

## Bijdragen

# Wetgeving in de eerste persoon meervoud: identiteit, representatie en reflexiviteit

G. van Roermund\*

Wetgeving in een democratische rechtsstaat gaat uit van een 'wij' – hetzelfde 'wij' waarop die wetgeving betrekking heeft. Zinloos is dat inzicht niet, maar diepgaand is het evenmin. Het wordt interessanter als blijkt dat er ten minste vier manieren zijn waarop het woord 'wij' bij democratische wetgeving in het spel is. Die blijken verdeeld te liggen over verschillende registers waarin we van representatie kunnen spreken. Wat gerepresenteerd wordt in een democratie is niet enkel dat 'dezelfde' mensen de wet maken en de wet gehoorzamen, maar ook dat zij 'tezamen zichzelf' de wet stellen. Hoe moeten we die reflexieve vorm van de eerste persoon meervoud begrijpen? Ik begin bij de theorie van de volkssoevereiniteit (par. 1), ontleed die via enkele taalfilosofische inzichten (par. 2) inzake collectieve intentionaliteit, bespreek de diverse posities van de eerste persoon meervoud die erin betrokken zijn (par. 3) en geef enkele voorbeelden die het belang van een dergelijke analyse aantonen (par. 4). Die laatste voorbeelden kunnen ook als inleiding dienen voor degenen die betwijfelen of het in het onderstaande nog wel over actuele problemen gaat.

\* Hoogleraar rechtsfilosofie aan de Universiteit van Tilburg. Dit artikel bouwt voort op een aantal Engelstalige publicaties die recent verschenen zijn of binnenkort verschijnen, ter afsluiting van mijn bijdrage aan het onderzoeksproject 'Soevereiniteit en representatie'. Het project vormde zelf weer de bijdrage van mijn sectie aan het programma 'Ontgrenzing van rechtstelsels' (Centre for Transboundary Legal Development, Schoordijk Instituut, Universiteit van Tilburg). Ik ben velen dank verschuldigd voor waardevolle kritiek, suggesties en ondersteuning. Ik noem allereerst de senior-onderzoekers van mijn sectie David Janssens en Hans Lindahl, alsook Filip Buekens (taalfilosofie); vervolgens met name Michael E. Bratman en Pekka Mäkelä (Third Conference on Collective Intentionality, Erasmus University Rotterdam, december 2002), Bernhard Waldenfels en Petra Gehring (Waldenfels Colloquium, Universiteit van Tilburg, december 2002), Neil Walker, Wojciech Sadurski en hun studenten (European University Institute, januari 2003). De belangrijkste ideeën ontstonden tijdens een sabbatical (oktober-december 2001), waarvoor ik de faculteit Wijsbegeerte in Tilburg dankbaar ben.

## 1 Het uitgangspunt

Elke normatieve fundering van de moderne rechtsorde beroept zich op het dubbelbegrip ‘democratische rechtsstaat’. Het ligt ten grondslag aan wettelijke regelgeving in de breedste zin des woords: van de formele vaststelling van constitutionele regels tot de praktische hantering van beleidsdoelen in bestuurlijke en rechterlijke beslissingen.<sup>1</sup> Naar algemeen wordt aangenomen, maken de twee pijlers van het begrip – rechtsstatelijkheid en democratie – het gebouw van de politiek tot een tempel van het recht.<sup>2</sup> Zij ontleen dat vermogen echter mede aan het feit dat zij op dezelfde ondergrond staan: de soevereiniteit van het volk. Zou iemand beweren dat echte democraten geen halt hoeven te houden voor de beginselen van de rechtsstaat of dat de beginselen van de rechtsstaat de democratie beknotten, dan kunnen we aantonen dat zo iemand ongelijk heeft door te betogen dat de twee pijlers uiteindelijk rusten op één basis: de wil van het volk als opperste macht. Van Rousseau tot Habermas<sup>3</sup> vinden we hetzelfde refrein: als alle leden van een polis tezamen de soevereiniteit uitoefenen, dat wil zeggen de hoogste macht over zichzelf, dan zullen zij in besluiten waarbij allen zijn betrokken (democratie) hun onderlinge betrekkingen per definitie zo regelen dat die overeenstemmen met hun meest fundamentele behoeften, wensen en verlangens (mensenrechten). Wetsgebonden overheidsoptreden, publieke rechtsbescherming en grondrechten zijn in feite niets anders dan garanties voor een dergelijke congruentie. Om dezelfde reden beëindigt een beroep op ‘het beginsel van de volkssoevereiniteit’ het debat dat altijd onder de oppervlakte schuilt wanneer het gaat om de dualistische boventonen van de samenstelling ‘democratische rechtsstaat’: de eeuwige pogingen om het liberalisme (democratie als functie van individuele preferenties) te bekeren tot het communitarisme (rechtsstatelijkheid als functie van sociale waarden) of omgekeerd. Zodoende kan men zeggen dat Rousseau in *Du contrat social* II, 6 een soort van filosofische ‘rule of

1 In dit artikel wordt ‘wetgeving’ steeds in deze brede zin genomen, onder erkenning van de constitutionele verschillen tussen diverse vormen van gezagvolle regelgeving in het recht.

2 De architecturale metafoer is opzettelijk: Leon Battista Alberti’s tractaat *De re aedificatoria* (1485) laat zien dat hij (vertegenwoordiger van de Renaissance bij uitstek: umanista, kunstenaar, maar ook jurist) de architectuur betreft op stedenbouw zo goed als statenbouw. De opbouw van de staat en de bouw van de staat zijn op dezelfde principes gegrond. Voorzover het gaat om het gebouwde als voorwerp hebben deze principes betrekking op schoonheid, voorzover het gaat om het gebouwde als plaats van/voor handelingen (het ‘bewonen’) hebben zij betrekking op ‘de deugd’, dat wil zeggen gerechtigheid. Uiteindelijk zouden deze twee typen beginselen moeten convergeren. Vergelijk Mühlmann (1981).

3 Rousseau (1762) met name I, 5-6 en II, 1-4; Habermas (1992), p. 153, waar het ‘democratie principe’ wordt geformuleerd als het principe dat de adressaten van de norm in staat moeten zijn zich tevens als adressanten te beschouwen. Cf. *ibid.*, p. 141. Vele andere verwijzingen zijn mogelijk, bijvoorbeeld Montesquieu (1748, XI, VI): ‘Comme, dans un État libre [...], om niet te spreken van het befaamde ‘Quod omnes tangit...’

recognition' (Hart) heeft gegeven voor het recht in de Moderne Tijd: er is sprake van een wet (lees: van een objectiveerbare rechtsorde) dan en alleen dan als 'heel het volk een uitspraak doet over heel het volk'.<sup>4</sup>

## 2 Identiteit, gelijkheid en reflexiviteit

Rousseau's uitspraak wordt gewoonlijk gelezen op basis van wat we de Coreferentie These [CT] kunnen noemen. Ruwweg gezegd houdt [CT] in dat er alleen dan van een wet sprake kan zijn als 'regeerders' en 'geregeerden' zogenoemde co-referentiële termen zijn. Ze verwijzen beide naar dezelfde groep mensen, zoals de termen 'de morgenster' en 'de avondster' beide naar de planeet Venus verwijzen. Deze mensen worden geacht te beslissen wat ze werkelijk willen en te doen wat ze aldus besloten hebben. Omdat de regeerders beslissen wat de geregeerden willen en de geregeerden doen wat de regeerders willen, handelen ze in beide kwaliteiten niet alleen in vrijheid (waar het in een democratie om gaat), maar ook volgens hun meest fundamentele belangen (die door de rechtsstaat beschermd worden). Vandaar dat democratie en rechtsstatelijkheid uiteindelijk dezelfde wortel hebben.<sup>5</sup> Iets preciezer gezegd, komt [CT] hier op neer:

[CT] Zowel de verbindendheid als de geldigheid van het recht wordt uiteindelijk bepaald door de voorwaarde dat de burgers als wetgevers co-referentieel zijn met de burgers als onderdanen.<sup>6</sup>

Wanneer we Rousseau's definitie lezen vanuit [CT], komen we meteen terecht bij een specifieke en populaire visie op de democratische rechtsstaat: de directe participatie van allen als vrije burgers in de bepaling van de publieke zaak. Natuurlijk is dat 'een ideaal'.<sup>7</sup> In de praktijk van elke dag – met name gezien de ingewikkeldheid van de hedendaagse grootschalige

4 In dezelfde zin De Witte (1998), p. 280: 'The principle of popular sovereignty is the apex of the constitutional systems of most European states; it acts, to borrow the language of H.L.A. Hart, as *the rule of recognition* of those legal orders.'

5 Zoals Rousseau (1762., ch. I, 7) zelf duidelijk maakt, zij het in zijn eigen vocabulair.

6 Ik gebruik de termen op de volgende manier: een norm is 'verbindend' of 'positief' als zijn normatieve inhoud gesteld is en gehandhaafd wordt door bepaalde vormen van gedrag (procedures, gewoonten, sancties). Hij is 'geldig' als hij kan worden afgeleid van normen die zulke vormen van gedrag (met betrekking tot de normatieve inhoud in kwestie) beheersen.

7 Over een pragmatische visie op idealen in het recht: zie Taekema (2003). Over het ideaal van democratie als participatie, zie Van der Burg (2001, p. 141 e.v.), waar overigens opvalt dat het element van de representatie niet wordt geproblematiseerd. Ook Witteveen (1996, p. 230-231) spreekt van 'het ideaal' van de directe democratie, dat door de complexiteit van de samenleving niet (meer) verwezenlijkt kan worden. Hij vraagt aandacht voor de 'restwerking' van dit ideaal in aanvullende en corrigerende vormen van directe democratie binnen de indirecte democratie, met name de referenda.

samenlevingen – kan dat ideaal nooit ten volle verwezenlijkt worden. Dus moeten we kiezen voor de beste oplossing op één na: representatieve democratie in plaats van directe democratie. Maar het ideaal blijft op ten minste twee manieren belangrijk voor de praktijk. Ten eerste is het een ‘format’ voor de manier waarop we over democratie spreken. Ten tweede is het datgene wat we metterdaad behoren te realiseren zodra de omstandigheden het toelaten.<sup>8</sup> Is het bijvoorbeeld door moderne IT-middelen gemakkelijker geworden om beleidsvragen aan individuele burgers voor te leggen, dan is het realiseren van zulke raadplegingen in deze visie een bijdrage aan de democratisering van de samenleving.

Hoewel deze lezing van Rousseau’s grondwoord niet zonder betekenis is, zou ze hoogst problematisch zijn als ze de enig mogelijke was. Behalve dat ze het historisch perspectief van de democratie geweld aandoet (daarin zijn representatie en participatie immers altijd verweven geweest),<sup>9</sup> heeft ze verschillende conceptuele nadelen.<sup>10</sup> Het belangrijkste nadeel is dat deze lezing precies datgene onverklaard laat wat volkssoevereiniteit nu juist inzichtelijk probeert te maken: hoe er vrijheid in een samenleving kan bestaan. Want vrijheid bestaat er nu juist in dat een volk P kan handelen volgens datgene wat het ziet als zijn *eigen* belang. Het gaat er niet om dat de belangen van de regeerders van P *dezelfde* zijn als die van de geregeerden van P.

