



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Boekbespreking van: Pluralism, Justice, and Equality

Trappenburg, M.J.

Citation

Trappenburg, M. J. (1996). Boekbespreking van: Pluralism, Justice, and Equality. *Acta Politica*, 31: 1996(1), 90-94. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3450381>

Version: Publisher's Version
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3450381>

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

niveau van politieke kennis vast te stellen in een relatief homogene groep docenten, is deze manier waarschijnlijk een juiste. Het is immers belangrijk dat mogelijke verschillen tussen docenten worden gevonden. Om uitspraken te doen over het absolute niveau van politieke kennis is een dergelijke gedetailleerde vraagstelling misschien minder geschikt. Dat docenten tijdens een telefonische enquête niet direct weten wie de president van Argentinië is of wie de voorzitter is van de Raad van State, zou niet onmiddellijk hoeven te leiden tot de conclusie dat docenten 'beneden de streep' (p. 316) hebben geantwoord.

Met name in het laatste hoofdstuk wijt Vis het 'lage' politieke-kennisniveau van de docenten politieke vorming en de verschillen tussen docenten van geschiedenis en staatsinrichting en docenten maatschappijleer voor een belangrijk deel aan de opleiding van de docenten. Politieke besluitvorming blijkt in deze opleiding nauwelijks aan de orde te komen. Gecombineerd met het feit dat slechts weinig docenten een studie politicologie hebben gevolgd, zou dit het lage kennisniveau van de docenten kunnen verklaren. Vis eindigt zijn proefschrift dan ook met de aanbeveling dat bepaalde eisen moeten worden gesteld aan de vakstudie van toekomstige leraren en dat de toelatingseisen tot de universitaire lerarenopleiding moeten worden aangepast. Deze aanbeveling is begrijpelijk en zinvol. Het wekt echter enig verbazing dat Vis – die al jaren vakdidacticus is bij de universitaire lerarenopleiding maatschappijleer in Groningen – geen aanbevelingen doet over hoe de lerarenopleiding te verbeteren valt.

Na lezing van het proefschrift is de algemene conclusie dat dit proefschrift interessante kennis oplevert over een onderzoeksterrein dat binnen de empirische politicologie nauwelijks aandacht krijgt, maar dat zeker wél verdient. Onderzoek naar politieke vorming (en politieke kennis) heeft tot nu toe nauwelijks plaatsgevonden in Nederland en alleen al daarom verdient het proefschrift van Vis waardering.

K. Wittebrood

D. Miller & M. Walzer (eds.), **Pluralism, Justice, and Equality**. Oxford University Press, Oxford 1995.

Michael Walzer's *Spheres of Justice* (1983) was not an instantaneous hit. Reviewers disliked Walzer's radical particularism, they loathed his anti-universalistic, anti-Rawlsian approach and went to great lengths to show that Walzer's spherical approach to distributive justice was doomed from the start. A decade later the tide seems to have changed. The erstwhile critics (e.g. Brian Barry) have not renounced their former point of view, but a growing number of political theorists seem to have taken sides with Walzer. They try to repair the unmistakable flaws in *Spheres of Justice* (notably a lack of theoretical rigor) so as to be able to save its basic principles. This reappraisal may be due to the growing interest in 'civil society' both as an empirical phenomenon and as a theoretical concept (Walzer wrote a few beautiful articles on civil so-

ciety); it may also have something to do with the toning down of the liberal-communitarian debate. And, of course, it could just be that *Spheres of Justice* was a very good book to begin with and thus bound to be recognized as such, sooner or later.

Walzer's theory of justice can be summarized in four statements:

1. Justice is *particularistic*. It is not some metaphysical entity, a Platonic idea out there; it is to be found in the shared understandings of citizens in a political community.
2. Justice is *local*. There is no such thing as a universalistic theory of justice that could be embraced by every nation on earth. Each and every political community sets its own standards.
3. In a western liberal society justice consists in *separating societal spheres*. There are a lot of social goods to be distributed in a complex society such as ours: social benefits, housing, food, jobs, medals, citizenship, legal aid, medical care. Our shared understandings teach us that there are several distributing mechanisms: distribution according to need, according to desert and free exchange. Different social goods are to be located in different social spheres and require different distributing mechanisms. Justice is about keeping spheres apart.
4. If a society manages to keep its spheres of justice apart, such a society embodies an ideal called *complex equality*. Individual citizens may lose in one sphere (say, at the labor market), but that does not affect their chances in other spheres; they can still get housing, medical care and education for their children, and they may still run for public office.

