnaast zijn de problemen waar hedendaagse samenlevingen tegenaan lopen niet noodzakelijk dezelfde als die waarover Rawls, Rousseau, Mill of Hobbes schreven. Het is belangrijk om bij deze theorieën de meer algemene normatieve boodschap, die ook nu nog belang heeft, te scheiden van dat deel van de theorie dat vooral werd ingegeven door de politieke context in de tijd waarin de theorie werd geschreven.

### *Conclusie*

De politieke theorie van de Lage Landen staat er nu beter voor dan een paar decennia geleden. Door de internationalisering van de discipline zijn Nederlandse politiek theoretici veel beter ingebed in internationale debatten dan vroeger. Een gedeelte van deze kwaliteitsslag *gets lost in translation*, omdat onvoldoende wordt ingezien dat zowel abstracte theorieën als hun toepassing in concrete situaties zeer contextueel bepaald zijn. Een empirisch gefundeerde politieke theorie kan helpen bij het maken van deze vertaalslag.

### Bibliografie

- Buchanan, A. (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lijphart, A. (1968). *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley (Calif.): California University Press.
- Pierik, R. (2011). Because it is Normative, Stupid! *Res Publica*, 53 (1), 9-29.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

## Politiek is mensenwerk: Pleidooi voor een politieke filosofie van de politikos

Patrick Overeem  
(Universiteit Leiden)

Politiek is mensenwerk. Wat ze verder nog moge zijn, en al wordt ze in zekere zin ook gevonden bij dieren (De Waal, 1982), de politiek die wij bestuderen is een bezigheid van onze soortgenoten. Dit kunnen burgers zijn, maar hun politieke activiteit houdt gewoonlijk niet veel in. Beduidend vaker doen lobbyisten, ambtenaren en andere functionarissen aan politiek wanneer zij zich, veelal achter de schermen, inlaten met collectieve belangenstrijd en machtsuitoefening. Politiek wordt natuurlijk bovenal bedreven door politici, voor wie het dagelijks werk is. Het is daarom opmerkelijk dat in de hedendaagse politieke filosofie maar weinig

aandacht wordt besteed aan, in Plato's taal, de *politikos*. Terwijl aan 'burger-schap' de laatste decennia in republikeinse en deliberatief-democratische literatuur erg veel aandacht is besteed, wordt over 'staatsmanschap' (m/v) verrassend weinig nagedacht. Juist de mensen die het meest aan politiek doen, lijken uit ons politieke denken verdwenen te zijn.

Dit geldt grosso modo voor de politieke filosofie in de hele westerse wereld en in de Lage Landen. Onder invloed van de dominante rawlsiaanse school en de vele (liberale en niet zo liberale) varianten en alternatieven die daarop zijn gevolgd, richt de politieke filosofie zich sterk op de formulering van abstracte morele principes. In meer toegepast werk gaat het om de vertaling van zulke principes in algemeen beleid en om de inrichting van instituties waarin ze, zo goed als mogelijk is, kunnen worden gerealiseerd. Het is uiteraard legitiem dat politiek filosofen zich hiermee bezighouden, maar de vraag wie nu degenen zijn die deze principes (moeten) vaststellen en in praktijk brengen, krijgt intussen minder aandacht dan zij verdient. Jack en Jill figureren in politiek-filosofische argumenten vaker dan Barack en Bill. En dit is zeker niet alleen typerend voor de analytische, Anglo-Amerikaanse politieke filosofie, want buiten die hoofdstroom geldt het evenzeer: ook in de hermeneutische, de kritische en zelfs de agonistische politieke filosofie is de *politikos* opvallend afwezig. In deze alternatieve stromingen wordt politiek op een hoog niveau van abstractie begrepen in termen van, bijvoorbeeld, communicatie (Habermas), discursieve machtsuitoefening (Foucault) of pluralisme en conflict

(Mouffe), maar het eenvoudige feit dat politiek ook in deze benaderingen altijd mensenwerk is, wordt nauwelijks verdisconteerd.