Gelukkig echter is [CT] niet de enig mogelijke lezing van Rousseau’s definitie. Er is een tweede lezing die eigenlijk evenzeer voor de hand ligt, maar die toch veel minder populair is. Wanneer bij een wet ‘het hele volk een uitspraak doet over het hele volk’, dan kan men daarin ook lezen dat ‘het volk als geheel’ een uitspraak doet over ‘zichzelf als geheel’.<sup>11</sup> Ik begrijp wel waarom deze lezing niet zo populair is: door dat woord ‘geheel’ wordt ze gemakkelijk geassocieerd met de ‘totalitaire trekken’ die men bij Rousseau ontwaart. Maar ofschoon ik de eerste zal zijn om toe te geven dat Rousseau ergerniswekkend losjes met zijn begrippen omgaat, vind ik het gebruikelijke verwijt van ‘totalitarisme’ (Russell) of ‘populisme’ (Riker) volkomen

8 De ervaring met het subsidiariteitsprincipe (beslissingen moeten altijd worden genomen op het laagst mogelijke niveau van belangencoördinatie) in de EU-context laat zien dat de beslissing of participatie mogelijk is noodzakelijk impliceert dat een hoger niveau van gezag wordt ingeschakeld, onder verwijzing naar het hoogste niveau waar participatie dan per definitie onmogelijk is. Hoewel het in de praktijk verre van onbelangrijk is, denk ik dat het principe theoretisch bijzonder problematisch is.

9 Relevant hier is Kelsens observatie (Kelsen, 1926, p. 1730 e.v.; cf. Kelsen, 1927) dat in feite democratie (in de participatie) en autocratie (in de representatie) altijd alleen maar tezamen voorkomen.

10 Ik som er drie op in mijn (2003a).

11 Er zijn duidelijke tekstuele aanwijzingen voor deze lezing in Rousseau (1762, ch. II, 6). Onmiddellijk na zijn uitspraak over wat een wet tot een wet maakt, werpt hij twee verschillende vragen op: hoe een volk een adequaat idee kan hebben van zichzelf en hoe het met één mond kan spreken. Deze vragen vormen de brug naar het hoofdstuk over ‘le Législateur’.

misplaatst. Wat Rousseau scherp heeft gezien, is dat het woord ‘demos’ in ‘democratie’ niet staat voor ‘een volk’, maar voor ‘het volk’, dat wil zeggen een volk dat zich tot zichzelf kan verhouden. Pas door deze nieuwe, laten we zeggen reflexieve, lezing van de tekst krijgt het woord ‘eigen’ in ‘de eigen belangen van het volk’ enige zin. Pas wanneer we begrijpen dat in een wet een volk *als geheel* een uitspraak doet *over zichzelf als geheel*, krijgen begrippen als ‘algemeen belang’, ‘openbare veiligheid’, of ‘bruto nationaal inkomen’ betekenis.<sup>12</sup> Zonder die reflexieve lezing zouden die belangen immers alleen maar begrepen kunnen worden als belangen van wat The Federalist ‘factions’ noemde.<sup>13</sup> Het zou gaan om een veelheid van particuliere belangen die het op elkaar gemunt hebben en die niet een zodanig relatie tot elkaar hebben dat zij als een geheel, een eenheid beschouwd kunnen worden. Laten we dus naast [CT] een tweede these formuleren, de Reflexiviteit These [RT].

[RT] Zowel de verbindendheid als de geldigheid van het recht wordt uiteindelijk bepaald door de voorwaarde dat de burgers als wetgever regeren over zichzelf.<sup>14</sup>

Met [RT] opent zich een nieuwe horizon van vragen. Om die te verkennen moeten we eerst het formele verschil opsporen tussen een co-referentiële [1] en een reflexieve lezing [2] van Rousseau’s kerngedachte. Neem de volgende zinnen:

- [1] Het volk P besluit dat  $\phi$  met betrekking tot het volk P.
- [2] Het volk P besluit dat  $\phi$  met betrekking tot zichzelf\*.

Laten we aannemen dat [1] en [2] allebei uitspraken zijn van een spreker S (bijvoorbeeld een nieuwslezer van CNN) ten overstaan van toehoorders H (bijvoorbeeld tv-kijkers op allerlei plekken ter wereld) en dat S zoiets zegt als ‘Nederland besluit uit de Verenigde Naties te treden’. Laten we ook aannemen<sup>15</sup> dat de operator ‘beslist dat  $\phi$ ’ een zogenoemde praktische cognitieve attitude uitdrukt: het ‘te-doen-staan’ van een handeling<sup>16</sup> door een actor, in

12 We zullen later zien dat daarmee op geen enkele manier een afzonderlijke Staatsrason is aangenomen.

13 Cf. The Federalist, 10.

14 Zie noot 6.

15 Ofschoon daarvoor nadere argumenten zouden moeten worden gegeven. Zie echter Castañeda (1975), hfdst. 2.

16 Ik volg hier Castañeda’s visie, zoals uitgelegd door Bratman (1983), p. 149: ‘Believing and intending are not different types of propositional attitudes but, rather, the same type of attitude – namely, full endorsement – directed at different types of noemata: in the one case propositions, in the other case intentions.’

dit geval de Nederlandse staat of het Nederlandse volk als waarden voor P. Wat ik dus wil opsporen, is het verschil tussen de uitspraken ‘Nederland besluit dat *Nederland* uit de VN treedt’ en ‘Nederland besluit dat het\* (zelf) uit de VN treedt’.

Op het eerste gezicht is daar weinig verschil tussen, zeker niet voor dagelijkse doeleinden. Maar wanneer we met een filosofische loep scherper naar die twee zinnen kijken, openbaren zich enorme verschillen. Ik zal die aanstippen met verwijzingen naar [1] en [2] en waar nodig het voorbeeld van Nederland gebruiken. Wat allereerst opvalt, is dat [2] waar kan zijn omtrent P ofschoon P niet weet of niet gelooft dat het P is. Als P een eigenaam (Nederland) is, kan die door de nieuwslezer gebruikt worden, terwijl Nederlanders een heel andere (of misschien wel helemaal geen) naam hebben om naar zichzelf te verwijzen. Het zou kunnen dat ze zichzelf, zoals vele volkeren doen, aanduiden als ‘de mensen’. Ook als P geen eigenaam is, maar een bepalende beschrijving, kan het best zijn dat leden van P zich niet bewust zijn van het feit dat het op hen slaat. De spreker van [2] laat zich daar allemaal niet mee in. Wat hij uitdrukt met [2] is dat P bestaat, dat het iets besluit en dat het een of andere vorm van zelfbesef heeft in zoverre het naar zichzelf (‘wij’) verwijst. Met andere woorden, de uitdrukking ‘zichzelf\*’ in [2] verwijst niet werkelijk naar de wereld zoals de spreker S die ziet, behalve voorzover S daarmee zelf-verwijzing toeschrijft aan P. We moeten dat ‘wij’ overigens niet meteen invullen met een ‘wij-gevoel’. Het gaat puur om de verwijzende kracht van termen die rond de eerste persoon meervoud circelen en die dus ook een rol speelt in omschrijvingen als ‘wij die geen wij-gevoel kennen’.

In navolging van Castañeda<sup>17</sup> spreek ik hier van quasi-indicatoren en gebruik ik asterisks om te signaleren wanneer een uitdrukking niet een rechtstreeks verwijzende, maar een reflexief verwijzende functie heeft. Castañeda discussieert zijn stellingen in de context van de eerste persoon enkelvoud. Hij geeft ze een vooral kennistheoretische en handelingstheoretische uitwerking. Maar we kunnen er ook een politiek-filosofische en rechtsfilosofische uitwerking aan geven.<sup>18</sup> Mijn hypothese is dat ze in beginsel ook in de context van de eerste persoon meervoud gelden, en dat ze

17 Mijn betoog hier is de kortst mogelijke samenvatting van Castañeda’s fascinerende theorie over intenties en (quasi-)indicatoren. Zijn laatste woorden over dit onderwerp zijn gepubliceerd in (1990), als de neerslag van zijn colleges als Tinbergen professor aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, in 1989. Een beknopte vorm van de theorie is te vinden in (Castañeda, 1989: chs. 7 and 12), terwijl de theorie ‘in full colour’ dateert van Castañeda (1975). Diepgaande discussies erover zijn te vinden in Tomberlin (1983), met antwoorden van Castañeda, alsook in Tomberlin (1986) en Jacobi & Pape (1989). De wortels van de theorie zijn veel ouder; ik verwijs in het bijzonder naar Castañeda (1966) en (1967). Voor een Nederlandse inleiding zie Van Roermund (1989).

18 In beknopte vorm wordt precies hetzelfde argument ook gebruikt door Pettit (2001, p. 117).

een goede uitleg vormen van de twee lezingen die aan Rousseau's uitspraak gegeven kunnen worden. Anders gezegd: de variabele P kan als waarde een menselijk individu, maar ook een volk aannemen, en dus moeten we ook in dat laatste geval onderscheid maken tussen twee betekenissen van 'identiteit': 'dezelfde zijn' en 'zelf-zijn', *idem* en *ipse*, gelijkaardigheid en eigenheid. Geen van die twee is te reduceren tot de ander. En wat misschien nog belangrijker is: geen van twee kan zonder de ander. Wil P als persoon of als volk overleven, dan is het van groot belang dat P in staat is die twee betekenissen van identiteit systematisch met elkaar te verbinden. Voor een individu is het van levensbelang om zijn zelfbesef als handelend persoon te kunnen verbinden met de persoon die hij is in de ogen van anderen. Dat is de reden waarom ernstige vormen van geheugenverlies of van vervreemdende bejegening (Josef K.!) psychisch zeer desintegrerend kunnen werken. Het is ook de reden waarom eigendunk of zelfoverschatting dodelijke gevolgen kunnen hebben. Voor het voortbestaan van een collectief gelden soortgelijke wetten, zoals ik verderop nog zal laten zien. Die wetten veronderstellen namelijk in het geheel niet dat collectieve personen 'bestaan' zoals individuele personen 'bestaan'. Ze veronderstellen geen rijkere ontologie; hoogstens een verrijkt inzicht in de manieren waarop we naar ontologische ankerpunten verwijzen.

Rechtsstatelijke democratie betekent dus niet slechts dat regeerders regeren over de personen die zij in feite zijn, maar ook dat zij beseffen tezamen besluiten te nemen over wat henzelf (dus ook weer: tezamen) te doen staat. Het betekent niet slechts dat publieke en private autonomie 'gelijkoorspronkelijk' zijn,<sup>19</sup> maar ook dat zowel bij publieke als bij private autonomie het Griekse woord *autos* op twee manieren verstaan moet worden: *dezelfde* en *zelf*.<sup>20</sup> Het verplicht ons met name – tegen de liberale mode in – om na te denken over het 'zelf-zijn' van het 'wij' dat bij democratische participatie aan de orde is, en dat zowel aan de subject-zijde (wie doet het?) als aan de object-zijde (in wiens belang?) van publieke regelgeving fungeert. Behalve participatie van 'ieder' in de totstandkoming van de wet zullen we ook representatie van dat 'allen' moeten leren onderkennen, niet om feitelijke maar om begrippelijke redenen. We zullen ons moeten afvragen welke opvatting van eenheid en verscheidenheid daarin al een rol speelt alvorens we het over rechtseenheid of rechtspluralisme hebben. Rousseau lezen vanuit [CT] leidt tot het zoeken naar participatiemogelijkheden van ieder in de publieke zaak. Rousseau lezen vanuit [RT] leidt tot het zoeken naar het subject dat die publieke zaak zijn *eigen* zaak kan noemen. Democratische wetgeving zal de implicaties van beide stellingen moeten verwerken.

19 Aldus Habermas' stelling in (1992), p. 112 e.v.

20 Cf. Ricoeur (1990), p. 11 e.v., voor een hedendaagse duiding van *idem* en *ipse* in antropologische zin.

Hoe pakken we dat onderzoek aan? Om zo concreet mogelijk houvast te hebben stel ik voor uit te gaan van de gedachte dat de canonieke vorm van democratische wetgeving een taaldaad in de eerste persoon meervoud is, waarbij een bepaald besluit om zus of zo te handelen wordt genomen. Het is de uitdrukking van een collectieve intentie, welke communicatieve verpakking er verder ook aan gegeven wordt. Laten we eerst die canonieke vorm onder de loep nemen.

