

Scriptie

Olivier Schroder

3212521

Ideologie; Historisch-cultureel kader of dogma?

“One can say that what the priest is to religion, the intellectual is to ideology”- Daniel Bell.

Inhoudsopgave

1. Introductie

1.1 Algemene introductie

1.2 Hypothese en doelstelling

1.3 Toelichting op mondiale rechtvaardigheid bij Rawls en Pogge

1.4 Methode

1.5 Werkwijze

2. Hoe ideologie kritisch werd

2.1 De Franse Revolutie; ideeën en de politieke vorming van de maatschappij

2.2 Ideologie als kritisch begrip: Analyse van politieke ideeën als kritisch gereedschap

2.3 Michael Freeden: Ideologie uit het strijdperk om politieke taal

2.4 De greep van culturele en logische grenzen op politieke theorie door middel van ideologie.

2.5 Belangrijke elementen van de ideologische structuur.

3. John Rawls en Thomas Pogge over mondiale rechtvaardigheid.

3.1 Introductie

3.2 Vier fundamentele culturele aannames en hun concepten bij Rawls.

3.3 Sstaat, kosmopolitisme en het individu bij Rawls

3.3.1 Introductie

3.3.2 Staat

3.3.3 Het individu

3.3.4 Kosmopolitisme The 'Law of peoples' en 'the duty of assistance'

3.4 Structuur van de belangrijke concepten bij Rawls.

3.5 Thomas Pogge en de vier sleutel-begrippen van mondiale rechtvaardigheid

3.5.1 Thomas Pogge negatieve plichten

3.5.2 Mensenrechten bij Pogge

3.5.3 Pogge tegen de staatkundige

3.5.4 Pogge en institutioneel kosmopolitisme.

3.6 De ideologie van Pogge.

4.1 Conclusie Pogge Rawls

4.2 Slotconclusie Ideologie

Deze scriptie gaat over de rol die ideologie inneemt om politieke theorie te verklaren vanuit een cultureel-historisch perspectief. Het is de bedoeling dat deze scriptie aannemelijk maakt dat ideologie de impliciete aannames over de politieke wereld in politieke theorieën blootlegt en dat zij laat zien hoe deze aannames doorwerken op de concepten in deze 'ideologie'. Ideologieleer is een analyse die een combinatie van systematische en cultureel-historische aspecten gebruikt. Zij legt daarmee zowel impliciete aannames als de functie van deze aannames binnenin de politiek bloot.

1. Introductie

1.1 Algemene introductie


In deze scriptie zal het ideologische kader waarin een politiek-theoretische discussie tussen twee filosofen plaatsvindt centraal staan met als doel te laten zien dat ideologie bepaalde blinde vlekken blootlegt die voortkomen uit (inter)subjectieve cultureel-historische perspectieven. Ideologie is een breed concept dat in de 18e eeuw voor het eerst werd bedacht in de nasleep van de Franse [Re](#)volutie door de Fransman Antoine de Tracy. Het was aanvankelijk bedoeld als wetenschap van de ideeën, opgevat als een vakgebied dat verwant is aan de moderne psychologie en filosofische antropologie, maar heeft sindsdien een gedaantewisseling ondergaan waardoor het een kritisch concept geworden is om politiek perspectief te analyseren.

Al in de 19e eeuw is 'de wetenschap van de ideeën' nieuw leven ingeblazen door Karl Marx, die het gebruikte om de gemeenschappelijke politieke ideeën van de verschillende historische heersende klassen te analyseren en te bekritisieren. Het is hierdoor een concept geworden met een emancipatoire lading omdat ideologie volgens Marx leidt tot een 'vals geweten', een geweten dat onder valse idealistische voorwendselen wordt gevormd.

Ideologieer wordt in deze scriptie benaderd als emancipat~~to~~oir en analytisch gereedschap. De ideologieer wordt gebruikt om het debat over mondiale rechtvaardigheid te analyseren. Dit levert een analyse op die niet alleen de functies van politieke concepten duidt en tegen cultureel-historische achtergronden plaatst; maar die ook de onbenoemde aannames die ten grondslag liggen aan deze politieke concepten duidt.