Deze situatie heeft, als ik het goed zie, twee verwante oorzaken. Ten eerste heeft veel politieke filosofie een ideaal-theoretisch en vaak hypothetisch karakter. Actoren worden achter een *veil of ignorance* van hun persoonlijke kenmerken en omstandigheden ontdaan. Hun eigenschappen mogen niet meetellen, want dat maakt de oefening ‘bevooroordeeld’ en mogelijk onrechtvaardig. De morele actor die daardoor in de mainstream politieke filosofie centraal is komen te staan, is reeds dertig jaar geleden geïdentificeerd als de “unencumbered self, a self understood as prior to and independent of purposes and ends” (Sandel, 1984, p. 86). Niets staat echter verder af van de *politikos* van Plato en Aristoteles, die immers door zijn *telos* werd bepaald, noch van de reëel bestaande politicus in onze dagen, die zichzelf, als het goed is tenminste, begrijpt in termen van de morele doelen die hij nastreeft. (De politicus die zichzelf niet vanuit morele doelen begrijpt maar vanuit de middelen waarover hij beschikt, wordt vanouds terecht gewantrouwd.)

De tweede oorzaak voor de afwezigheid van de *politikos* is het wijdverbreide democratisch ideaal volgens hetwelk iedereen gelijkelijk zou moeten (kunnen) meewerken aan de verwerkelijking van een rechtvaardiger of anderszins betere samenleving. Politici zijn vanuit dit democratisch perspectief principieel inwisselbaar en dus eigenlijk niet zo relevant. Politieke en morele principes die in de

hedendaagse politieke filosofie worden geformuleerd, zijn sterk gericht op het macroniveau van ‘de samenleving’ en het liefst universeel geldig. Soms worden ze wel vertaald naar morele verplichtingen voor ‘ons burgers’, maar zelden naar die voor één selecte groep, zoals politici. Wonderlijk genoeg tonen politici zelf soms meer belangstelling voor politieke filosofie dan vice versa. Recent heeft bijvoorbeeld de Spaanse premier Zapatero zijn regeringsprogramma gebaseerd op de neorepublikeinse theorie van Philip Pettit (cf. Martí & Pettit, 2010). Dat is interessant en vleidend, maar op de vraag of Zapatero de juiste man was om dit programma op te stellen en uit te voeren, geeft datzelfde neorepublicanisme geen antwoord.

Dat de politiek-filosofische veronachtzaming van de *politikos* onrealistisch en onwenselijk is, behoeft weinig betoog. Politici zijn in de praktijk belangrijk en het is voor een goed begrip van de politiek onontbeerlijk om over hun rol te reflecteren. Eén veelbelovende manier om dat te doen is door de politieke filosofie weer nauwer te verbinden met de ethiek. Sommige auteurs in het rawlsiaanse tijdperk doen dat. Zij schrijven vanuit een politiek-filosofisch perspectief over vaak voorkomende maar niettemin bijzondere kwesties van ‘publieke ethiek’, zoals het probleem van vuile handen (Walzer, 1973) en vele handen (Thompson, 1980), het gewenste karakter van de politicus (Williams, 1978) en compromisvorming (o.a. Dobel, 1990; Margalit, 2010; Gutmann & Thompson, 2012). In Nederland leverde Paul Nieuwenburg onlangs een mooi voorbeeld met een artikel over politieke vergevingsgezindheid (2014). De kracht van een derge-

lijk werk is dat het zeer filosofisch denken verbindt aan de concrete praktijk van de politieke ambtsuitoefening.

John Rawls schreef ooit: "...the politician, we say, looks to the next election, the statesman to the next generation, and philosophy to the indefinite future" (1987, p. 24). Dit is ongetwijfeld juist. Het was zelfs al de boodschap van Plato's *Politikos* (1995), een late dialoog waarin het ideaal van de filosoof-koning lijkt te worden verlaten en de 'staatsman' met de filosoof wordt gecontrasteerd (cf. Marquez, 2012). De politiek filosoof heeft echter, anders dan Rawls en veel hedendaagse collega's met hem lijken te veronderstellen, tot taak om na te denken over de vraag hoe kan worden bewerkstelligd dat we door staatslieden in plaats van door politici geregeerd worden. Daarvoor kan worden voortgebouwd op een bescheiden recente literatuur die expliciet over 'staatsmanschap' gaat (o.a. Danoff & Herbert, 2010; Ruderman, 1997, 2012; Tulis, 2010), maar de traditie waarin politica en ethica met elkaar worden verbonden, is natuurlijk veel breder en langer. Na Plato's wachter en staatsman volgden Machiavelli's heerser, Burkes *delegate* en Webers politicus-met-roeping. Ons is een uitgebreid vocabulaire overgeleverd dat spreekt over politieke deugdzaamheid, daadkracht en demagogie. Het is niet te laat die taal weer te leren gebruiken.