### 3 Vier eerste personen

Als we [2] omzetten in een zin waarin een intentie van P in de eerste persoon meervoud wordt uitgedrukt in plaats van toegeschreven, krijgen we een schema van de vorm [INT<sub>L</sub>]:

[INT<sub>L</sub>] Wij besluiten dat wij\* (zelf)  $\varphi$  gaan doen met betrekking tot onszelf\*,

waarin de asterisk telkens quasi-indicatoren aanduidt die zelf-referentie in de eerste persoon uitdrukken. Natuurlijk is dit een gekunsteld schema, enkel bedoeld om analytisch uiteen te leggen wat in het gewone spraakgebruik veel vlotter wordt uitgedrukt. Maar met een beetje goede wil herkent men nog net de trekken van de vorm waarin in Nederland wetten in formele zin worden afgekondigd: er is een considerans ('met betrekking tot onszelf', dat wil zeggen gezien de belangen die er in onze maatschappij spelen), er is een dictum in de eerste persoon meervoud ('wij' – het majesteitsmeervoud democratisch gelezen neemt 'bij deze' een besluit), er is een aantal 'ons' bindende wettelijke bepalingen ( $\varphi$  – hetgeen 'ons' te doen staat) die de inhoud van de wet vormen. Vanuit een taaltheoretisch perspectief – in feite dat onderdeel van de taaltheorie dat pragmatiek genoemd wordt – kunnen we zeggen dat de verschillende plaatsen waar de eerste persoon opduikt in [INT<sub>L</sub>] gezien kunnen worden als posities waarover feitelijke 'wij-zeggere' moeten onderhandelen willen ze met elkaar en met hun toehoorders communiceren. Vanuit een logisch gezichtspunt kunnen we ze zien als (namen voor) verzamelingen met feitelijke 'wij-zeggere' als elementen.

#### 3.1 Een 'wij' dat spreekt

Hoe ligt nu de verhouding van iemand S die een zin van de vorm [INT<sub>L</sub>] in de mond neemt en het voornaamwoord 'wij' waarmee de vorm [INT<sub>L</sub>] opent? We zijn misschien geneigd om te denken dat S behoort tot de groep waarnaar met de index 'wij' verwezen wordt. Maar de zaken liggen ingewikkel-



der. Op Schiphol hoor je voortdurend het volgende stukje regelgeving [3] uit een luidspreker komen:

[3] We thank you for not smoking at this airport.

Wie is de spreker? Wat je hoort, is de opgenomen stem van een dame die deze zin uitspreekt. Of misschien hoor je wel verschillende stemmen die drie jaar geleden door een geluidsman zijn gesampled. Het is van geen belang, evenmin als wie de bordjes 'verboden te roken' geschilderd heeft. Je hoort immers niet zozeer de stem van een dame of een heer, als wel de stem van 'de luchthavenautoriteiten' die je verbieden iets te doen in de vorm van een bedankje dat je het niet doet. Maar die stem, of die spreker, is wat we een 'discursief maaksel' zouden kunnen noemen: je hoort ze in die zin dat je de betreffende taalhandeling toeschrijft aan de luchthavenautoriteiten in functie van wat je gelooft omtrent de handelingen van een heleboel dames en heren, zijnde een min of meer gecoördineerde uitoefening van verantwoordelijkheden en bevoegdheden. Je hoort de stem van 'de luchthavenautoriteiten' als het één-makende punt waarin allerlei discursieve lijnen van een veelheid van handelende personen samenkomen en waaraan zij hun autoriteit ontlene. Van minstens zo groot belang echter is dat je omtrent deze gezamenlijke uitoefening van verantwoordelijkheden en bevoegdheden aanneemt dat het een gezamenlijkheid is die zij op zichzelf betrekken: het samenkomen is *hun* samenkomen en niet slechts een overeenkomen.

Nu we toch stemmen aan het construeren zijn, horen we wellicht nog een derde stem: de stem van degenen wier belangen gediend worden door het rookverbod op de luchthaven en in wier belang de autoriteiten hun beslissing namen om het roken te verbieden. Als er iemand is die een reden heeft om de passagiers te *danken* dat zij niet roken, dan zijn het degenen die op een plek als een luchthaven bezorgd zijn over een van hun vitale belangen: schade aan hun gezondheid door het roken van anderen. Als ik daartoe behoer, hoor ik eigenlijk mijn eigen stem uit de luidspreker komen. Als ik er niet toe behoer, hoor ik minstens de stem van die medepassagiers. Hoe dan ook hoor ik in de luidsprekerstem of de bewakersstem een stem achter die van de luchthavenautoriteiten: een stem die hun de autoriteit verleent om het roken te verbieden en dat 'gezamenlijk' te doen. Samenvattend, wanneer we [3] horen en ons afvragen wie de spreker is, dan construeren we lagen van autoriteit waarbij we onderscheid maken<sup>21</sup> tussen drie rollen die de algemene term 'spreker' kan aannemen. Hij kan slaan op de *emitter* die bepaalde woorden gebruikt, op de *originator* aan wie die woorden worden

21 Ik neem hier de drie termen over die Waldenfels (1994), p. 435 e.v. toeschrijft aan E. Goffman, onder verwijzing naar literatuurtheoretici als Ducrot, Genette en Bakhtin.

toegeschreven en op de *animator* wiens belangen op het spel staan. Soortgelijke onderscheidingen zijn natuurlijk van toepassing op de positie van de toehoorder: degene die een taaldaad hoort, is niet per se dezelfde als degene tot wie de taaldaad gericht is, en degene tot wie hij gericht is is niet per se degene die ernaar luistert als een betrokkene. Deze laatste onderscheidingen zal ik echter niet uitwerken.

Terug nu naar [INT<sub>L</sub>], het abstracte schema voor wetgeving als een intentie in de eerste persoon meervoud, en de vraag hoe de spreker zich verhoudt tot het gesprokene. De situatie is dezelfde als in het voorbeeld van de luchthaven, waar we een stukje regelgeving hadden in de vorm van een prescriptie in plaats van een intentie. Het schema biedt ruimte aan een veelheid van sprekers en handelende personen die allemaal bezig zijn met het ontwerpen, verbeteren, formuleren, doorsturen, bespreken, vaststellen en publiceren van een wettekst. Het schema specificeert die veelheid niet. Wat het wel specificeert, is de positie van een eerste persoon meervoud als degene aan wie de taaldaad 'wetgeven' wordt toegeschreven. Die positie wordt gemarkeerd door het eerste 'wij' van [INT<sub>L</sub>]. Natuurlijk, om werkelijk te bestaan is die taaldaad afhankelijk van een of meer 'emitters': stemmen die 'wij' zeggen, maar die in hun meervoudigheid zo enkelvoudig zijn als maar kan. Maar het 'wij' dat via al hun handelingen wordt geënceneerd als het subject van het besluit dat in die taalhandeling wordt uitgedrukt, valt niet samen met wie dan ook van de wij-zeggers. Het blijft een discursief maaksel. In de woorden van de Duitse fenomenoloog Waldenfels: '[Es] ist ausgeschlossen, daß ein Wir "wir" sagt. Dies tut vielmehr jeder der direkt oder indirekt an dem Akt der Verfassungsgebung teilhat. Eine politische Gruppe findet ihre Stimme nur in Wortführern, die in ihrem Namen sprechen und sie als Ganzes repräsentieren.'<sup>22</sup> Je kunt dus alleen het woord 'wij' in de mond nemen als je op een overtuigende manier laat zien dat je een soort *pars pro toto* bent voor de eenheid die je ter sprake brengt. Het conceptuele probleem daarvan wordt natuurlijk pas goed zichtbaar op het moment van de stichting van een politieke gemeenschap – en dus ook op elk moment waarop die stichting aan de orde is (volgens Renan 'une plebiscite de tous les jours')<sup>23</sup> na de stichting. Dan immers blijkt dat er geen eenheid 'is' namens wie gesproken kan worden behalve voorzover ze ter sprake wordt gebracht en aldus de vorm bepaalt waarin er gesproken kan worden. Of iemand dat voor een bepaald gehoor op overtuigende wijze doet, is volkomen contingent.

22 Waldenfels (2001), p. 140.

23 Renan (1996 [1882]), p. 241. Revolutie is geen tegenvoorbeeld. Bij een revolutie wordt aanspraak gemaakt op het stichten van een nieuwe rechtsorde. Maar men zal moeten afwachten wat zij brengt: sommige revoltes blijken revoluties te zijn geweest, maar alleen achteraf.

### 3.2 Een 'wij' dat besluit

De spreker-positie is de primaire positie waarover empirische gebruikers van 'wij'-zinnen onderhandelen. Het is immers als discursief maaksel de primaire positie waarop zij – *pars pro toto* – aanspraak maken of geacht worden aanspraak te maken wanneer zij spreken. Maar het is niet de enige positie. Want om hun aanspraak geloofwaardig te maken, moet het discursieve 'wij dat spreekt' hetzelfde zijn als het 'wij dat een besluit neemt'. [INT<sub>I</sub>] drukt dan ook uit dat er gesproken wordt namens een wij dat een besluit neemt of – wat lossers gezegd – zich voorneemt, c.q. de intentie heeft, om  $\phi$  te doen. Door populaire taalhandelingstheorieën als die van Searle is het onderscheid tussen een besluit nemen en duidelijk maken dat je een besluit neemt aan het oog onttrokken. Maar dat onderscheid is er wel degelijk, hoewel in sommige sterk geïnstitutionaliseerde contexten het stellen van zekere taalhandelingen 'geldt als' het nemen van een beslissing. Niet alleen is er een analytisch onderscheid te maken tussen het nemen van een beslissing en het stellen van de taalhandeling die een bepaald instituut of praktijk vereist om die beslissing te valideren; het onderscheid wordt ook door menige instituut praktisch doorgevoerd naar analogie van persoonlijke beslissingen. Een beslissing vaststellen, meedelen, openbaar maken, afkondigen – dat alles veronderstelt dat de beslissing genomen is op een andere manier. Bij individuele beslissingen gaat het dan om een psychisch proces na bijvoorbeeld wikken en wegen. Collectieve beslissingen worden dikwijls genomen door het stilzwijgend opsteken van handen, het deponeren van briefjes of het indrukken van knoppen. Taalhandelingen ter vaststelling van de beslissing zouden ongepast, zo niet frauduleus zijn als de beslissing in kwestie niet op een andere manier dan door die taalhandelingen genomen was. Het kan een institutioneel *noodzakelijke* voorwaarde zijn voor het nemen van een beslissing dat een of ander officieel persoon haar voor genomen verklaart, maar dat wil natuurlijk nog niet zeggen dat de verklaring van die persoon een *voldoende* voorwaarde is voor het nemen van de beslissing. Het subject van het vaststellen van de beslissing en het subject van het nemen van de beslissing zijn dus niet per definitie hetzelfde. Wanneer [INT<sub>I</sub>] aangeeft dat de eerste persoon meervoud die de spreker van de taalhandeling aanduidt, samenvalt met de eerste persoon meervoud die het subject van de beslissing of de intentie aanduidt die in deze taalhandeling ligt vervat, dan drukt [INT<sub>I</sub>] dus een contingente waarheid uit inzake een specifiek *format* van wetgeving. Door dit samenvallen wordt de relatie tussen die twee posities echter niet tenietgedaan; integendeel, ze wordt juist benut om het kenmerk van een bepaald politiek bestel (democratie) tot uitdrukking te brengen. De relatie bestaat hierin dat het subject van de beslissing autoriteit verleent aan het subject van de taaldaad en dat het subject van de taaldaad optreedt

namens het subject van de beslissing. Alleen binnen een dergelijke autorisatiestructuur hebben taalhandelingen dat typische karakter van 'doing things with words'.