Deze scriptie zal gebruik maken van de theorie van Michael Freedon; ideologie als een netwerk van elkaar ondersteunende en definiërende politieke concepten binnen een cultuur-historische achtergrond. Deze scriptie wil laten zien dat belangrijke overwegingen in Pogge²'s kritiek op Rawls die het politieke perspectief waarin hij schrijft overstijgen niet naar boven komen en dat de meer fundamentele problemen over het waarom van de rol van mensenrechten, kosmopolitisme en soevereiniteit niet expliciet opgelost worden.

1.2 Hypothese en Doelstelling

De hypothese is dat in een politiek debat, in deze scriptie het debat over mondiale rechtvaardigheid, bepaalde aannames worden gedaan die niet beargumenteerd worden. Mijn doelstelling is te laten zien dat deze aannames er voor zorgen dat deze politieke theorieën daarom bepaalde problemen niet benoemen of oplossen. Hierdoor ontstaat een verschil tussen interne ideologische kritiek, binnenin dezelfde cultuur-historische context en externe, kritiek vanuit een meer 'exotische'  cultuur-historische context. Dat wil zeggen een context die binnen een heel erg verschillend kader creëert.

1.3 Toelichting op mondiale rechtvaardigheid bij John Rawls en Thomas Pogge

Om op zoek te gaan naar een debat dat het belang van ideologie kan onderstrepen, moet men op zoek gaan naar een debat waarbij men gedwongen wordt zijn cultureel-historisch geïnformeerde leefwereld expliciet te maken. In deze scriptie is gekozen voor twee prominente schrijvers in het debat rond mondiale rechtvaardigheid, omdat men bij dit thema expliciet moet maken wat de rol is van de burger, de staat en haar verantwoordelijkheden. De schaal van zo'n wereld-omvattende onderneming dwingt een filosoof de wereld zoals die hij hem voorkomt te beschrijven, het punt van ideologie is dat de wereld ons ieder door een cultuur-historische lens toekomt. Waardoor er verschil ontstaat tussen kritiek die ons toekomt van binnenuit een perspectief en kritiek die van een extern perspectief afkomstig is. Men zal kunnen zien dat zelfs binnenin vergelijkbare perspectieven; twee liberalen, een voor elkaar externe visie op de mens en de staat het debat evenveel vormt als de interne kritiek¹ over de betekenisinhoud van politieke termen.



1.4 Werkwijze

Deze scriptie zal eerst een samenvatting over het ontstaan en de ontwikkeling van het begrip ideologie geven waaruit naar voren komt wat een ideologisch perspectief is en hoe dit ideologisch perspectief ons helpt een kritische analyse te geven. Dit laat zien dat het een op zekere hoogte onbewust kader is, dat voortkomt uit onze cultuur-historische omstandigheden; de zogenaamde culturele grenzen in plaats van de logische grenzen van wat wij als politieke argumenten aanvaren. Hierdoor wordt een verschil gemaakt tussen een soort psychologisch mechanisme dat men instinctief heeft door een wisselwerking met onze sociale context (onze culturele grenzen bij Freedon) en onze analytische moraal (de analytische betekenisinhoud van concepten geïsoleerd van culturele context). Ideologie stelt ons daarom in staat zowel de logische als de semantische samenhang van een theorie tegen de achtergrond

¹ Het verschil tussen interne en externe kritiek is het verschil tussen een kritiek binnen een gelijk conceptueel kader en kritiek vanuit een ander conceptueel kader. Een kader dat op een dusdanige manier verschilt van het kader waarin de theorie waarop de kritiek is gericht is geformuleerd dat er geen uitwisseling kan ontstaan zonder de conceptuele kaders drastisch te veranderen zodat ze in overeenstemming kunnen komen.

van culturele aannames te plaatsen. Deze culturele aannames zijn fundamenteeler en werken door op de logische samenhang van de concepten die wij in onze theorie gebruiken.

Hiervoor zal de samenhang tussen concepten zoals rechtvaardigheid, vrijheid etc. en de cultureel-historische context van de politieke argumentatie benoemt worden om erachter te komen welke concepten het meest steunen op aannames die voortkomen uit de sociaal-historische context.