### Bibliografie

- Danoff, B. & Hebert, L.J. (2010). *Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*. Lanham, MD: Lexington.
- De Waal, F.B.M. (1982). *Chimpansee-Politiek: Macht en Seks bij Mensapen*. Amsterdam: Becht.
- Dobel, J.P. (1990). *Compromise and Political Action: Political Morality in Liberal and Democratic Life*. Savage, MD: Rowman and Little.
- Gutmann, A. & Thompson, D.F. (2012). *The Spirit of Compromise: Why Governing Demands it and Campaigning Undermines it*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Margalit, A. (2010). *On Compromise and Rotten Compromises*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marquez, X. (2012). *A Stranger's Knowledge: Statesmanship, Philosophy & Law in Plato's Statesman*. Las Vegas, NV: Parmenides.
- Martí, J.L. & Pettit, Ph. (2010). *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nieuwenburg, P. (2014). Conflicts of Values and Political Forgiveness. *Public Administration Review*, 74 (3), 374-382.
- Plato (1995). *Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1-25.
- Ruderman, R.S. (1997). Democracy and the Problem of Statesmanship. *The Review of Politics*, 59 (4), 759-787.
- Ruderman, R.S. (2012). Statesmanship Reconsidered. *Perspectives on Political Science*, 41 (2), 86-89.
- Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12 (1), 81-96.
- Thompson, D.F. (1980). Moral Responsibility of Public Officials: The Problem of



Many Hands. *The American Political Science Review*, 74 (4), 905-916.

Tulis, J.K. (2010). The Possibility of Constitutional Statesmanship. In J.K. Tulis & S. Macedo (Eds.), *The Limits of Constitutional Democracy* (pp. 112-123). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, M. (1973). Political Action: The Problem of Dirty Hands. *Philosophy & Public Affairs*, 2 (2), 160-180.

Williams, B. (1978). Politics and Moral Character. In S. Hampshire et al. (Eds.), *Public & Private Morality* (pp. 55-74). Cambridge: Cambridge University Press.

## Oude vormen en gedachten

Tim Heysse  
(KU Leuven)

De politieke filosofie van de laatste twintig jaar zit in de greep van het concept 'consensus'. Aan de ene kant heb je politiek filosofen die het als hun taak zien uit te leggen hoe een consensus mogelijk is die we 'redelijk' kunnen noemen. Die redelijke consensus is dan, ideaal gesproken, de basis voor een samenleving van redelijke mensen. In zijn *Political Liberalism* uit 1993 definieert John Rawls 'politiek' precies als dat domein van het samenleven waarover consensus kan bestaan. Aan de andere kant heb je filosofen die het als hun taak zien uit te leggen waarom consensus in de realiteit alleen illusoir kan zijn; consensus kan alleen tot stand komen, of de idee zelf van consensus als basis voor de samenleving kan alleen opkomen, omdat onze samenleving beheerst wordt door een ideologie.

Die hegemonie verhindert dat we radicaal afwijkende denkbeelden kunnen ontdekken en de consensus verstoren. In zijn *La mésentente* van 1995 definieert Jacques Rancière 'democratie' als de term die verwijst naar die uiterst zeldzame momenten in de geschiedenis waarop de heersende consensus doorbroken wordt door groepen die tevoren niet meetelden; de rest van de geschiedenis valt voor hem onder de term 'politiek'.

Of politiek filosofen nu voor of tegen consensus argumenteren, wijzen op de voorwaarden of de bedenkelijkheid van consensus: 'consensus' beheerst hun analyse. Die fascinatie is volgens mij een symptoom: de politieke filosofie heeft een problematische over haar taak en over haar relatie tot de politieke realiteit. Volgens mij kunnen we die opvatting beter verlaten. Mijn voorbeelden zijn Amerikaans en Frans, maar de diagnose geldt ook voor de politieke theorie die door Vlamingen en Nederlanders wordt gepubliceerd. Die is immers onderdeel van de internationale discussie geworden, zoals blijkt uit de invloed van bijvoorbeeld Rawls en Rancière in de Lage Landen.

