



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Boekbespreking van: Justice and interpretation

Werner, W.

Citation

Werner, W. (1993). Boekbespreking van: Justice and interpretation. *Acta Politica*, 28: 1993(4), 475-479.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3450155>

Version: Publisher's Version
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3450155>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

respect to idealism. I shall argue against Reynolds' position in terms of his discussion of Realism, though a closely related argument can be made for his treatment of Idealism.

Realism in International Relations is commonly thought of as involving three broad propositions: that the state is the central if not exclusive actor in the international scene, that all states pursue power so that the international scene is primarily determined by a power struggle, and that the internal and external politics of a state are largely independent. In the context of international politics this means that a state's behaviour *vis-à-vis* other states is primarily determined by other states and not much by internal factors. While there are differences in detail, this is essentially the view of how the international system works held by Morgenthau, Carr, Waltz, Bull and so on. It is a view about how people behave in the rather special context of inter-state relationships and is hence a view about human behaviour. 'Philosophic realism' is the view that the external world 'really' exists and that we perceive is in some sense really there; there is an external world separate from the world of ideas that we can observe objectively. Furthermore, though this might not be held by all realists, mental events (of which ideas are one form) are 'real' events and can be looked at objectively but have no significance beyond their characterisation as mental events. However, realism in this sense is a view about the nature of reality and has nothing to do with a theory of behaviour. I do not understand how these can be regarded as versions of the same thing as Reynolds appears to think. It seems to me they involve totally different usages of the word 'realism'.

Realism as a school of thought in international relations gained its name because the writers in this tradition viewed themselves as being 'realistic' and looking at the world as it really is as distinct from how they would like it to be. Thus they were 'realists' in a rather common sense understanding of the term. The 'idealists' were likewise idealists in the common sense meaning of the word in the sense of having high ideals and being rather optimistic about human nature or at least the possibilities of benevolent human behaviour. As such it implies nothing about the nature of reality. It would be perfectly possible for a person to be an idealist in international relations but a philosophic realist and, inasmuch as they considered the matter, doubtless many of them were. Further, I do not see that they could reasonably be accused of inconsistency though presumably Reynolds would do so.

Reynolds never ceases to be clear and to provoke. My criticisms testify to his provocative abilities. Absence of criticism on other points in this review does not mean that I condone the rest of his book – far from it – but these issues particularly provoked me and are central to his argument. However, steeped in error though I believe him to be, Reynolds has written an excellent if, to my mind, wrong-headed book. For once he has met a kindly publisher who has published his book in paperback and I only hope that both he and his publisher will profit by it. The work of one of the most interesting writers on the methodology of International Relations is less well-known than it should be as sales of his earlier work have been restricted to the affluent, who alone can buy the ludicrously expensive hard back editions. For once this pattern has been broken.

M. Nicholson

Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Polity Press, Cambridge 1992.

Recente ontwikkelingen in de politieke filosofie kunnen worden begrepen als een hermeneutische of interpretatieve omslag in het denken over rechtvaardigheid. De Kantiaanse traditie, met haar beroep op formele, neutrale en universalistische rechtvaardigheidsprincipes, wordt verlaten en vervangen door een meer interpretatieve en relativistische benaderingswijze waarin de tradities en sociale praktijken van een particuliere samenleving centraal staan. Deze stelling is het uitgangspunt van Warnkes *Justice and Interpretation*. De hermeneutische omslag (hermeneutic turn) vormt het kader van waaruit Warnke uiteenlopende denkers als Walzer, Rawls, Dworkin, Habermas, MacIntyre en Gadamer interpreteert. Haar werk is echter meer dan een analyse van de hedendaagse politieke filosofie. Door middel van haar specifieke interpretatie van de genoemde auteurs tracht Warnke te komen tot een eigen conceptie van de taak en de mogelijkheden van de politieke filosofie. Zij radicaliseert de hermeneutische omslag die zij meent te ontwaren en betoogt dat de taak van de politieke filosofie is gelegen in het bevorderen en mogelijk maken van een 'hermeneutische conversatie' waarin verschillende rechtvaardigheidsnoties worden uitgewisseld.