1.5 Methode

Om in staat te zijn de ideologieën van beide denkers te benoemen, is het belangrijk dat deze scriptie iets zegt over de methode die hiervoor gebruikt wordt. Deze scriptie gebruikt verschillende gereedschappen op verschillende lagen van de tekst die zo veel mogelijk de subjectieve beleving van de concepten ongedaan maken.

Aan de oppervlakte van politieke theorie datgene, dat Freedom de, meer concrete, 'rand-concepten' noemt, zal de ideologische lading van concepten blootgelegd worden door ze te contrasteren met exotische ideologieën die een heel ander scala aan toelaatbare rand-concepten hebben. Bijvoorbeeld heeft het fascisme rand-concepten die de liberale conceptie van vrijheid bagatelliseert of men kan kijken naar de Marxistische traditie als het gaat om de meer economische rand-concepten van liberalisme. De lezer zal er voor open moeten staan dat aannames over menselijke waardigheid uit het liberalisme, ondanks dat ze deel uitmaken van hun eigen politiek perspectief, meer context gebonden zijn dan ze in eerste instantie kunnen aanvoelen.

Voor de meer fundamentele theoretische concepten en hun onderlinge doorlatendheid zal naast het ideologisch contrast ook formele methodes gebruikt worden; we kijken welke termen vaak voorkomen

in het register of aan welke termen veel aandacht ~~aan~~ besteed wordt door de auteur en deze concepten analyseren tegen een cultuur-historische achtergrond.

Bij beide auteurs zal ~~te rade gaan voor~~ik een aantal voor het debat belangrijke conceptuele vragen stellen, namelijk: wat is de rol van de staat als entiteit? Wat is de rol van het individu in internationale vraagstukken? Wat is de rol van kosmopolitisme? Tot slot zal er in de teksten zelf opzoek gegaan worden naar opmerkingen en observaties die het subjectieve perspectief van de auteur op de status quo waarin hij schrijft onthult.

Op zoek in de teksten naar oppervlakkige observaties over de geschiedenis of maatschappij.	Hieruit is een cultureel-historische achtergrond af te leiden.
In het termen register zoeken naar de sleutelconcepten van de theorie; b.v. <u>r</u> edelijkheid bij Rawls, mensenrechten bij Pogge.	Onderzoeken op welke manier deze in verband staan met de culturele-achtergrond van de theorie.
Laten zien dat deze kernconcepten in een ander wereldbeeld geen sleutelrol spelen.	Door middel van een contrast met een andere ideologie externe kritiek en onbeantwoorde problemen bespreken.
Drie concepten: <u>M</u> ens, staat en kosmopolitisme voor Pogge en Rawls bespre <u>m</u> en.	Dit in verband met de bovengenoemde aannames brengen zodat duidelijk wordt hoe zij <u>e</u> rop steunen en daarom gevoelig zijn voor externe kritiek.

2. Hoe ideologie kritisch werd

2.1 De Franse Revolutie; ideeën en de politieke vorming van de maatschappij

Omdat deze scriptie probeert te overtuigen van de analytische potentie van ideologie is het nuttig stil te staan bij de ontwikkeling van dit vakgebied en wat de conceptie van Freedom is waarvan deze scriptie gebruik maakt.

Ideologie werd voor het eerst bedacht in de nasleep van de Franse [Re](#)volutie als een nieuwe wetenschap van de ideeën door Antoine Destutt de Tracy (1754-1836). De Tracy was niet de eerste die wetenschappelijk nadacht over ideeën. Bijzonder was bij ideologie in de 18e eeuw dat het werd gezien als een paradigma om de basis van sociale en politieke ideeën en de manier waarop ideeën doorwerken in de maatschappij te analyseren en in het geval de Tracy te herijken op een positivistische wijze².

2.2 *Marx: Analyse van politieke ideeën als kritisch gereedschap*

Een halve eeuw later (1846) gebruikent Karl Marx en Friederich Engels in hun werk *Die Deutsche Ideologie* de positivistische wortels van de term ideologie om een maatschappijkritisch concept te duiden dat kritisch is op de morele theorieën van de Duitse idealisten. Volgens Marx en Engels heerste er in het idealisme van hun tijd een foutieve aanname dat het denken een onafhankelijk bestaan heeft van de materiële wereld. De nadruk op het onafhankelijk bestaan van het idealistische element van de persoon in deze hedendaagse filosofie zorgde ervoor dat idealisme tegen zinnen vocht in plaats van de ethiek in een materialistisch kader te plaatsen. Idealisme weergaf, aldus Marx en Engels, de wereld op zijn kop zoals een 'camera obscura' dat doet.