The first three essays in *Pluralism, Justice, and Equality* deal with statements 1 and 2; the remainder of the book (chapters 4-11) with statements 3 and 4. Both William Rustin (ch. 1) and Brian Barry (ch. 3) argue that holding people to principles they claim to believe already, is a rather conservative strategy for a political theorist. Of course, people have to understand what the philosopher is talking about, but that does not mean that the latter has to refer to ideals or conceptions of justice that they cherish. In Barry's words: 'Political philosophers should say what they think is right, whether what they have to say is popular or unpopular. Perhaps they will with luck eventually extend the limits of what is politically thinkable. But even this is not likely to be achieved if we start by flattering our audience and telling them that if enough of them believe the same thing it makes no sense to say that they are all wrong.' (p. 80) I think one may fairly say that Walzer has countered this kind of critique in his two books on social criticism: *Interpretation and Social Criticism* (1987) and *The Company of Critics* (1988). People who have read these treatises and still fail to acknowledge that holding your fellow citizens to principles that you share with them may be a very good way to accomplish social change (possibly even better than taking recourse to constructions such as divine inspiration, natural law or a Rawlsian original position) will never be convinced.

Much more interesting is another remark of Rustin's. In his opinion Walzer's idea that justice lies hidden in the shared understandings of citizens is not simply wrong; it seems especially wrong in America, Walzer's homeland and by his own theory, the society he ought to criticize from within. Many Americans would argue that justice precedes the existence of shared understandings and moral communities. The idea

that it is really the other way round is very European: 'The idea that distributions should be regulated on normative grounds, by reference to different communities of value, is denied by individualists, who assert that entitlements and claims exist *prior* to their sanction by a political community ("This property, these possessions, these freedoms are *mine* and no one else has any claim on them"). Community, in this frame of reference, comes *post facto*, as a way of clubbing together to protect individual rights, not as the source and justification of those rights. (...) First the pioneer, then the sheriff, not, as in Europe, first the king's law, then the citizen.' (p. 43) Walzer, as Joseph Carens argues in chapter 2, hardly ever refers to shared understandings which are supposedly typically American. Whenever he talks about 'we' in 'our political community', his 'we' seems much broader than the United States. It seems to comprise western civilization as a whole. Walzer's plea for an American National Health Service sounds very convincing in Europe, because all European countries have a national health service in one way or another. American shared understandings on the other hand, as far as they are typically American, would not allow for a similar plea. Americans believe that their health care system thrives on competition and legal control. When Walzer comments on the way the Germans treat their immigrant Turkish guest workers (something which, in view of his own theory, he should not be doing in the first place), he does not refer to German understandings with regard to the bond between blood and territory. In short, Walzer's so called local criticism is not as local as it seems. Carens argues that there is in fact a body of knowledge concerning justice that is shared by a community much larger than any nation state. A political community that would not live up to the standards of this wider body of knowledge could never be a just society. After a long period of silent admiration for Carens' very intelligent essay, I think I disagree with him. Disputes about justice, in my experience, are very local most of the time. I do not know the proper way for the Swedes to reform their welfare state; I do not know how the Germans ought to shape their asylum policy, much less how the Japanese are to shape theirs. One does not refer to a broader body of moral knowledge the way Carens imagines. Reforming the Dutch welfare state may be a necessity forced upon us by economic developments in the world and the European Union, but as far as we try to abide by principles of justice we refer to local principles, since these are the only ones we have. (Well, not quite. There are of course supposedly universal human rights. But these are of no great help in reconsidering our welfare state. Human rights are part of what Walzer calls a 'thin morality', which you can sometimes see shining through the layers of thick morality, notably in times of great calamities, when the thick morality no longer seems to be working. In these times (Ruanda, Bosnia) one can sympathize with people in other political communities; but as soon as life turns back to normal, those people will have to build or rebuild their own political communities in ways that they will recognize as just. We cannot offer much help there.)

The more interesting questions concerning statements 3 and 4 in the remainder of the book are partly theoretical, partly empirical. Jon Elster argues that ordinary people do not want complex equality; ordinary people adhere to something called 'truncated utilitarianism'. They want to maximize total welfare provided there is a decent

minimum for everyone. According to Elster, complex equality (medical care according to medical need; diplomas according to desert; divine grace according to ecclesiastical criteria) is a distributive theory that only professionals (doctors, teachers, priests) will applaud. It would be very interesting to see how this hypothesis would stand up in systematic empirical research.