Welke redenen worden in de recente politieke filosofie aangevoerd om afstand te doen van het Kantiaans gedachtengoed? Warnke noemt er twee. In de eerste plaats is er het abstracte karakter van de Kantiaanse rechtvaardigheidsconceptie. Deze abstraheert volgens de critici van de rijkdom aan morele tradities die reeds aanwezig zijn in de diverse sociale en politieke gemeenschappen. Een Kantiaanse opvatting over rechtvaardigheid levert een zogenaamde 'thin theory of the good' die rationalistisch en universalistisch is, zonder oog te hebben voor de 'thick vocabulary' van de verscheidenheid aan culturele tradities. Door hiervan te abstraheren wordt actoren tevens de mogelijkheid ontnomen zichzelf als morele actoren te zien en te handelen volgens rechtvaardigheidsprincipes, een kritiek die bij voorbeeld veelvuldig is geuit op Rawls *A theory of Justice*. In de tweede plaats wordt de Kantiaanse claim op universaliteit bekritiseerd. Dit wordt gedaan door er op te wijzen dat de zogenaamd universalistische rechtvaardigheidstheorieën zelf voortkomen uit een particuliere traditie (het Westers verlichtingsdenken).

De afwijzing van de Kantiaanse rechtvaardigheidstheorieën vormt de basis voor de hermeneutische omslag die zich volgens Warnke heeft voltrokken. Het is daarom enigszins verbazingwekkend dat Warnke slechts zeer kort hierop ingaat. De vraag of de kritiek terecht en consistent is, wordt in het geheel niet gesteld. Dit is te meer opvallend omdat Warnke in de rest van haar boek zelden nalaat uitgebreid te argumenteren en eerder ingenomen stellingen van kritische vragen te voorzien. Er blijft bij de lezer dan ook een gevoel hangen dat de Kantiaanse traditie wat al te gemakkelijk overboord wordt gezet. De argumenten hier voor staan op zijn minst op gespannen voet met elkaar: óf de Kantiaanse traditie is dermate abstract en universalistisch dat zij geen relatie heeft met de 'levende rechtvaardigheidsconcepten' óf zij maakt zelf deel uit van een particuliere traditie en sluit dus wél aan bij levende concepties van rechtvaardigheid. In het eerste geval blijft de vraag of een dergelijke notie van rechtvaardigheid geen nuttige functie kan vervullen juist door haar abstract en afstandelijk karakter. Zelfs als men gelooft in een inherente moraliteit van de geschiedenis (wat Warnke overigens niet lijkt te doen), kan een zodanige rechtvaardigheidsopvatting worden gebruikt als kritische standaard bij de

beoordeling van feitelijk bestaande culturen en praktijken. In het tweede geval blijft de vraag of het onmogelijk is vanuit een particuliere traditie te komen tot universele rechtvaardigheidsbeginselen. Ik zou geneigd zijn deze vraag ontkennend te beantwoorden. De ideeën van mensenrechten en zelfkritiek mogen dan met name (niet uitsluitend) voortspuiten uit de Westerse Verlichting, zij kunnen als algemene standaarden worden gehanteerd in een debat tussen diverse culturen.

Het alternatief voor de Kantiaanse traditie zoekt Warnke in de hermeneutiek, een begrip dat bij haar een veelheid aan stromingen omvat die gemeen hebben dat zij er op zijn gericht de morele principes te articuleren die aanwezig zijn in de normen, instituties, tradities en praktijken van een bepaalde samenleving. Ook de hermeneutische omslag kent echter haar problemen, zo erkent Warnke. In de eerste plaats is er het probleem van de afwezigheid van externe standaarden om bestaande normen te bekritisieren. In de tweede plaats is er het probleem dat een cultuur zelden eenduidig is. De bestaande cultuur zal door verschillende groepen die daar binnen leven, anders worden geïnterpreteerd. Dit roept de vraag op naar de mogelijkheden om de verschillende interpretaties te kunnen rechtvaardigen: het beroep op de moraliteit van de bestaande cultuur is dan immers afgesloten. Met deze kritische aantekeningen in het achterhoofd, begint Warnke aan de bespreking van de auteurs waar zij de hermeneutische omslag meent waar te nemen.