Wat Marx en Engels ideologieën noemen, zijn gedachten-systemen die per definitie metafysisch zijn in de zin dat zij buiten de materiële wereld staan en ideeën of andere metafysische entiteiten, zoals bijvoorbeeld de wil van God tot het fundament van de politieke orde maken. Het Duitse idealisme is volgens hen in die zin ook een ideologie. Marx en Engels erkennen dat ideeën en argumenten overtuigingskracht op ons hebben die ons perspectief op onze materiële omstandigheden vertekentent- maar noemen deze vertekening een 'vals geweten'. De ethiek die uit een ideologisch perspectief voortvloeit is namelijk niet gebaseerd op de materiële omstandigheden waardoor er hoe dan ook een

²Ideologie zou de morele gezondheid van de Franse maatschappij op peil houden zoals de katholieke kerk dit voor de revolutie deed als een wetenschappelijke onderbouwing van normatieve ethiek en politieke filosofie.

geweten uit voortvloeit dat niet gegrond is in materiële feiten.

De reden waarom dit een kritisch concept is, is omdat ideologie als het ware een lens over de wereld is die haar anders doet voorkomen dan zij is. Marx en Engels noemen dit de sublimatie (overgang van vaste vorm naar gas zonder door de vloeibare fase te gaan) van de materiële wereld. Ideologie kent volgens Marx en Engels vele vormen (geloof, metafysica, etc.) en is niet iets dat per definitie aan het kapitalisme of idealisme verbonden is. Ideologie is de rechtvaardiging van een heersende klasse binnenin een bepaald historisch systeem van haar machtspositie door middel van ideeën. Sublimatie is het gevolg van deze ideologie en gebeurt onbewust voor iedereen die in deze maatschappij ingebed zit, ook voor leden van de overheerste klasse.

2.3 Michael Freeden: Ideologie uit de strijd om politieke taal

Een ideologie schept volgens Freeden, zoals de lezer ook bij Marx gezien heeft, een politiek conceptueel kader waar vanuit men de politieke wereld kan begrijpen. Een ideologie geeft inhoud aan concepten, zoals vrijheid, democratie, autoriteit, gelijkheid etc. maar de manier waarop zij dat doet is niet voldoende verklaard door alleen te claimen dat er zoiets bestaat als op cultureel-sociale redenen gegronde aannames. Men moet inzien op wat voor een manier deze aannames het politieke perspectief daadwerkelijk isoleren tegen kritische analyse en vormen zonder ons te mengen in een tweehonderd jaar durend debat tussen klassiek Duits-idealisme en historisch e-materialisme à la Marx.

De manier waarop ideologie politiek denken stuurt, is de manier waarop zij inhoud geeft aan politieke concepten die zelden tot nooit een universeel gedeelde definitie of prioriteit hebben. In het academisch debat worden de verschillende uitwerkingen en nuances blootgelegd bij het gebruik van concepten zoals 'vrijheid', 'rechtvaardigheid', 'democratie', 'rechten' etc. In deze zin zijn politieke concepten

intrinsiek aanvechtbaar: men heeft een relatief grote bewegingsruimte binnen de betekenis-inhoud van politieke concepten. Men gebruikt deze politieke taal daarom niet in de breedst mogelijke betekenis-inhoud, bijvoorbeeld als men 'vrijheid' eist, heeft men een bepaalde contextuele betekenis-inhoud voor ogen die bepaalt of het om 'vrijheid om' of 'vrijheid van' gaat en men heeft een gedeeld kader dat inhoud geeft aan het uitoefenen van vrijheid dat het mogelijk maakt deze eis reëel te maken. Om inhoud te geven aan een concept moet men de brede betekenis-inhoud van een concept vernauwen door het te interpreteren aan de hand van andere politieke concepten. Ideologie is een een omvattende structurele ordening die een nauwere betekenis-inhoud geeft aan elkaar in hun betekenis-inhoud ondersteunende politieke concepten tegen een intersubjectieve achtergrond die bepaalt wat de grenzen zijn van effectieve politieke taal. (van Freeden 2003)