Zonder twijfel werkt het adjectief 'redelijk' als een idealiseringsoperator. Wanneer filosofen de samenleving idealiter hopen te vestigen op een redelijke consensus (dat wil zeggen: een consensus 'gestaafd door deugdelijk redenen'), denken ze daarbij aan een geïdealiseerd publiek van redelijke burgers. Ze denken niet aan hun medeburgers die ze op straat of in het stembokje ontmoeten. Dat was al zo in de klassieke sociale contracttheorieën (Hobbes, Locke en Rousseau). Klassieke contracttheoretici aarzelden niet om

voor te schrijven wat ‘redelijke’ mensen in hun sociaal contract moeten opnemen. Hedendaagse vertegenwoordigers van die traditie (Rawls, maar ook Habermas, Scanlon en anderen) zijn meer bescheiden en hebben zich tot ‘deliberatieve’ democraten ontpopt: burgers moeten zelf door deliberatie uitvinden waarover ze het eens zijn. Maar ook deliberatieve democraten aarzelen niet de voorwaarden vast te leggen van ‘redelijke’ deliberatie, waarin alleen de “dwangeloze dwang van het beste argument geldt”. Zelfs de nieuwe ‘*capability approach*’, ontwikkeld door Sen en Nussbaum, is gebaseerd op de gedachte dat alle redelijke mensen het eens kunnen worden over een lijst van waardevolle menselijke vermogens waarvan we de ontwikkeling moeten bevorderen. Met die lijst kunnen we maatschappelijke toestanden of beleidslijnen evalueren op grond van de reële kansen die ze voor die ontwikkeling bieden.

Kortom, de fascinatie voor consensus is de recentste versie van een eeuwenoude obsessie van filosofen met redelijkheid: redelijkheid leidt tot consensus, omdat alle redelijke mensen het uiteindelijk eens worden over de belangrijke zaken. Ook in de jongste twintig jaar werkten politieke filosofen met dit traditionele filosofische denkschema: politiek filosofen kunnen ons vertellen wat goede redenen zijn en dus ook wat redelijke mensen die zich laten leiden door goede redenen, (zouden) denken of doen. Daardoor kunnen ze direct (zoals met een lijst die het beleid moet sturen) of indirect (in de vorm van een theorie van de redelijke argumentatie) bepalen hoe redelijke mensen in on-

derling overleg hun samenleven zouden organiseren.

De obsessie met consensus en redelijkheid is expliciet in vele theorieën die we tot de ‘analytische’ of ‘Anglo-Amerikaanse’ filosofie rekenen. (In die zin moeten we de latere Habermas en de jongste vertegenwoordigers van de Frankfurter Schule, Axel Honneth en Rainer Forst, bij de Anglo-Amerikaanse politieke filosofie indelen.) In de zogenaamde ‘continentale’ politieke theorie (die steeds meer in het Engels wordt geschreven) werkt men door op de fundamentele ervaring die bijvoorbeeld Derrida’s deconstructie inspireert: onze idealen zijn getekend door fundamentele contradicties en onmogelijkheden, maar daarom kunnen of moeten we ze niet opgeven, want elk ideaal is zo getekend. Deze ervaring passen de belangrijkste ‘continentale’ stromingen, postmarxisme en poststructuralisme, toe op het ideaal van de redelijke consensus. Ze tonen dat ‘consensus’ niet spontaan en op grond van redelijke argumenten tot stand komt, maar altijd ‘ingesteld’ is. Dat gebeurt door vooraf vast te stellen wie mag meepraten (de kring der redelijken, der burgers, der betrokkenen enz. – Bhabha, Rancière) of doordat de inzet of de premissen van de deliberatie al van in het begin vastliggen als gevolg van de hegemonie van een bepaald mens- en maatschappijbeeld (Laclau en navolgers van Foucault).

Deze kritiek op consensus en op ‘analytische’ filosofen die zweren bij consensus blijft verplicht aan het ideaal van een redelijke consensus. Vaak is de kritiek precies dat de realiteit niet beantwoordt aan het ideaal of niet toelaat dat het ideaal ge-

realiseerd wordt. Sterker, voor sommigen (Laclau en Mouffe) kan de heersende orde alleen uitgedaagd worden door de bewuste creatie van een tegenhegemoniale orde. Dat wil zeggen: het versplinterde verzet moet gebundeld worden door de creatie van een consensus die zich in tegenstelling tot de heersende consensus niet als volledig redelijk aandient; we zijn ons ervan bewust dat hij altijd zal tekortschieten. In hun recente werk eisen Negri en Hardt, wellicht de meest prominente theoretici van het andersglobalisme, onder meer iets wat je alleen kan begrijpen als een mondiale deliberatieve democratie.