De eerste auteur die Warnke bespreekt is *Walzer*. Het werk van Walzer kan worden gezien als een duidelijk voorbeeld van een interpretatieve politieke filosofie. Walzer tracht uit de betekenis dat een goed voor een bepaalde samenleving heeft, principes voor de rechtvaardige verdeling van dat goed te destilleren. Er zijn derhalve geen universele criteria voor rechtvaardigheid, maar alleen criteria die samenhangen met de betekenis van een goed in een concrete samenleving. Zo volgt volgens hem uit de betekenis van 'gezondheid' als basisbehoefte in de Amerikaanse samenleving, het principe dat deze voor een ieder toegankelijk moet zijn. De twee problemen die Warnke ontwaarde voor een hermeneutische politieke filosofie, treden bij Walzer nadrukkelijk naar voren. Het is vanuit het kader dat Walzer aanreikt niet mogelijk een cultuur moreel te bekritisieren en evenmin is het mogelijk om te gaan met de verschillende interpretaties van de sociale betekenis die een goed kan hebben binnen dezelfde samenleving. Teneinde dit laatste probleem te kunnen aanvaarden, richt Warnke haar aandacht op het werk van Rawls.

De rechtvaardigheidsprincipes van *Rawls* kunnen worden begrepen als een articulatie van hetgeen wij verstaan onder 'eerlijke voorwaarden' (fair conditions) voor het bereiken van een consensus. Door in te stemmen met deze eerlijke voorwaarden, door Rawls geformuleerd in zijn befaamde 'original position', zou het mogelijk moeten zijn tot een vergelijk te komen tussen diverse strijdige rechtvaardigheidsconcepties. Het is duidelijk dat Warnke hier een specifieke interpretatie van Rawls voorstaat: niet het zoeken naar een inhoudelijke rechtvaardigheidsconceptie staat centraal, maar het formuleren van voorwaarden waaronder een consensus kan worden bereikt tussen de inhoudelijk strijdige opvattingen over rechtvaardigheid. Dit terugdeinzen van de politieke filosofie acht Warnke nuttig en terecht. Zij heeft echter kritiek op de wijze waarop Rawls zijn original position vorm geeft. In Rawls' visie beslissen geïsoleerde individuen geheel op zichzelf omtrent de wijze waarop de samenleving dient te worden ingericht. De notie van een publiek debat waarin gezamenlijke wilsvorming plaatsvindt, ontbreekt in de original position. Eerst bij toepassing van de eerder overeengekomen morele principes

acht Rawls een publiek debat van belang. Het valt voor Warnke echter niet in te zien waarom een publiek debat niet reeds kan worden opgenomen in de original position.

Warnke zou nu direct over kunnen gaan naar het werk van Jürgen Habermas, waarin het publieke debat en de communicatieve rationaliteit centraal staat. Dit doet zij echter opvallend genoeg niet. In plaats van de lijn van het betoog direct te vervolgen, wordt een hoofdstuk ingelast over de interpretatieproblematiek in de rechtswetenschap. Warnke beschrijft deze aan de hand van *Dworkin's* opvattingen hieromtrent. Dworkin tracht het probleem van de vele mogelijke interpretaties van een wetstekst op te lossen met behulp van twee principes. Het eerste principe, de 'standard of fit', stelt dat een interpretatie een substantieel deel van een tekst als een begrijpelijk en samenhangend geheel moet kunnen verklaren. Het tweede principe is het principe van de integriteit, inhoudende dat de rechter moet zoeken naar de oplossing die het best past bij de rechtsnormen en de fundamentele rechtsbeginselen van een bepaalde democratische samenleving. Het beginsel van de gelijkheid voor de wet neemt hierbij een centrale plaats in. Hoewel Dworkin derhalve op een hermeneutische wijze lijkt te werken, verwijst Warnke hem te weinig oog te hebben voor de waarde van interpretaties die niet de zijne zijn. Wanneer Dworkin enkele cases uit de Amerikaanse jurisprudentie bespreekt, beoordeelt hij hun rechtvaardigheid niet in de eerste plaats aan de hand van zijn twee principes, maar veeleer vanuit zijn hedendaagse opvattingen inzake rassenscheiding, zorgvuldig handelen, et cetera. Hij neemt dan geen interpretatieve houding in, maar staat in de rol van een externe criticus die uitspraken van rechters meet aan zijn eigen maatstaven. Het zoeken blijft derhalve naar een interpretatieve theorie die recht doet aan de veelheid van mogelijke interpretaties.