Het lijkt dan ook handig, verschillende subscripten te gebruiken om deze twee optredens van 'wij' aan te geven: 'wij' als handelende spreker opdoemend uit een veelvoud van uitspraken en gedragingen van individuen en 'wij' als handelend subject van de beslissing die in die taalhandeling ligt vervat. Omdat het eerste 'wij' zich moet beroepen op de autoriserende rol van het tweede 'wij' en het tweede 'wij' uiteindelijk alleen maar bestaat als er zo'n beroep op wordt gedaan, ligt het eigenlijk wel voor de hand waar we die subscripten kunnen vinden. Die autorisatiestructuur lijkt immers heel erg op de beschouwingen die Hobbes over 'representatie' heeft voorgelegd en waarbij hij een onderscheid maakt tussen 'actor' en 'author'.<sup>24</sup> Degene die handelt, is de 'actor', degene in wiens naam gehandeld wordt, is de 'author'. We zullen dus voortaan onderscheid maken tussen  $Wij_{AC}$  en  $Wij_{AU}$ . De handelende spreker van de taaldaad  $Wij_{AC}$  representeert het handelende subject van de beslissing  $Wij_{AU}$  in een dubbele zin: hij stelt zich op als plaatsbekleder van de autoriteit die aan het subject toekomt, en om dat te kunnen doen moet dit subject worden afgebeeld als een geheel waarvan hij deel uitmaakt. Omgekeerd, om deze afbeelding zo geloofwaardig mogelijk te maken moet de spreker zich voordoen als reeds door het subject geautoriseerd. Door het onderscheid tussen  $Wij_{AC}$  en  $Wij_{AU}$  wordt de conclusie van de vorige subparagraaf genuanceerd. Feitelijke 'wij'-zeggens moeten niet alleen een opvallende en geloofwaardige voorstelling geven van het discursieve maaksel 'spreker', maar ze moeten hun discursieve middelen op een heel specifieke wijze inzetten, namelijk zó dat die spreker-positie weer gebonden (b)lijkt aan de autoriteitsrelatie met het subject van de beslissing. Bijvoorbeeld, als een verzameling individuen de verklaring uitvaardigt 'We the People of the United States [...] do ordain and establish this Constitution for the United States of America', dan zullen de deelnemers aan die bijeenkomst zich genoopt zien twee rollen te spelen. In hun claim op positie  $Wij_{AC}$  moeten ze duidelijk maken ten overstaan van de toehoorders H van hun taaldaad dat zij handelen in naam van de auteur van hun autoriteit  $Wij_{AU}$  of 'het volk'; en ze doen dat door zich desgevraagd of ongevraagd af te schilderen als een typisch en onderdanig deel van die autoriteit. Om door anderen te worden erkend als gemachtigden, moeten zij een autorisatiestructuur schilderen als een geheel waarvan zij geloofwaardig deel uitmaken. Het doet er weinig toe of het aantal feitelijke 'wij'-zeggens klein of groot is; het kan zelfs gaan om een individu dat in de eerste persoon meervoud spreekt, zolang het maar

24 Cf. Hobbes (1651), I, ch. 16.

een succesvolle representatie vormt van de eerste persoon meervoud  $Wij_{AU}$  in de dubbele zin van afbeelden en plaatsbekleden.

### 3.3 Een 'wij' dat handelt

Nu kunnen we democratische wetgeving wel opvatten als een intentie in plaats van een prescriptie, maar dan moeten we ons nauwkeuriger realiseren dat we praten over een intentie in het meervoud. Het gaat bij zulk een intentie om een *commitment* tot collectief handelen. Dat roept bij deze en gene al gauw kwalijke visioenen op van autoritaire regimes die met geweld of bedrog alle neuzen dezelfde kant op willen zetten. We zullen zien dat dat wel meevalt.

Kenmerkend voor intenties is dat iemand beseft *zelf* iets te doen. Dat 'zelf' is datgene waar de gedachte *naar uitgaat* en wat tegelijk in die gedachte-inhoud wordt beschouwd als datgene waar het handelen *van uitgaat*. Het subject van de intentie om  $\varphi$  te doen koestert een gedachte-inhoud, dat wil zeggen een object van denken, waarin het vervolgens weer subject is van de handeling  $\varphi$  die het denkt te gaan doen. Als we het nu willen hebben over collectieve intenties om  $\varphi$  te doen hoeven we alleen maar die reflexieve structuur scherp te stellen. Dat klinkt ingewikkeld, maar het is niet anders dan een analyse van wat het simpele woordje 'samen' betekent in eerste-persoons-contexten. 'Samen' is een quasi-indicator, die het reflexief gebruik van de eerste persoon meervoud kleurt. Dat is de reden waarom er in het canonieke schema  $[INT_L]$  een asterisk verschijnt. Via de eerste persoon meervoud  $Wij_{AU}$  is er een verband gelegd tussen de spreker van de taaldaad en het collectieve 'zelf'  $Wij_{AU}^*$  dat geacht wordt de handeling  $\varphi$  te verrichten. Evenals bij intenties in de eerste persoon enkelvoud is die reflexieve vorm van de eerste persoon  $Wij_{AU}^*$  voor de handelende personen een soort eenheid of verband waarin ze zichzelf zien verenigd. Met andere woorden, er is een positie voor een 'zelf' uitgespaard in taaldaden die collectieve intenties uitdrukken, maar we kunnen op voorhand aannemen dat de daarmee uitgedrukte eenheid op een heel andere manier opgetuigd zal worden dan bij individuele intenties.

In een reeks bijzonder krachtige opstellen<sup>25</sup> heeft Michael E. Bratman de basisstructuur van die eenheid of dat 'samen' geanalyseerd. Hij beperkt zich daarbij tot 'shared co-operative activity' (SCA) in de context van kleine groepjes (eigenlijk maar twee personen) waarin geen gezagsrelaties spelen, maar ik zal betogen dat dat geen punt is. De basis voor Bratmans analyse van 'SCA for two' is een definitie van wat een collectieve intentie is in de zin van een *door* meerdere personen *gedeelde*, niet slechts een *voor* meerdere

<sup>25</sup> Verzameld in Bratman (1999).

personen *gelijke*, intentie. Het gaat hem om collectieve intenties waarin het reflexieve element een rol speelt in het gezamenlijke: wat betekent het bijvoorbeeld dat jij en ik de intentie hebben om ‘samen te gaan wandelen’ of ‘samen het huis op te schilderen’? Aan de ene kant betekent dat niet alleen maar dat we dezelfde wandeling maken of hetzelfde huis opschilderen, aan de andere kant betekent het ook niet dat onze plannen elkaar volledig dekken, zodat we zelfs dezelfde redenen hebben om die wandeling te gaan maken of het huis op te schilderen. Eerder kiezen we voor een soort middenweg, waarbij de gezamenlijkheid bestaat in onderlinge en wederkerige afstemming van bijdragen, waarbij ieder voor het overige zijn eigen redenen, plannen en handelingsmogelijkheden behoudt. Kort samengevat, komt de middenweg hierop neer. Twee personen hebben een gedeelde intentie om  $\varphi$  te doen, dan en alleen dan als 1) ze ieder inderdaad de intentie om  $\varphi$  te doen hebben; 2) dat ze  $\varphi$  gaan doen in overeenstemming met en vanwege elkaars intenties om  $\varphi$  te doen en de daarbij horende op elkaar afgestemde sub-plannen; 3) dat zij dit alles van elkaar weten.<sup>26</sup> Gedeelde intenties hebben belangrijke functies in ons dagelijks leven. Ze stellen ons in staat om zicht te houden op het doel van onze activiteiten terwijl we bezig zijn ons individueel intentioneel gedrag op elkaar af te stemmen, plannen te maken om dat doel te bereiken en te onderhandelen over de uiteenlopende plannen en doelen die ieder van ons het liefst zou bereiken.<sup>27</sup> Ze geven aldus vorm aan onze gebondenheid (*commitment*) aan de gezamenlijke onderneming. Jij en ik kunnen bijvoorbeeld best de gedeelde intentie hebben om samen naar de Mischabelhütte te lopen, terwijl jij het wilt doen om de volgende morgen de Nadelhorn te beklimmen, en ik het wil doen om in opdracht van de baas het noodaggregaat van de hut te repareren. Dan zul jij het mij niet kwalijk nemen dat ik niet ga, omdat mijn baas met een andere spoedopdracht komt, en ik zal het jou niet kwalijk nemen dat je wel gaat, omdat het weer later in de week ongunstiger wordt. Maar het staat ons niet meer vrij om elkaar helemaal niets te laten weten als de plannen eenzijdig veranderen. In het vervolgens uitvoeren van een gedeelde intentie in de vorm van gezamenlijk intentioneel handelen zal blijken wat deze onderlinge afstemming inhoudt. Er is pas sprake van gedeeld intentioneel handelen wanneer er niet alleen maar een gedeelde intentie aan ten grondslag ligt, maar het handelen zelf gekenmerkt wordt door vormen van wat Bratman noemt ‘wederkerige responsiviteit’. Ik zal trachten responsief te zijn ten aanzien van jouw intenties en handelingen, beseffend dat jij probeert om ten aanzien van de mijne responsief te zijn. Dat we wederkerig responsief zijn, wil trouwens nog niet zeggen dat we wederkerig coöperatief zijn. Daarvoor

26 Cf. Bratman (1999), p. 131; cf. p. 105.

27 Ibid., p. 131; cf. p. 112 en 142.

moeten nog een paar extra voorwaarden vervuld zijn: er moet geen sprake zijn van dwang (om het geval uit te sluiten waarin jij besluit met mij mee te gaan, omdat je je op een of andere manier bedreigd voelt door mij) en er moet juist wel sprake zijn van onderlinge ondersteuning (om het geval uit te sluiten waarin we juist proberen elkaar de loef af te steken). We kunnen bijvoorbeeld van de gezamenlijke tocht naar de hut een wedstrijd maken 'wie er het eerst is' (gedeelde intentionele handeling), maar overschakelen naar onderlinge bijstand (gedeelde coöperatieve intentionele handeling) zodra een van ons zijn enkel verstuikt.<sup>28</sup>

Terugkerend naar de hoofdedenering en samenvattend: handelende subjecten hebben een 'collectief zelf' in de mate dat zij betrokken zijn in een gedeelde intentie. Zij zullen dan beseffen wat het is om iets samen te doen, niet alleen maar wat het is om hetzelfde te doen, en aan dat besef door gepast gedrag vorm geven. Parameters van 'gepastheid' op de schaal van louter gezamenlijk handelen tot volwaardig gedeeld coöperatief handelen zijn: wederkerige responsiviteit in het gezamenlijk handelen, wederkerig gebondenheid tot het gezamenlijk handelen en wederkerige ondersteuning tijdens het gezamenlijk handelen.<sup>29</sup> Laten we die parameters samenvatten met 'wederkerige responsiviteit' in de brede zin van het woord. Meer dan een score op die parameters is er voor een collectieve intentie, inclusief haar reflexieve kern, niet nodig. Wat zo'n intentie al helemaal niet vooronderstelt is '[...] an attitude in the mind of some superagent consisting literally of some fusion of two [or more, GvR] agents. There is no single mind that is the fusion of your mind and my mind.'<sup>30</sup> Wat Bratman betreft, is het collectieve zelf in zijn eenheid niets anders dan een netwerk van onderlinge relaties tussen individuele handelende personen. In paragraaf 4.1 zal ik weliswaar argumenteren dat het daar vanuit een politiek gezichtspunt niet bij kan blijven, maar vooralsnog zijn we ver verwijderd van enige vorm van 'collectivisme'.

### 3.4 Een 'wij' met belangen

Voor de laatste maal werpen we een blik op [INT<sub>L</sub>]. We hebben gezien dat de eerste persoon meervoud buiten en binnen het bereik van de intentionele operator 'besluit dat' optreedt. Buiten het bereik van de operator komt hij naar voren op twee posities: Wij<sub>AC</sub> en Wij<sub>AU</sub>. Zij duiden respectievelijk aan: de eerste persoon meervoud als het discursieve maaksel dat beschouwd wordt als de spreker van de taaldaad, en de eerste persoon meervoud als het

<sup>28</sup> Ibid., p. 142; cf. p. 94 e.v.