Een interessante empirische kwestie (waarover ik als filosoof niet deskundig ben) is de vraag hoever deze fascinatie van filosofen met consensus is doorgedrongen in de samenleving en in de publieke opinie. Ook de slogan “We’re the 99 percent” van de Occupy-beweging tegen de groeiende ongelijkheid na de crisis van 2008 suggereert dat grote groepen in de samenleving het eens zijn, al is hij anders bedoeld. Misschien verklaart de verwachting dat politiek als vanzelfsprekend ook gericht is op consensus de verwarring bij sommige politici en een deel van de samenleving, toen de paarse consensuscultuur van de jaren 90 bruusk opzij werd geschoven?

Maar kan de filosofie anders spreken dan in naam van redelijkheid? Is het niet haar kerntaak een standpunt te verdedigen dat althans de aanspraak maakt of een poging is, zij het misschien nooit helemaal succesvol, om aanvaardbaar te zijn voor alle redelijke mensen?

Zonder twijfel zijn de politieke alternatieven voor redelijkheid en consensus niet

aanlokkelijk. Politiek is de kunst van de creatie van eenheid. Het gaat erom voldoende mensen min of meer in dezelfde richting te doen bewegen. Als dat niet in consensus kan, zijn er middelen die beslist onverkieslijk zijn (charisma, omkoperij met een stijgende levensstandaard, in ergere gevallen geweld en dwang). Maar precies door haar blik gericht te houden op het ideaal van een redelijke consensus kijkt de politieke filosofie weg van die onaantrekkelijke alternatieven.

Niet dat oorlog, geweld, macht, dwang, verleiding en andere onwenselijke aspecten van het samenleven taboe zijn in de politieke filosofie. Maar het is ook niet zo dat die thema’s in het centrum van de belangstelling staan. Traditioneel lijken ze gereserveerd te zijn voor auteurs van buiten de canon zoals Machiavelli, Weber en, onder zijn invloed, Carl Schmitt en Walter Benjamin. De bekende (Engelstalige) inleidingen van David Miller, Will Kymlicka en Jonathan Wolff vermelden bijvoorbeeld ‘geweld’, ‘macht’ of ‘dwang’ niet of nauwelijks in hun indices. De mainstream politieke filosofie, zeker de Anglo-Amerikaanse, lijkt niet echt geïnteresseerd in de analyse van die aspecten van het samenleven en al helemaal niet in de vraag welke plaats in onze politieke filosofie het gegeven toekomt dat die aspecten blijkbaar onontkoombaar zijn. De geschiedenis heeft inderdaad ten overvloede bewezen hoe catastrofaal de gevolgen van onredelijkheid zijn, maar dat toont juist hoe hachelijk het is daarover niet na te denken.

Zelfs als we over de onverkwikkelijke aspecten van het samenleven nadenken, doen we dat op een manier die ons toelaat de realiteit en de onvermijdelijkheid ervan

niet onder ogen te hoeven zien. De rol van oorlog in de ontwikkeling van de samenleving, bijvoorbeeld, wordt zo goed als niet geanalyseerd; oorlog is het voorwerp van een theorie van de rechtvaardige oorlog of van een ethiek van de oorlogsvoering. In plaats van geweld, dwang of macht te begrijpen, willen filosofen vooral 'ontmaskeren', de 'onzichtbare' vormen van geweld en dwang onthullen. Sinds 2000 bestaat er, vooral in het Verenigd Koninkrijk, een groeiende 'realistische' stroming in de politieke filosofie die zich uitdrukkelijk tegen de obsessie met consensus richt. In het spoor van Bernard Williams en Raymond Geuss erkent dit realisme dat geweld, macht en dwang onvermijdelijk zijn in de politiek. Morele normen en waarden mag je daarom niet zonder meer in de politiek toepassen. Maar ook deze realisten (zoals Mark Philp en Mat Sleat) haasten zich om specifiek politieke waarden en deugden uit te werken die ons moeten leiden bij het politieke handelen. Opnieuw blijken politiek filosofen vooral geïnteresseerd te zijn in de regels die we kunnen opleggen aan die onredelijke aspecten van politiek.