Een goede basis hiervoor lijkt *Habermas* te hebben gelegd met zijn idee van communicatieve rationaliteit. Deze bouwt hij op vanuit de idee dat in het gebruik van taal zelf de notie van rationaliteit ligt vervat. Habermas tracht dit aan te tonen door in te gaan op de door Austin en Searle geïntroduceerde 'slaagcondities' van een taaluiting. Als wij een argument gebruiken, geven we impliciet te kennen dat we:

- zelf geloven in de waarheid, authenticiteit of juistheid van het argument (slaagconditie van de waarachtigheid);
- het in principe een ieder toestaan ieder argument te bekritisieren (slaagconditie van de openheid);
- niemand met dwang zullen afhouden van het inbrengen van argumenten (slaagconditie van het afzien van dwang).

Wanneer deze voorwaarden worden geschonden slaagt een taaluiting niet. Een klassiek voorbeeld van een niet geslaagde taaluiting is Austins 'the cat is on the mat and I don't believe it' (schending van de voorwaarde van waarachtigheid). Met behulp van deze slaagcondities poogt Habermas aan te tonen dat taal een rationele binnenstructuur bezit die als basis kan dienen voor een communicatieve rationaliteit. Wie immers de principes van openheid, waarachtigheid en het afzien van dwang afwijst, gebruikt deze zelf weer impliciet wanneer hij deze afwijzing wil beargumenteren. Een dergelijk persoon geraakt in een zogenaamde 'performatieve tegenspraak'. Voor zowel de waarheid als de morele juistheid van uitspraken hanteert Habermas vervolgens het criterium van de consensus: een uitspraak is waar c.q. een norm is juist wanneer deze in een rationeel discours de instemming van allen kan krijgen. De rationaliteit van het discours wordt ge-

garandeerd door de principes van openheid, waarachtigheid en het afzien van dwang (hetgeen grofweg overeenkomt met de eisen van de ideale gesprekssituatie). Deze ideale gesprekssituatie is derhalve geen abstract en idealistisch construct, maar een explicatie van hetgeen door het gebruik van argumenten te kennen wordt gegeven (zie boven).

Hoewel Habermas start bij de concrete leefwereld van actoren waarin taaluitingen worden uitgewisseld, blijft zijn rechtvaardigheidstheorie wezenlijk verbonden met de Kantiaanse traditie van universaliteit. Warnke tracht Habermas dan ook op dit punt te bekritisieren. Voor Habermas zijn algemeen geaccepteerde behoeften de grondslag voor de legitimiteit van een norm. Warnke vraagt zich echter af hoe individuele behoeften in een discours zodanig veralgemeniseerd kunnen worden dat zij door allen als legitiem worden erkend. Dit is volgens haar alleen mogelijk voor een beperkte groep: alleen met degenen met wie we een voldoende overlappende gemeenschappelijke traditie hebben, is het mogelijk tot overeenstemming te komen omtrent generaliseerbare behoeften. De universalistische claim van de ideale gesprekssituatie kan daarom niet worden waargemaakt, aldus Warnke.

De laatste stelling tracht Warnke te onderbouwen aan de hand van het werk van MacIntyre en Gadamer. Volgens MacIntyre wordt een traditie levend gehouden door intern en extern debat. Intern debat betreft het toepassen en interpreteren van de reeds aanwezige begrippen van een cultuur. Extern debat bestaat uit het problematiseren en bekritisieren van de in een cultuur aanwezige begrippen en standaarden. Externe kritiek is volgens MacIntyre alleen mogelijk door de taal van de vreemde cultuur te vertalen naar de eigen (men maakt van de vreemde 'second-first language' een eigen 'language-in-use'). Door middel van dialoog met andere culturen en externe kritiek ontwikkelt een traditie zich. De rationaliteit van een cultuur is gelegen in de mate waarin zij open staat voor nieuwe gezichtspunten en de bereidheid te leren van anderen. Warnke trekt hier een parallel met de literaire hermeneutiek van Gadamer. Gadamer hanteert twee criteria voor het begrijpen van een tekst: de idee van interne consistentie en de idee dat een tekst ons iets te zeggen heeft; dat een tekst ons iets kan leren. Hiermee komt Warnke op haar eigen opvatting over politieke filosofie:

For political theory, this claim means that its task perhaps should not be to adjudicate between different interpretations of the meaning of our political heritage. Perhaps it should not be trying to forge a consensus or synthesis of interpretations. Perhaps it should be trying rather, to discover what each interpretation can learn from others and to encourage a hermeneutic conversation in which different interpretations can become more educated, refined and sophisticated through their 'contest' with others (p. 132).