<sup>29</sup> Ibid., p. 94-95, waar het hele paper een fijnmazige en elegante argumentatie is voor deze drie kenmerken.

<sup>30</sup> Ibid., p. 111.

subject van de geuite intentie. Maar ook binnen het bereik van de operator verschijnt de eerste persoon meervoud op twee posities. Ten eerste als het 'zelf' dat de handeling waartoe besloten wordt, gaat uitvoeren – dat hebben we zojuist gezien. Ten tweede echter komt het nog een keer voor aan het einde van het schema, waar 'onszelf\*' verwijst naar 'wij' waaraan zowel 'ons' besluiten om  $\phi$  te doen als 'ons' doen van  $\phi$  ten goede moet komen. Met andere woorden: wij zijn *zelf* belanghebbenden bij dat besluit. Wij besluiten  $\phi$  te doen in ons *eigen* belang. Ook daarin zit een vorm van reflexiviteit.

Nu zijn belangen ambivalente relaties van een persoon tot de wereld rondom hem. In de zin van 'voorkeuren' zijn ze volkomen subjectief, in de zin van 'winst-en-verlies-kansen' zijn ze erg afhankelijk van objectieve standen van zaken.<sup>31</sup> Er is een verschil tussen 'belang stellen in' en 'belang hebben bij'. Dat zit hem niet in die woorden, maar in de relatie tussen subject en wereld. Bij voorbeeld, ik kan er belang in stellen te drinken van het water in de beek hier voor me, omdat ik sterf van de dorst. Maar heb ik daar ook belang bij als het vergiftigd is? Of ik kan denken dat ik belang heb bij het verwerven van een beurs voor Juillard, omdat ik graag een beroemd musicus wil worden, maar schiet ik daar nu werkelijk iets mee op als mijn muzikaal gehoor nog geen mineur van majeur kan onderscheiden? Als handelend persoon heb ik er uiteindelijk belang bij mijn belangen in de zin van voorkeuren te toetsen aan mijn belangen in de zin van winstkansen en zo te kijken wat ze waard zijn. Elke politicus weet het: je kunt je eigen kansen om te winnen behoorlijk laten stijgen door te praten over 'wij' in termen van de belangen van je toehoorders, maar dan moet je het wel zó doen dat je die belangen beter weet te belichten dan ze dat zelf zouden kunnen terwijl ze toch de indruk hebben dat zij de baas blijven over hun eigen belangen door op jou te stemmen.<sup>32</sup> Enigszins cynisch gezegd: het uiteindelijk belang van je toehoorders is om een beter verhaal over hun belangen te horen dan ze zelf zouden kunnen verzinnen. Belangen zijn dan ook van bijzonder belang in het overbruggen van de kloof tussen de ondoorzichtige wereld die bepaald wordt door  $Wij_{AU}$  en de doorzichtige wereld die de spreker van de taalhandeling en de toehoorders gemeen hebben. Om de taalhandeling 'wetgeving in de eerste persoon' succesvol te verrichten moeten feitelijke sprekers poseren als subject  $Wij_{AC}$  van de taaldaad door over zichzelf  $Wij_{AU}$  te spreken in termen waarin de toehoorders hun belangen herkennen.

Ons schema drukt die alom erkende strategie mooi uit. We kunnen dat gemakkelijk zien door even terug te gaan naar het derde-persoons-perspectief op  $[INT_L]$ , zoals dat in [2] aan de orde was. Een lichtelijk uitgesponnen versie [2a] maakt duidelijk waar het om gaat.

31 Cf. bijvoorbeeld Pitkin (1967), p. 156 e.v.; Feinberg (1984), p. 42.

32 Cf. Raz's 'normal justification' these rond gezag in (1986), p. 53.



[2a] Het volk P besluit dat het\* (zelf)  $\phi$  gaat doen met betrekking tot zijn eigen\* belang,

waarbij de asterisks quasi-indicatoren aanduiden binnen het bereik van P's intentie. In [2a] drukt 'met betrekking tot zijn eigen\* belang' op meer doorzichtige wijze uit wat in [2] wordt gezegd met 'met betrekking tot zichzelf\*'. Het quasi-indexicale 'eigen\*' zegt hetzelfde als de quasi-indicator 'zichzelf\*'. Deze termen hebben geen eigen verwijzende functie; ze functioneren binnen het toeschrijven (aan P) van het vermogen naar zichzelf te verwijzen in de eerste persoon. In deze functie blijven zij binnen de ondoorzichtige context die gecreëerd wordt door de intentionele operator 'besluit dat'. Dus de uitdrukking 'zijn eigen\* belang' is een element dat eerder ingevuld wordt vanuit P's perspectief dan vanuit dat van de spreker van [2a]. Het wordt eerder *de dicto* dan *de re* gebruikt, om een lichtelijk ander, maar nauw verwant onderscheid te introduceren. Nu kun je natuurlijk de uitdrukking 'met betrekking tot zijn eigen belang' best buiten het bereik van de intentionele operator brengen en een doorzichtige lezing toepassen waarin de spreker van [2a] bepaalt wat die belangen van P dan wel zijn. Kijk maar naar [2b]:

[2b] (Nota bene) met betrekking tot zijn eigen belang besluit het volk P dat het\* (zelf)  $\phi$  gaat doen.

Nu vervult de uitdrukking 'met betrekking tot zijn eigen belang' geen quasi-indexicale rol meer (de asterisk is dan ook weg). Het betekent gewoon 'met betrekking tot de belangen van P'. Dus verwijst de spreker van [2b] naar de belangen van P zoals hij, niet P, die meent te moeten zien en verwoorden ten overstaan van zijn toehoorders. Hij kan er dan ook eigen kleureringen aan toevoegen die duidelijk ontleend zijn aan de wereld die hij met zijn toehoorders deelt en waar P onkundig van kan zijn, zoals 'nota bene' of 'die stommelingen van P'. P kan immers inderdaad iets beslissen te doen waarvan het denkt dat het in het eigen belang is terwijl buitenstaanders als de spreker van [2b] over kennis beschikken die uitwijst dat de onderneming zich uiteindelijk tegen hen zal keren. Of de toehoorders van de spreker daarin meegaan, is een andere zaak. Het algemene punt is dus dat de spreker kan schakelen tussen twee registers waarin de belangen van P ter sprake worden gebracht: het (co-)referentiële register, waarbij een wereld wordt verondersteld die voor spreker en toehoorder toegankelijk is, en het reflexieve register, waarmee hij aan een eerste persoon meervoud zelfreferentie toeschrijft. Noch de registers noch de keuze daartussen zijn gemakkelijk aan de oppervlaktetaal af te lezen; het meeste ervan is zeer contextgebonden en blijft onder de oppervlakte als even zovele mogelijke lezingen die tussen sprekers en toehoorders onderhandeld moeten worden.

De zaken liggen niet anders wanneer we de blik weer richten op  $[INT_L]$ . Ook hier kunnen de sprekers van een zin van de vorm  $[INT_L]$ , ter uiting van een wetgevende taalhandeling in de eerste persoon meervoud, spreken in verschillende registers. Ze kunnen het woord 'ons' binnen of buiten het bereik van de intentionele operator plaatsen en hun toehoorders kunnen daar wel of niet in meegaan. Maar steeds zijn die sprekers daarbij gebonden aan de representatieve rol die zij hebben te vervullen: om succes te hebben moeten ze hun verwijzingsmiddelen afstemmen op hun toehoorders *als ware* zij op positie  $Wij_{AC}$ . De toehoorders, op hun beurt, zullen hun keuze mede laten bepalen door de mate waarin zij zich geroepen voelen mee gestalte te geven aan de eenheid van het 'zelf' in de eerste persoon meervoud  $Wij_{AU}$ . Maar we weten allemaal waar de grenzen liggen: mensen zijn bereid mee te gaan met pleidooien voor 'het belang van de samenleving' tot het moment waarop zij niet meer geloven dat hun kinderen het beter zullen hebben dan zijzelf.

Laten we nu proberen al deze verschillende rollen van de eerste persoon meervoud samen te brengen in één analytisch schema  $[LEX]$ , dat als het ware de volle rijkdom van Rousseau's gedachte van de volkssoevereiniteit expliciteert:

$$[LEX]_{S_n} [Wij_{AC} \{Wij_{AU} \text{ besluiten dat } Wij_{AU}^* \varphi \text{ gaan doen met betrekking tot Onszelf}_{AU}^*\}]_{H_n}$$

Buiten de vierkante haken duiden  $S_n$  and  $H_n$  de protagonisten aan van de taalhandeling qua gebeuren, waarin een onbepaald aantal feitelijke sprekers en toehoorders kunnen optreden.  $Wij_{AC}$  staat voor het discursieve maaksel 'spreker' waarin die feitelijke wij-zeggere hun eenheid moeten vinden, willen zij met dat gebeuren als handeling kunnen omgaan.  $Wij_{AU}$  is de eenheid 'wij' die zij moeten aannemen om een basis voor die constructie te hebben, dat wil zeggen een subject van hun gezamenlijk besluit.  $Wij_{AU}^*$  is de reflexieve vorm van dit subject: het collectieve 'zelf' dat iets gaat doen.  $Onszelf_{AU}^*$  is de reflexieve vorm van het corresponderende object van dat 'zelf'. Wetgeving onder het regime van volkssoevereiniteit betekent dat er in het feitelijke politieke discours steeds geschakeld wordt tussen en onderhandeld wordt over representatie van de eerste persoon meervoud als Actor en als Author, in de twee registers van co-refentiële en reflexieve identificatie.

#### 4 Het politieke 'zelf' en zijn representaties: voorbeelden

Er zijn nu tal van vragen te stellen ter verdieping van  $[LEX]$ , om niet te spreken van de kritische bedenkingen die zowel vanuit taal filosofische als vanuit rechts filosofische hoek kunnen rijzen. Een heel onderzoekprogramma zou eraan gewijd kunnen worden. Om slechts een van de uitwerkingen aan te duiden: het lijkt mij een interessante vraag hoever je kunt komen met

Bratmans SCA-model waar het gaat om de discussie tussen pluralisme en monisme in de rechtsvorming.<sup>33</sup> Coleman is, naar ik meen, begonnen met het inbouwen van SCA in een nieuw begrip van Harts 'rule of recognition'<sup>34</sup> en Dworkin heeft die gelegenheid aangegrepen om een nieuwe ronde te openen in zijn discussie met al wie het rechtspositivisme in enigerlei vorm houdbaar acht.<sup>35</sup> In een andere context<sup>36</sup> heb ik naar voren gebracht dat SCA in politieke zin mank gaat aan dezelfde problemen als Rousseau's contractmodel, waarvan het een moderne versie is (vergelijk de nadruk op 'wederkerigheid'): het vooronderstelt al een zelf-afbakening van de betrokkenen, waarbij ze zichzelf insluiten en anderen uitsluiten. Dat is nu juist de constitutieve rechtsvormende beslissing bij uitstek, ook al hoeft men er niet met Schmitt de etiketten 'vrienden' en 'vijanden' op te plakken.<sup>37</sup>

Ik zal deze en andere vragen hier niet verder opnemen. In plaats daarvan lijkt het mij beter, de abstracte lijnen van het bovenstaand betoog met enkele dicht bij het recht liggende voorbeelden te concretiseren. Ik geef eerst een voorbeeld dat de verschillende posities van de eerste persoon meervoud illustreert vanuit het parlementaire debat, daarna een voorbeeld van de reflexieve verhouding van een volk tot zichzelf vanuit de internationaal-rechtelijke rechtspraak, ten slotte een voorbeeld uit de constitutionele discussie over de toekomst van de Europese Unie.