David Miller also discusses the idea that ordinary people do not want complex equality, not because they would prefer truncated utilitarianism, but because they supposedly insist on 'overall status congruence'. Research in Eastern Europe has shown that people cannot get used to high status – low pay jobs or professions. They feel that either the status or the wages ought to be reevaluated. According to Miller this does not necessarily indicate that they abhor complex equality. On the contrary, one could argue that this means that ordinary people insist on payment according to just desert in the sphere of office or on the labor market. They do not accept payment according to arbitrary political criteria (same wages for everyone). Things would be different if people would prefer the rich to be powerful in politics and first in line in the hospital as well, or if they would like the rich to get their diplomas without heaving to earn them.

Adam Swift wonders whether there is not 'a natural tendency towards conversion and equilibration, as if advantage were somehow inherently convertible?' He concludes that there is: money has an innate capacity to break all boundaries. Prostitutes sell love, religious sects sell tickets to eternal life, gangsters sell security, forbidden goods can almost always be bought on a black market. A society that wants to set up and guard separate spheres of justice in spite of this 'natural tendency toward conversion' has to realize that this will entail permanent state vigilance and it has to be willing to pay that prize.

Richard Arneson argues that our psychological make up is such that we hate inequality as such and would prefer to have simple equality instead. The message in *Spheres of Justice* is that we can put up with quite a lot of inequality as long as it does not spread across different societal spheres. We do not dislike rich people (or: we do not deem mere richness unjust) we detest dominance; we cannot put up with rich people bossing us, pulling ranks they do not have and getting favors that they do not deserve. If fear of dominance is the whole story, Arneson asks, then how is it that we feel so hurt by huge international inequalities? After all, there is no direct dominance involved here. Walzer tackles this point in his response. He argues that, were international equality the result of an unequal distribution of floods and earthquakes, it would not bother us indeed. The problem is, of course, that there is a whole lot of dominance involved in international relations. Had there never been imperialism, racism, colonialism, we would not see international aid in terms of justice at all.

And apart from all these fascinating questions the reader will find in *Pluralism, Justice, and Equality*: an interesting theoretical proposal by Miller on status equality, a nice elaboration on Walzer's list of blocked exchanges (all the things money cannot buy) by Judith Andre, an essay on the relationship between complex and feminist equality by Susan Moller Okin, a chapter by Amy Gutmann who maintains that complex equality is not complex enough by half, and a bizarre and unconvincing essay in the

honor of money by Jeremy Waldron who among other things argues that the only thing wrong with bribing judges is that this might lead to wrong decisions in the court room.

I have read this book with great pleasure.

M.J. Trappenburg

Meindert Fennema, **De moderne democratie: Geschiedenis van een politieke theorie**. Het Spinhuis, Amsterdam 1995.

De moderne democratie is een helder gecomponeerd, veelomvattend en toch beknopt leerboek dat een overzicht biedt van de ontwikkeling van democratietheorieën van de achttiende eeuw tot en met de Tweede Wereldoorlog. Het bevat bovendien een epiloog, waarin de actualiteit van democratietheorieën geïllustreerd wordt aan de hand van de opvattingen van Provo en van de 'Schumpeteriaan' Ed van Thijn.

In oorsprong was dit boek een syllabus ten behoeve van het onderwijs in de geschiedenis van de politieke theorie, waarin klassieke tekstfragmenten gebundeld waren en de auteur verbindende passages schreef. In de loop der tijd groeiden de kanttekeningen uit tot de hoofdtekst en werden de fragmenten van de klassieke teksten het illustratiemateriaal. Inmiddels ligt er dan dit kloeki tekstboek, waarmee Fennema zijn studenten een groot plezier heeft gedaan en dat ook voor de meer geïnformeerde lezer boeiende en soms controversiële gezichtspunten bevat.

Een van de sterke kanten van het boek betreft de voornamelijk historische in plaats van thematische invalshoek. Dat ligt wellicht voor de hand voor een boek dat een inleiding in de [geschiedenis] van de democratietheorie wil zijn, maar soms verdient zelfs het voor de hand liggende toelichting. Het uitgangspunt van het boek is namelijk dat het verloop van het denken over democratie dient te worden gekoppeld aan revolutionaire ontwikkelingen. Revoluties staan centraal zowel bij de vorming van democratietheorieën als bij de verwoording van de kritiek op het democratisch gedachtengoed. Deze historische contextualisering, zo probeert Fennema te laten zien, is onontbeerlijk voor een goed begrip van het verloop van het politiek-filosofisch debat over democratie.