Warnke sluit met deze idee van een 'hermeneutische conversatie' haar betoog af. De taak van de politieke filosofie is niet te zoeken naar een inhoudelijk concept van rechtvaardigheid en evenmin om te zoeken naar mogelijkheden voor een rationele consensus. De politieke filosofie dient de mogelijkheden van een dergelijke conversatie bloot te leggen. Ze heeft tot taak de factoren aan de orde te stellen die een eerlijk en open debat tussen de verschillende interpretaties bemoeilijken. De idee van de hermeneutische conversatie is derhalve geenszins geheel neutraal: het kent als procedurele voorwaarden de eisen van eerlijkheid (fairness), gelijkheid en openheid. Zo lang aan deze voorwaarden is voldaan, is er de gerechtvaardigde mogelijkheid dat meningsverschillen over de

vraag naar de rechtvaardigheid blijven bestaan.

Het is een genoegen Warnkes *Justice and Interpretation* te lezen. Zij weet op een interessante wijze een veelheid van auteurs in slechts 164 bladzijden te bespreken, daarbij opererend vanuit één basisgedachte. Dit neemt echter niet weg dat de hermeneutische omslag die zij meent te ontwaren alsmede de conclusies die zij op basis daarvan trekt, niet echt weten te overtuigen. De hoofdoorzaak hiervoor is naar mijn mening gelegen in het al te gemakkelijke afscheid dat Warnke van de Kantiaanse traditie neemt. Vergelijken we haar eigen visie, de hermeneutische conversatie, bij voorbeeld met Habermas' ideale gesprekssituatie (die nadrukkelijk in de Kantiaanse traditie staat), dan vallen de grote overeenkomsten op. Beide benadrukken openheid, gelijkheid en afzien van dwang. Beide kunnen fungeren als emancipatiestreven voor bestaande culturen. Waar Warnke derhalve spreekt van een hermeneutische omslag in het denken over rechtvaardigheid, zou andersom evengoed kunnen worden gesproken van een universalistische omslag in het denken over de relatieve waarde van culturen. Openheid, bekritiseerbaarheid, rationaliteit en universaliteit zijn niet zonder meer te scheiden.

W.G. Werner

Paul Lucardie, **Nederland stromenland. Een geschiedenis van de politieke stromingen**, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992.

Nederland stromenland is, zo schrijft Lucardie in zijn Inleiding, vooral bedoeld voor onderwijsdoeleinden – cursussen maatschappijleer en geschiedenis op HBO-niveau, inleidende vakken politieke geschiedenis op WO-niveau – en voor mensen met algemene politieke belangstelling. Een eerdere druk verscheen in 1984 bij de Stichting Burger-schapskunde in Leiden.

Het oordeel over het boek hangt vooral af van de eisen die men aan het maatschappijleer- en geschiedenisonderwijs op HBO-niveau of elementair WO-niveau zou wensen te stellen. Men zou kunnen kiezen voor een analytische aanpak, de politieke stromingen systematisch plaatsen in de permanente strijd om een 'rechtvaardige' samenleving en om de rol van de overheid, de individuele burgers en organisaties van burgers daarin. Het gaat er dan vooral om, de verschillende stellingnamen in die strijd te verklaren, enerzijds aan de hand van de maatschappelijke ontwikkeling, anderzijds aan de hand van de definities van die ontwikkeling door de representanten van de verschillende stromingen.

Een andere optie is, het heden te verhelderen aan de hand van wat voorafging. Men neemt dan de stromingen zoals die zich heden ten dage aan ons voordoen als uitgangspunt en vraagt naar hun oorsprong. In feite is dit een uiterst moeilijk opgave. Het is veel gemakkelijker, van Marx naar de PvdA en van Kuiper en Schaepman naar het CDA te redeneren dan andersom.

Dit is dan ook wat Lucardie doet. Hij behandelt in het eerste hoofdstuk van zijn boek de negentiende eeuw, waarin de belangrijkste stromingen zich uitkristalliseerden. In het tweede hoofdstuk wordt dan het verzuilingsproces geschetst, zoals zich dat in Nederland tussen 1918 tot in de jaren zestig voerde. Het derde hoofdstuk biedt vervolgens een overzicht van de afgelopen twintig jaar en in het vierde hoofdstuk worden de lijnen