Is dit pleidooi voor een nieuw perspectief in de politieke filosofie een pleidooi om toch te kiezen voor de alternatieven voor consensus en redelijkheid? Integendeel, dat is precies het punt: misschien is het niet de eerste taak van politiek filosofen te vertellen wat mensen moeten kiezen of doen. Politiek filosofen willen dat maar al te graag; ze formuleren normen die het politieke handelen moeten leiden. Als die normen niet kunnen leiden, dienen ze als basis om te beoordelen (en te veroordelen). Niet dat politieke actie of

kritiek ongepast is of dat onze samenleving geen aanleiding geeft tot verzet of kritiek. Filosofen mogen zoals iedereen commentaar leveren op de samenleving of een dubbelleven leiden als publieke intellectueel. Filosofen genieten per slot van rekening ook van het recht op vrije meningsuiting.

Toch roept de voorkeur voor prescriptie bedenkingen op. Zo mogen we het retorische effect van wat ik de idealiserings-operator 'redelijkheid' heb genoemd, niet uit het oog verliezen. Spreken in naam van de redelijkheid is wat kritiek mogelijk maakt; het laat toe de consensus of de grote meerderheid die in onze samenlevingen bestaan (laten we zeggen over de doodstraf of migratie of Europa) naast ons neer te leggen met als argument dat het geen werkelijke consensus of geen redelijk standpunt is. Daarbij laat het concept 'redelijkheid' ons dikwijls toe de afwijzing niet inhoudelijk te argumenteren; de kritiek kan zich richten tegen louter formele aspecten. Zo willen sommige filosofen bepaalde standpunten uit de publieke deliberatie weren, alleen op grond van het feit dat ze bijvoorbeeld door religieuze en dus (volgens hen) niet acceptabele overwegingen zijn ingegeven. Een dergelijke kritiek stelt zichzelf niet voor als een politieke kritiek – het is kritiek die wordt geformuleerd in naam van de redelijkheid. Vaak willen filosofen zich uitspreken over politiek zonder zichzelf te rekenen tot de politiek.

Nog fundamenteeler is, ten tweede, de vraag of het wel de allereerste en belangrijkste taak van de filosofie is normen aan politiek handelen of oordelen op te leggen. De meeste politiek filosofen staan

niet eens stil bij die vraag. De twintigste eeuw was de eeuw van de wetenschapsfilosofie, maar geen enkele natuurwetenschapper laat zijn onderzoek dicteren door wetenschapsfilosofen. Taalfilosofen bestuderen ons vermogen om te spreken, te luisteren en te schrijven zonder dat ze taalgebruikers willen voorschrijven hoe te spreken of te schrijven. Waarom zou filosofie, als ze het over politiek en samenleving heeft, noodzakelijkerwijze moeten doen wat wetenschapsfilosofie en taalfilosofie niet doen?

Ook filosofen die niet de pretentie hebben het politieke handelen te leiden of te beoordelen, maken er aanspraak op dat ze het bij het rechte eind hebben. Wanneer we de samenleving of fundamentele politieke concepten analyseren, menen we deugdelijke redenen te hebben voor onze analyse. We verwachten dus dat iedereen die zich laat leiden door goede redenen het met onze analyse eens zal

zijn. Wellicht zal die analyse dan ook zijn handelen beïnvloeden. Filosofie die de werkelijkheid begrijpelijk maakt, zal ook invloed hebben. Maar dat is toch iets heel anders dan uitdrukkelijk van bij het begin de ambitie hebben het handelen van mensen in de samenleving te sturen en de samenleving te veranderen.

Misschien moeten we dit de volgende twintig jaar eens uitproberen: laten we proberen te begrijpen wat er in de samenleving en de politiek gebeurt zonder daarbij meteen de vraag te stellen wat we eraan kunnen doen. Laten we het typisch moderne idee opgeven, al minstens zo oud als Francis Bacon en de opkomst van de moderne natuurwetenschap, dat we de natuur van de dingen het best kunnen begrijpen door uit te leggen hoe we ze kunnen veranderen.

Filosofen willen de wereld alsmaar veranderen, in de filosofie komt het er echter op aan hem te begrijpen.