Drie democratische revoluties aan het einde van de achttiende eeuw vormen het beginpunt van Fennema's exposé (hoofdstuk 2): de Amerikaanse revolutie als kristallisatiepunt van het liberale vrijheidsideaal, het recht op nationale onafhankelijkheid en de staatkundige als ook democratische theorie van de 'checks and balances'; de Franse revolutie met haar pretentie van universalisme en nadruk op politieke gelijkheid (rechten van de mens); en de Haïtiaanse revolutie (1791-1804), die volgens Fennema het gemankeerde universalisme van de Franse revolutie een stap verder voerde door raciale gelijkheid als grondrecht toe te voegen.

Het benadrukken van het belang van de Haïtiaanse revolutie voor de ontwikkeling van de politieke theorie verradt een originele benaderingswijze, maar is – zoals

Fennema terdege beseft – niet onomstreden. De betekenis voor de democratietheorie van de revolutie van Haïti, die begon als een opstand van slaven maar steeds meer in het teken kwam te staan van de universele eisen van de Franse revolutie, is door historici onderschat, een nalatigheid die Fennema wenst te corrigeren.

Op basis van welke argumenten wordt de noodzaak tot een dergelijke revisie nu onderbouwd? Deze vraag is relevant, zeker als men bedenkt dat de Haïtiaanse revolutie niet tot een democratische regeringsvorm leidde en haar effect op de democratietheorie niet evident is. Volgens Fennema was de Haïtiaanse revolutie de eerste die het universalisme van de democratische beweging kenschetste. De slavenopstand en zijn vervolg demonstreerde het volle revolutionaire potentieel van het democratisch idee omdat zij tot uitdrukking bracht dat democratie en raciale ongelijkheid onverenigbaar zijn. 'De afschaffing van de slavernij was daarom een onvermijdelijke uitkomst van de overwinning van de democratische ideologie. In de strijd voor emancipatie zou gedurende de gehele 19e eeuw de Haïtiaanse Revolutie een referentiekader blijven voor zwart en blank in Amerika' (p. 68).

Fennema laat zien dat de drie revoluties aan het einde van de achttiende eeuw 'het moderne democratische vocabulaire' vestigden, dat bestaat uit de vanzelfsprekendheid van individuele vrijheid, de koppeling van soevereiniteit en nationale zelfstandigheid, de notie van democratie als goede regeringsvorm, het vertrouwen in de wetenschap als motor van de vooruitgang, en het geloof in de staat als regisseur van maatschappelijke en politieke ontplooiing.

Het derde hoofdstuk behandelt de reactie op de Franse revolutie en biedt een helder overzicht van de denkbeelden van Burke, Saint-Simon, Hegel en De Tocqueville. Deze denkers tekenden protest aan tegen onderdelen van de democratische revoluties en wezen onder meer op de onmogelijkheid en gevaren van gelijkheid, het belang van traditie, het probleem van organisatie en op de problematische politiek-filosofische onderbouwing van het principe van volkssoevereiniteit. Opvallend is dat Fennema hier sterk de nadruk legt op het eurocentrisme en racisme van politieke denkers. Zo stelt hij dat Saint-Simon de grondlegger is van het wetenschappelijk racisme en dat Hegels geschiedtheorie racistisch is (p. 103). Een uitzondering maakt hij voor De Tocqueville die voorstander was van de afschaffing van de slavernij in de Verenigde Staten, maar overigens pessimistisch was over de verhouding tussen zwart en blank.

Het vierde hoofdstuk is gewijd aan de ontwikkeling van het Engelse liberalisme in de negentiende eeuw aan de hand van de denkbeelden van James en John Stuart Mill. Het Engelse liberalisme verving de juridisch-normatieve grondslag van het democratisch denken geleidelijk door een empirisch-analytisch uitgangspunt en benadrukte de cruciale rol van de democratische parlementaire controle op regeringsmacht. Voorts introduceerde met name John Stuart Mill het idee dat een – op participatie stoelende – representatieve democratische regeringsvorm de beste garantie bood voor maatschappelijke vooruitgang en stelde hij dat democratie niet slechts een instrument is ter voorkoming van machtsmisbruik, maar vooral beschouwd moet worden als een doel op zich, waar zowel de samenleving als de individuele burgers beter van worden. Het Engelse liberalisme van de vroege negentiende eeuw verde-