#### *a) Rumoer in de Bondsdag*

Als eerste voorbeeld<sup>38</sup> kies ik de rumoerige discussie die in Duitsland plaats had toen in het voorjaar van 2000 het (inmiddels geïnstalleerde)<sup>39</sup> kunst-

33 Het beeld van een eenvormige rechtsorde geconstrueerd van een centrum van soevereine macht is evident achterhaald. Het is triviaal om te benadrukken dat recht tegenwoordig wordt gevormd in een ingewikkeld proces van allerlei actoren, die onderling overlappen, zich in elkaar verstrengelen, met elkaar strategische coöperaties en competities aangaan, en bij dit alles ook allerlei rechtsgrenzen overschrijden. Een bepaalde regelgeving van een doorsnee nationaal parlement in Europa is een co-productie van verschillende politieke partijen en ministeries, pressiegroepen en professionele deskundigen in wetenschap en industrie, EU-ambtenaren en WTO-experts, om niet te spreken van de handhavers achter de federale regels, de Europese Hof van Justitie, internationale verdragen, enzovoort. Maar ook in dat geval formuleert SCA eerder een noodzakelijke dan een voldoende voorwaarde. Voor een diepgaande analyse van 'late sovereignty', zie Walker (2003).

34 Coleman (2001), p. 101.

35 Bijgevolg 'brengt Colemans 'conventionality thesis' hem dicht in de buurt van Dworkin's 'law as integrity', zoals de laatste onmiddellijk duidelijk maakt in zijn (2002).

36 Van Roermund (2003a).

37 Vermeldenswaardig is het proza van Prodi, momenteel voorzitter van de Europese Commissie, ten tijde van de discussie over de uitbreiding van de Europese Unie in het voorjaar van 2003: hij opperde dat de Unie onontkoombaar afkoerste op een beperking van het aantal lidstaten, maar dat hij mogelijkheden zag voor een kring van 'vrienden van de Unie', dat wil zeggen staten die als lid waren uitgesloten, maar vervolgens als vriend weer ingesloten.

38 Zie uitgebreider Van Roermund (2002).

39 De Bondsdag stemde op 5 april 2000 in met realisering van het kunstwerk (260 voor, 258 tegen).

werk van Hans Haacke 'Der Bevölkerung' werd gepresenteerd in de Bondsdag. Op de binnenplaats van het gerestaureerde Rijksdaggebouw zou een houten trog van 20 x 7 meter worden geplaatst, waarin alle 669 afgevaardigden een emmer aarde uit hun kieskring zouden moeten storten. Daaruit zou ongestoord kunnen groeien wat er groeide, zonder onderscheid van kruid en onkruid. De trog zou voorzien worden van een opschrift: *Der Bevölkerung*, in hetzelfde lettertype (*Frakturschrift*) als het opschrift op het timpaan van het Rijksdaggebouw *Dem Deutschen Volke*.

Er ontstond een heftig constitutioneel debat, dat zich toespitste op de vraag naar het subject van de hoogste politieke macht en de representatie van dat subject. Wat vertegenwoordigt de volksvertegenwoordiging eigenlijk? Het volk of de bevolking? Het verschil of de overeenkomst tussen beide? In welke zin is er dan sprake van vertegenwoordiging? Gaat het om plaatsbepaling, uitvoering, afbeelding, verbeelding, modellering of presentatie van de hoogste macht? *Last but not least*: aan wie komt de macht in een democratie toe: aan het volk, aan de bevolking, aan het electoraat of aan de volksvertegenwoordiging?

Deze discussie geeft perfect weer waarom 'wij' in een democratie zo'n problematische term is. 'Wij' kunnen als individuen, min of meer in elkaars nabijheid wonend, allemaal het woord 'wij' in de mond nemen. Maar dat heeft pas werkelijk zin als we ons op een of andere manier tot een woordvoerder bekennen. Dat is de volksvertegenwoordiging, de Bondsdag. Maar die woordvoerder wordt alleen woordvoerder voorzover hij niet alleen door ons, maar ook namens ons spreekt. En niet namens ons in onze veelheid, maar in onze eenheid: 'het Duitse volk', waartoe sommigen<sup>40</sup> in de bevolking zich wel, andere niet mogen rekenen. Zonder zelf-afbakening betekent 'het Duitse volk' helemaal niets. Dat die zelfbepaling voornamelijk verloopt via de articulatie van belangen wordt tenslotte uitgedrukt doordat de datief 'dem deutschen Volke' ook kan worden gelezen als 'ten behoeve van'. Het ingenieuze van Haacke's installatie is dat zij niet zomaar een triviaal pleidooi vormt om voortaan maar over 'de bevolking' te spreken in plaats van 'het volk', dus de ene inscriptie voor de andere in te ruilen. Integendeel, de beide opschriften roepen elkaar op in een wederkerige kritiek die de grondslag van de democratie in het zicht houdt: het volk als afgebakend en uiteindelijk politiek handelend geheel (*demos*) is nooit de bevolking, maar de bevolking is politiek van geen enkele betekenis zonder dat geheel waarin zij zich slechts zeer ten dele erkent. Evenzo maakt het kunstwerk duidelijk dat het politieke bedrijf altijd iets tegen zich moet laten gelden in de ambitie en het resultaat waarop het zich beroept. Het gaat uiteindelijk om de mensen (de bevolking), zal de politi-

40 Ik kan niet eens zeggen 'sommige leden van de bevolking'. Een bevolking heeft geen leden, omdat ze geen eenheid is waarvan die leden deel uitmaken.

cus zeggen, maar intussen kan hij of zij niet anders dan werken voor de eigen kring (het volk). Wie deze logica goed begrijpt, zou eerder de betrekkelijkheid dan de onaantastbaarheid van deze noodzakelijke zelf-afbakening moeten vormgeven. Een hypostasering van politieke reflexiviteit in de vorm van een 'Oranje-gevoel' – een pleidooi van Balkenende aan de vooravond van zijn tweede kabinet – illustreert weliswaar hoe concreet die reflexiviteit in de dagelijkse politiek ervaren wordt, maar ook hoe onkritisch, om niet te zeggen spastisch, ermee omgegaan wordt.

Deze inzichten zijn van belang voor de discussie over het zogenoemde rechtspluralisme. Wanneer met die term bedoeld wordt dat de rechtsvorming binnen een rechtsorde vanuit een veelheid van sprekers bepaald wordt en dus allerlei breuklijnen vertoont, is er niets op tegen. Maar wanneer ermee bedoeld wordt dat die sprekers in hun rechtsvorming het recht kunnen bepalen als een veelheid, dat wil zeggen als een orde waarin in laatste instantie meerdere instanties van gezag aanwijsbaar zijn, dan is het een buitengewoon misleidende term. Het is alleen maar dankzij de bestendige verwijzing naar die eenheid dat er in de praktijk van het recht wel eens gewerkt kan worden met strategieën om dat laatste gezag in reserve te houden en het er niet op aan te laten komen.

#### *b) Een volk 'als zodanig'*

Mijn tweede voorbeeld<sup>41</sup> betreft het internationaal publiekrecht. Het mag vreemd klinken, maar belangrijke verdragen die aan dat recht ten grondslag liggen, cirkelen om een aantal basale noties die buitengewoon moeilijk te bepalen zijn: 'groep', 'minderheid', 'mensdom', en uiteraard ook 'volk'. Dit leidt tot problemen, in het bijzonder binnen het zich snel ontwikkelende internationaal strafrecht, maar ook in andere sectoren. Bijvoorbeeld, de statuten van het Rwanda Tribunaal, het Joegoslavië Tribunaal en het pas aangehouden Internationale Strafhof nemen een bepaling over van het Genocide Verdrag van 1948. Volgens artikel 2 (2) van dat Verdrag is een belangrijk bestanddeel van de misdaad genocide of volkerenmoord '[...] de opzet om een nationale, etnische, raciale of godsdienstige *groep als zodanig* geheel of gedeeltelijk te vernietigen' [cursivering van mij, GvR]. We zien nu dat het vervolgens zeer moeilijk wordt genocide ten laste te leggen, respectievelijk te bewijzen, niet alleen omdat er van opzet sprake moet zijn, maar ook omdat de aanduiding 'groep als zodanig' moeilijk te operationaliseren valt. Zoals zal blijken, moet de verklaring daarvoor gezocht worden in het reflexieve moment van politieke representatie.

41 De volgende alinea's zijn in hoge mate gebaseerd op discussie met de (toenmalige) doctoraatsstudenten van het Schoordijk Instituut Anne-Marie de Brouwer en Rianne Letschert over juridisch materiaal dat zij mij lieten zien en waarvoor ik hen zeer erkentelijk ben. Ik ben ook dank verschuldigd aan Anna Meijknecht voor de inzichten die haar dissertatie opleverde.

Leidinggevende Hutus werden voor het Rwanda Tribunaal beschuldigd van volkerenmoord op de Tutsis. De *Trial Chamber* zag zich dan ook genoopt een criterium te vinden om de Tutsis aan te duiden als ‘een groep’, in het bijzonder ‘een etnische groep’, om zich op de Verdragstekst te kunnen beroepen. In de Akayesu-casus worstelt het Hof met criteria die men kan aanleggen voor elk van de groepen die in het Genocideverdrag worden genoemd, waarbij men in het bijzonder op zoek is naar datgene wat stabiliteit en duurzaamheid aan zulke groepen verleent.<sup>42</sup> Het Hof overweegt verschillen in eredienst, erfelijke fysieke trekken, taal en cultuur, ja zelfs burgerschap. De gedachte is uiteraard dat de ‘objectieve’ vaststelbaarheid van zulke kenmerken de positie geloofwaardig maakt van de rechter als ‘impartial spectator’ (Adam Smith). Maar dit blijkt een moeizame onderneming. In eerste instantie definieert het Hof een etnische groep als een groep die haar duurzaamheid en stabiliteit ontleent aan ‘een gemeenschappelijke taal en cultuur’. Dat leverde *in casu* problemen op, want taal en cultuur waren nu juist zaken die Tutsis en Hutus gemeen hadden. Zodoende konden de Tutsis niet worden voorgesteld als een afzonderlijke etnische groep ten opzichte van de Hutus. Dus kon er ook geen sprake zijn van genocide op de Tutsis, hoe systematisch de Hutus hen ook hadden proberen uit te roeien. Vervolgens probeerde het Tribunaal het lidmaatschap van ‘een groep’ die slachtoffer kan zijn van genocide te definiëren op basis van afstamming en geboorte – een criterium dat geacht wordt ‘vast’ te zijn. Maar dat leverde weer spanning op met de verdragstekst, waarin immers ook een groep gevormd op basis van godsdienst werd erkend als mogelijk slachtoffer van volkerenmoord. Vanuit een juridisch oogpunt zijn religieuze groepen gebaseerd op vrijwillige toetreding – een noodzakelijke gedachte wil men zoiets als ‘vrijheid van godsdienst’ kunnen beschermen. Maar het gaat ook weer te ver om elke door vrijwillige toetreding gevormde ‘groep’ als mogelijk slachtoffer van genocide aan te merken, omdat de omschrijving van het misdrijf daarmee onhanteerbaar zou worden.<sup>43</sup>

42 Cf. par. 512 e.v. van het Akayesu Judgment (International Tribunal for Rwanda, Case No ICTR 96-4-T, 2 september 1998).

43 Daar kwam nog bij dat het Tribunaal weliswaar voelde voor een objectief criterium als ‘geboorte’, maar aan de andere kant weer niet systematische verkrachting van vrouwen onmiddellijk onder ‘genocide’ wilde brengen, omdat vrouwen niet geacht werden ‘een groep’ te zijn (hoe objectief het sekse-criterium ook is). Men hield het erop dat systematische vrouwenverkrachting enkel onderdeel van het misdrijf genocide kan zijn, als het gekwalificeerd kan worden als middel om ‘de groep’ uit te roeien. Daar zit dan de gedachte achter dat vrouwen en niet mannen kinderen baren. Blijkbaar geldt systematische verkrachting niet als genocide omwille van datgene wat het onmiskenbaar is: schending van de waardigheid van de vrouwelijk helft van de bevolking, maar omwille van een nogal beperkte visie op de voortplanting. Een andere uitleg zou namelijk in de opvatting van het Tribunaal wijziging van de Verdragstekst veronderstellen in die zin dat daar het geslachts criterium uitdrukkelijk genoemd zou moeten worden.

In (niet veel) latere rechtspraak ziet men het Hof heil zoeken in zogenoemde subjectieve criteria. Subjectieve criteria kiezen een ander uitgangspunt: dan kijkt men naar de geloofwaardigheid, de consistentie en de collectiviteit van de verklaringen die betrokken personen zelf afleggen of ze al dan niet tot een bepaalde groep behoren, respectievelijk of een ander al dan niet tot hun eigen groep behoort. Dat is de benadering die het Hof koos in de beslissing in de zaak tegen Kayishema en Ruzindana.<sup>44</sup> Daarmee blijft men dicht bij de politieke realiteit, waarin de betrokkenen onmiddellijk en feilloos lijken te weten wie tot de eigen groep behoort en wie niet. Maar het is duidelijk dat dit als een glibberig pad wordt beschouwd: men geeft de termen voor berechting als het ware uit handen aan degenen die terechtstaan.

Soortgelijke moeilijkheden vinden we overigens in juridische teksten die geenszins strafrechtelijk zijn, maar die bijvoorbeeld de status van vluchtelingen en het recht van asiel betreffen. Artikel 1 (A)(2) van het Geneefse Vluchtelingenverdrag van 1951 biedt bescherming aan iemand die de gegronde vrees heeft te worden vervolgd [...] for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion' terwijl hij buiten het land van zijn nationaliteit verblijft en niet in staat is (of vanwege de genoemde vrees niet bereid is) zich te voorzien van de bescherming van dat land. Ook hier moet de term 'sociale groep' dienen als een soort vangnet onder specifieke maar onheldere criteria als 'ras', 'religie', 'natie', enzovoort. Want is het met de term 'groep' al moeilijk werken, met de term 'ras' wordt het er niet beter op. Algemeen wordt 'racisme' beschouwd als een zwaar misdrijf. Maar het valt niet mee om te zeggen wat in de juridische zin van het woord een ras is, buiten de context van 'het menselijk ras' (*le genre humain* – de mensheid) in het algemeen. Zoals bekend, is er geen enkele wetenschappelijke grond om binnen de menselijke soort 'rassen' te onderscheiden. Toch wordt het predikaat in juridische teksten gebruikt; bijvoorbeeld de Internationale Conventie voor de Uitbanning van Vormen van Rassendiscriminatie heeft het over rassendiscriminatie als [...] any distinction, exclusion, restriction or preference based on race [sic!], colour, descent, or national or ethnic origin'. Daarmee wordt de term 'ras' afhankelijk van predikaten die hevig onderbepaald zijn. Huidskleuren zijn in feite immers tinten met allerlei overgangen, afstamming blijkt altijd gemengd als je maar lang genoeg teruggaat in de geschiedenis, nationale of etnische oorsprong is in hoge mate een politiek criterium. Dus waar bestaat het misdrijf dan in en op welke basis is het te vervolgen?

Met de term 'minderheid' vaart men al niet beter. Zeker is dat een puur getalsmatige invulling zoals bij verkiezingen en stemmingen van representatieve organen gebruikelijk is, in de internationaal-rechtelijke context al

44 Case No. ICTR-95-1-A.

gaww aan haar grenzen komt. Het komt immers regelmatig voor dat de onderdrukte groep talrijker of even talrijk is als de onderdrukkers.<sup>45</sup> De term 'minderheid' wordt veelal gebruikt ter aanduiding van ongelijke behandeling van bepaalde individuen als een groep. Aldus wordt de relatie tussen meerderheid en minderheid een kwalitatieve in plaats van een kwantitatieve. Ook dan echter wijst de term 'minderheid' op een zowel door de minderheid als door de meerderheid verondersteld 'geheel' waarvan zij (gewild of ongewild) deel uitmaken. Welnu, het kwalitatieve karakter van de relatie tussen meerderheid en minderheid heeft te maken met de macht om te bepalen wat de identiteit van dat geheel is. Een minderheid is een minderheid op grond van het feit dat zij die identiteit of niet krijgt of niet aanvaardt. Wie tot die minderheid behoort, valt met 'objectieve' criteria niet te bepalen en met 'subjectieve' niet te beheersen.

De moeilijkheid is dus: wanneer behoort iemand tot een volk, een minderheid, een ras of een groep? De discussie over deze vraag dreigt even eindeloos als voorspelbaar te worden: het is een haasje-over van pleidooien voor 'subjectieve' en 'objectieve' criteria. Die lijken immers allebei hun voor- en hun nadelen te hebben, dus zoekt iedereen naar mogelijkheden om 'of-of' in te wisselen voor 'en-en'. Objectieve criteria zouden derden in staat stellen om te beslissen of een bepaald individu tot een bepaalde groep behoort of niet op basis van waarneembare feiten. Maar ze blijken in de praktijk niet toepasbaar. Subjectieve criteria sluiten goed aan bij de politieke realiteit van de zaak. Maar de benadering is ook vatbaar voor manipulatie door protagonisten van belangengroepen of machtsbeluste autoriteiten. Door de twee soorten criteria bij elkaar op te tellen wordt dan ook totaal niets bereikt als men niet eerst de relatie tussen de twee heeft bepaald.

Anna Meijknecht buigt zich over de kwestie in haar indringende studie over de rechtspersoonlijkheid van minderheden en inheemse volkeren in het internationale recht. Zij noemt vier 'objectieve criteria' voor minderheidsgroepen (aantal, ondergeschiktheid, onderscheidbaarheid en nationaliteit) en concludeert dat geen daarvan probleemloos is.<sup>46</sup> Zij voegt eraan toe – mijns inziens terecht – dat wat er in feite op het spel staat in de discussie tussen objectieve versus subjectieve criteria de relatie is tussen het externe en het interne gezichtspunt van waaruit groepen als minderheden en volkeren worden gerepresenteerd. Ik ben het daarmee graag eens: de 'subjectieve' criteria zijn niet zozeer 'subjectief' (dat zou trouwens een interne contradictie zijn) als wel reflexief. Zij hebben betrekking op de relatie van een groep tot

45 Dit was het geval met de zwarte mensen in Zuid-Afrika onder Apartheid. Vrouwen verwijzen soms naar zichzelf als 'een minderheid', hoewel zij in de betreffende samenleving ongeveer gelijk in aantal zijn als mannen.

46 'In fact, only the third criterion of distinctiveness seems obvious, although it cannot be applied without a complementary subjective element.' Meijknecht (2001).



zichzelf, en daarmee op de manier waarop individuen het woord 'samen' gebruiken. Dat is ook precies datgene wat bedoeld wordt met 'het interne gezichtspunt'. Te vaak wordt vergeten dat het onderscheid tussen het interne en het externe gezichtspunt noodzakelijkerwijs vanuit het interne gezichtspunt wordt gedacht.

Vervolgens maakt ze onderscheid tussen twee elementen binnen dat interne gezichtspunt: individuele zelf-identificatie als lid van een bepaalde groep en solidariteitsbesef als uitdrukking van de wil om *samen* (voort) te bestaan.<sup>47</sup> Meijknechts stelling is dat deze twee elementen het subjectieve criterium betrekken op het objectieve criterium van 'uiterlijke onderscheidbaarheid'. Ik begrijp deze stelling als volgt. Ten eerste, zonder verwijzing naar de reflexieve elementen van identificatie en solidariteit heeft onderscheidbaarheid naar cultuur, territorium, taal of aantal geen zin.<sup>48</sup> Ze hebben alleen maar zin als mensen zich daarmee onderscheiden. Volgens de quasi-objectieve en ongelukkige interpretatie van artikel 1(a)(2) van het Vluchtelingenverdrag moet 'een bepaalde sociale groep' worden opgevat als 'een groep waarvan de leden *iets* delen dat hen verenigt en onderscheidt van de rest van de samenleving en die *als zodanig* wordt erkend door de samenleving in het algemeen'. Zo'n formulering vraagt om problemen, omdat ze het reflexieve element in de representatie van een groep als groep volkomen miskent. In plaats daarvan lijkt het mij beter 'een bepaalde sociale groep' op te vatten als één waarvan de leden *de verwijzing delen* naar iets dat hen verenigt en onderscheidt van de rest van een samenleving en die *als zodanig* door *deze* samenleving in het algemeen wordt erkend. Het 'als zodanig' slaat niet op een of andere waarneembare eigenschap van een groep. Het is niet het 'iets' dat telt, maar de zelf-verwijzing waarin het betrokken is. Het verschil is subtiel maar cruciaal: het gaat om wat er extern zichtbaar is van het interne gezichtspunt, dus om het toeschrijven van zelf-referentie in de eerste persoon meervoud.

Ten tweede, en dit is de andere kant van dezelfde medaille, zonder dat mensen *gerichte pogingen* ondernemen om het voortbestaan van de groep met terdaad te verzekeren, is er noch solidariteit noch iets om zich mee te identificeren. Dergelijke gerichte pogingen kunnen niet anders dan een fysieke, voor anderen waarneembare inzet betekenen. Deze inzet laat zijn sporen na in dezelfde wereld als die van de buitenstaanders en brengt gevolgen teweeg in een omgeving van andere actoren, dichterbij en verder weg. Bij

47 Let op die term 'solidariteit': alles wat we zeiden over 'shared cooperative action' is daarbij aan de orde, inclusief collectieve reflexiviteit.

48 Zoals casus voor de Human Rights Committee van de Verenigde Naties als Sandra Lovelace v. Canada (Communication No. R.6/24 (29 December 1977), U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/36/40) at 166 (1981)) en R.L. et al. v. Canada (Communication No. 358/1989, U.N. Doc. CCPR/C/43/D/358/1989 (1991)) laten zien.

die belangenbehartiging worden immers goeddeels dezelfde (schaarse) bronnen gebruikt, oorzakelijke gevolgen opgewekt die zich voortplanten, occupatiekansen benut die aan anderen ontnomen worden, enzovoort. De grens tussen 'binnen' en 'buiten' vervaagt. Maar hoewel het niet noodzakelijk is voor de handelingsdoeleinden van sociale actoren om de kring van 'andere actoren' bij voorbaat af te bakenen (zoals dat *in politicis* wel het geval is), is het praktisch ondoenlijk om iedereen in te sluiten.<sup>49</sup> In de mate dat er een bepaalde regelmaat, een patroon, zal ontstaan in 'wie wie helpt', zullen anderen kunnen spreken van een sociale groep met bepaalde eigenschappen, en zullen ook de leden van de groep zelf in staat zijn die groep te identificeren via die eigenschappen als de groep die zij toevallig is in de ogen van anderen. Dat levert voor hen aanknopingspunten op om de reflexieve identificatie van hun collectief vanuit intern gezichtspunt (subjectieve criteria) te verbinden met referentiële identificatie (objectieve criteria) vanuit het externe gezichtspunt. Maar de basis van die identificatie is en blijft politieke reflexiviteit.

### c) *De identiteit van Europa*

Reeds vlak na het einde van de Tweede Wereldoorlog werd er in de *Rencontres internationales de Genève* door vooraanstaande denkers uit de verschillende kampen intensief overleg gevoerd over de identiteit van Europa.<sup>50</sup> De zoektocht naar wat toen genoemd werd 'de Europeesche geest' werd in de afgelopen halve eeuw regelmatig hernomen in verband met de groei van de Gemeenschap, later de Unie. Befaamd in dit verband zijn de *Carrefours de la science et de la culture*, die de toenmalige commissievoorzitter Jacques Delors in de periode 1992-1994 organiseerde. Ook zal men zich de debatten herinneren die de uitbreiding van de Unie naar 21 lidstaten begeleidden: hoe zal 'Europa' zichzelf beperken, zijn grenzen stellen, zichzelf insluiten en andere staten (trefwoord: Turkije) uitsluiten?<sup>51</sup> Tenslotte werd ook in de Conventie onder leiding van Giscard d'Estaing een debat gevoerd over de formulering van het ontwerp Verdrag tot Vaststelling van een Grondwet voor Europa, waarin met name in de Preambule niet te ontkomen viel aan een zwaar bevochten uitspraak over de Europese identiteit.<sup>52</sup>

49 Vergelijk: als ik werkelijk bepaalde mensen wil helpen, zal ik vroeg of laat moeten erkennen dat ik niet bij machte ben iedereen te helpen.

50 Ik heb dit thema breder uitgewerkt in Van Roermund (1998); zie daar voor verwijzingen.

51 Voor een diepgaande wijsgerige analyse van verschillende aspecten van deze insluiting vergelijk Lindahl (2000a en 2000b), alsmede twee nog niet gepubliceerde papers: *Emplacing the European Community. Constituent Power and the Genesis of Legal Order* (Waldenfels Colloquium, december 2002 in Tilburg) en *Inside and Outside the EU's 'Area of Freedom, Security and Justice'. Reflexive Identity and the Unity of Legal Space*.

52 Waarbij met name het Vaticaan van groot ongenoegen blijk gaf over het wegvallen van een verwijzing naar het christendom.

Al deze projecten worden gekenmerkt door de intentie om uit te spreken wat 'ons' 'samen' bindt. Telkens weer wil men dat doen door de opsomming van een of meer eigenschappen of kenmerken van 'Europa' en telkens weer ziet men dat die poging mislukt en dat daaruit buitengewoon misleidende, ja zelfs vervreemdende discussies voortkomen. Een voorbeeld: voor het territorium van de Unie ligt geen geografische grens voor de hand. Meestal wordt daarbij naar het oosten gewezen, maar hetzelfde kan natuurlijk gezegd worden voor alle andere windstreken (wat te denken van IJsland?). Bovendien omvat het grondgebied van de Unie streken aan de andere kant van de aardbol. Dat leidt soms tot de gedachte dat de EU een rechtsorde zonder grondgebied zou zijn. Die gedachte is echter zeer misleidend: hoogstens is de conclusie gerechtvaardigd dat een territorium in rechtspolitieke zin blijkbaar niet geheel en al geografisch bepaald is en voor een belangrijk deel berust op zelf-afbakening – waarbij men in het vaarwater van andere, vreemde, politieke ordes kan komen. Ook andere kenmerken blijken hoogst betwistbaar, bijvoorbeeld Europa als drager van de christelijke godsdienst en bakermat van de democratie, alsof de weg van Jeruzalem naar Athene en Rome slechts eenrichtingverkeer kent<sup>53</sup> en alsof het huidige Europa zich Athene nog zou kunnen herinneren zonder de Arabische receptie van de Griekse Oudheid. Is het een wonder dat deze aanspraken betwist worden? Is het een wonder dat zij tot verzet leiden in naam van een of andere vorm van recht? Telkens streeft men naar een representatie van Europa in de zin van een exclusief geacht plaatje, een afbeelding die de identiteit van Europa in de zin van een zo-zijn laat zien. Men vergeet dan dat dit *in politicis* slechts zin heeft in het kader van een tweede opvatting van identiteit: identiteit als zelf-zijn. De bepaling van die laatste identiteit vergt een voortdurende dialectiek met datgene wat tegenover het eigene anders is: het vreemde. Dat vreemde bevindt zich niet alleen buiten de grens die de eerste persoon meervoud trekt, maar ook in het hart van de act waarmee die grens getrokken wordt: degenen die de grens trekken, zijn nooit degenen om wie de grens getrokken wordt. Zonder telkens weer op het appèl van dat vreemde in te gaan zullen 'wij' nooit weten wie we zijn.<sup>54</sup> Misschien bedoelde Merleau-Ponty die openheid toen hij voorstelde ons eerder druk te maken over 'l'Europe en acte' in plaats van 'l'Europe en représentation'.<sup>55</sup> In ieder geval is die houding een kenmerk waarop men zich niet kan laten voorstaan zonder haar teniet te doen.

53 Vergelijk Janssens (2002).

54 Dit is het kernthema van Waldenfels sinds (1994), uitgewerkt in de vier banden van de *Studien zur Phänomenologie des Fremden* (1997-1999), en samengevat in (2001).

55 Over de betekenis van het werk van Merleau-Ponty voor de rechtsfilosofie loopt in Tilburg momenteel een dissertatieproject van mr. drs. Luigi Corrias.

## Summary

In a democratic polity under the rule of law, legislation is made by a 'we'; the very same 'we' that is supposed to comply with this legislation. I explore the deeper, and more interesting layers of this seminal Rousseauist insight by arguing that there are at least four uses of 'we' involved and negotiated in democratic legislation: the speaker of the speech act, the subject of the decision to act, the self of the act intended and the beneficiary of this act. I summarise these positions in a scheme [LEX]. These uses of 'we' appear to be distributed over two modes of representation: representation of sameness and representation of selfhood. What is represented is not only that it is 'the same' people who make the law and comply with it. It is also essential that they are seen as setting the law 'themselves'. I give three examples to show where [LEX] becomes relevant: the conflict over a work of art in the German parliament, the problems in international criminal law on 'people', 'group' etc., and the discussion on European identity.

## Literatuur

- Bratman, M.E. (1983), Castañeda's theory of thought and action, in: J. Tomberlin (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World. Essays presented to H.-N. Castañeda, with His Replies*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 149-169.
- Bratman, M.E. (1999), *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burg, W. van der (2001), *De verbeelding aan het werk. Pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen: Agora.
- Castañeda, H.-N. (1966), 'He'. A Study in the Logic of Self-Consciousness, *Ratio* 8, p. 130-157.
- Castañeda, H.-N. (1967), Indicators and Quasi-indicators, *American Philosophical Quarterly* 4, p. 85-100.
- Castañeda, H.-N. (1975), *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*, Dordrecht/Boston: Reidel.
- Castañeda, H.-N. (1989), *Thinking, Language and Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castañeda, H.-N. (1990), Intentionality, Modality and Supervenience, M.J. van den Hoven & G.J.C. Lokhorst (eds.), Rotterdam: Faculteit der Wijsbegeerte.
- Coleman, J. (2001), The Practice of Principle. In *Defense of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Cremona, M. (2001), Neutrality or Discrimination? The WTO, the EU and External Trade, *The EU and the WTO. Legal and Constitutional Issues*, G. De Burca & J. Scott (eds.), Oxford/Portland Oregon: Hart Publishing, p. 151-184.

- De Witte, B. (1998), *Sovereignty and European Integration: the Weight of Legal Tradition*, in: *The European Court and National Courts. Doctrines and Jurisprudence*, A.M. Slaughter, A. Stone Sweet & J.H.H. Weiler (eds.), Oxford: Hart Publishing, p. 277-304.
- Dworkin, R. (2002), *Thirty Years On*, *Harvard Law Review* 115, p. 1655-1687.
- Feinberg, J. (1984), *Harm to Others (The Moral Limits of the Criminal Law, I)*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Th., (1651), *Leviathan*.
- Jacobi, Kl. & H. Pape (eds.) (1989), *Das Denken und die Struktur der Welt. Castañedas epistemologische Ontologie in Darstellung und Kritik*, Berlin: De Gruyter.
- Janssens, D. (2002), *Tussen Athene en Jerusalem. Filosofie, profetie en politiek in het werk van Leo Strauss*. Amsterdam: Boom, 2002.
- Kelsen, H. (1926), *Zur Soziologie der Demokratie*, in: H. Kelsen, A. Merkl e.a. (1968), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, 2 Bd., Wien [etc.]: Europa Verlag / Salzburg [etc.]: Universitätsverlag A. Pustet, p. 1729-1741.
- Kelsen, H. (1927), *Demokratie*, in: H. Kelsen, A. Merkl e.a. (1968), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, 2 Bd., Wien [etc.]: Europa Verlag / Salzburg [etc.]: Universitätsverlag A. Pustet, p. 1743-1776.
- Lagerspetz, E. (2001), *Collective Intentions, Legislative Intents and Social Choice*, in: *Pluralism and the Law*, A. Soeteman (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. 375-385.
- Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Paris: Du Seuil.
- Lindahl, H.K. (2000a), *European Integration. Popular Sovereignty and a Politics of Boundaries*, *European Law Journal* 6, p. 239-256.
- Lindahl, H.K. (2000b), *Law Without a State? On Representing the Common Market*, in: Zenon Bankowski & Andrew Scott (eds.), *The European Union and Its Order. The Legal Theory of European Integration*, Oxford: Blackwell Publishers, p. 1-16 (met Bert van Roermund).
- Lindahl, H.K. (2003), *Acquiring a Community. The Acquis and the Institution of European Legal Order*, *European Law Journal* 9, 2003, p. 433-450 (Special Issue Law, Civil Society and Transitional Economic Governance, ed. by Gráinne de Burca and Neil Walker).
- Lindahl, H.K. (2004), *Finding Place for Freedom, Security and Justice. The European Union's Claim to Territorial Unity*, on: *The Constitutionalism Web-Papers (ConWEB)*, J. Shaw & A. Wiener (eds.), 2004, nr. 1.
- Meijknecht, A.K. (2001), *Towards international personality. The position of minorities and indigenous peoples in international law*, Antwerpen [etc.]: Intersentia/Hart.

- Montesquieu, Ch. ([1748] 1979), *De l'esprit des lois*, 2 vols., Paris: Garnier-Flammarion.
- Mühlmann, H. (1981), *Ästhetische Theorie der Renaissance*. Leon Battista Alberti, Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Perry, J. (1998), *Myself and I*, in: *Philosophie in synthetischer Absicht* (Festschrift D. Henrich), Marcelo Stamm (ed.), Stuttgart: Clett-Cotta, p. 83-103.
- Pettit, Ph. (2001), *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- Pitkin, H.F. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley [etc.]: University of California Press.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Renan, E. ([1882] 1996), *Qu'est-ce qu'une Nation?, et autres écrits politiques*, prés. par. R. Girardet, Paris: Imprimerie nationale.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Du Seuil.
- Roermund, G. van (1989), *Hector-Neri Castañeda. Een geschreven portret*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Roermund, G. van (1998), *Europa: de geest en de letters*, Tilburg: Syntax Publishers.
- Roermund, G. van (2002), *Constituterende macht, soevereiniteit en representatie*, *Tijdschr. Filos.* 64, p. 509-532.
- Roermund, G. van (2003a), *First Person Plural Legislature*, *Philosophical Explorations* 6 (3), p. 235-250.
- Roermund, G. van (2003b), *Sovereignty, Popular and Unpopular*, in: Neil Walker (ed.), *Sovereignty in Transition*, Oxford: Hart Publishing, p. 33-54.
- Rousseau, J.-J. (1762), *Du Contrat social ou principes du droit politique*.
- Taekema, H.S. (2003), *The Concept of Ideals in Legal Theory*, *The Hague/London/New York: Kluwer Law International (Law and Philosophy Library, 63)*.
- Tomberlin, J.E. (ed.) (1983), *Agent, language and the structure of the world. Essays in honor of H. Castaneda, with his replies*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Tomberlin, J.E. (ed.) (1986), *Hector-Neri Castañeda*, Dordrecht [etc.]: Reidel (Profiles, 6).
- Waldenfels, B. (1994), *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1997-1999), *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1-4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2001), *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Walker, N. (2003), *Late Sovereignty in the European Union*, in: N. Walker (ed.), *Sovereignty in Transition*, Oxford: Hart Publishing, p. 3-32.
- Witteveen, W. (1996), *De geordende wereld van het recht. Een inleiding*, Amsterdam: Amsterdam University Press.