2.4 De greep van culturele en logische grenzen op politieke theorie door middel van ideologie.

Er zijn zowel logische en culturele grenzen aan wat politieke taal kan uitdrukken. Een ideologie is dat gedeelte van ons perspectief dat de betekenis-inhoud van politieke taal smaller maakt binnen deze grenzen. Een van de grote verschillen tussen politieke taal in theorie en praktijk is dat in de theorie deze wederzijdse definitie van de concepten die een rol spelen veel uitvoeriger getoetst wordt op haar logische samenhang, dan bij politieke taal die op beleid is gericht het geval is. Dit komt omdat politieke taal in de praktijk is gericht op de creatie van draagvlak in een complexe maatschappij, terwijl in het academische debat het accent ligt op een logisch consistente verantwoording van een politieke theorie. De vraag rijst wat de rol van de culturele consistentie van politieke taal is in het academische debat.

De cultuur van een bepaalde maatschappij refereert volgens Freeden aan haar symbolische en materiële goederen. Dit slaat op het ontwikkelingsniveau van de maatschappij in cultureel,

wetenschappelijke en materiële omstandigheden³. Michael Freeden illustreert dit met een vijftal voorbeelden om armoede in een maatschappij op te lossen die in meer of mindere mate aanlopen tegen de culturele grens van de moderne westerse mens. Men zou de armen kunnen executeren, men zou de armen kunnen deporteren, men kan de term armoede herdefiniëren zodat niemand daaronder valt, men zou armoede de kop in kunnen drukken door een centraal georganiseerde distributie in te stellen, waar eenieder naar vermogen aan bijdraagt en van neemt of men kan van de meest vermogende enkele goederen naar de minst bedeelde overbrengen.

De eerste twee zijn voor ons onbespreekbaar op culturele gronden, omdat ze lijnrecht tegenover onze globale conceptie van 'rechten van de mens' staan. De derde zou een enorme belasting zijn op ons alledaagse gebruik van de term armoede en bovendien niks veranderen aan het feit dat men het fenomeen armoede op culturele grond afkeurt. De vierde zou een revolutie in ons denken over eigendom veronderstellen die erg onwaarschijnlijk is. De vijfde oplossing is degene die enigszins in de algemeen aanvaarde culturele parameters opereert.

Hieruit kan men concluderen dat de manier waarop politieke taal tot stand komt binnenin een ideologie voor een groot deel wordt afgebakend door een culturele begrenzing en niet louter door blinde rationaliteit of logica omdat de bovengenoemde scenario's alle vijf logisch consistent zijn.

2.5 Belangrijke elementen van de ideologische structuur.

Nu de lezer heeft gezien dat een ideologie volgens Freeden een doortastende structurele ordening heeft, die een nauwere betekenis-inhoud geeft aan elkaar in hun betekenisinhoud ondersteunende politieke

³ Vooral de verwachtingen van de inwoners van een maatschappij met betrekking tot hun materiële omstandigheden definieert wat een aanvaardbare politieke theorie is. Weinig mensen in het ontwikkelde westen zouden een economische krimp die hen zou terugwerpen op een 19e eeuwse levensstijl aanvaardbaar vinden.

concepten^{is}, is het nuttig om te kijken of de systematische analyse van Freeden nog meer oplevert dan het onderscheid tussen logische en culturele consistentie van politieke taal.

In politieke theorie kan men concepten alleen begrijpen in het kader van de andere politieke concepten die bij deze ideologie horen. Dit noemt Freeden de 'nabijheid' van concepten tot elkaar. Dit houdt bijvoorbeeld in dat als het concept vrijheid gekoppeld is aan een atomistisch concept van de mens, dat de mens als zelfvoorzienend ziet, dit een heel andere betekenis inhoud heeft dan een in een ideologie waar vrijheid naast een conceptie van de mens als sociaal dier centraal staat. Het eerste geval zal een theorie hebben die de privé-aangelegenheden van het individu een essentiële plaats geven terwijl in het tweede geval het bredere maatschappelijke leven prioriteit heeft.

Binnen deze structuur is er ook nog het verschil tussen concepten die tot de kern van de ideologie horen en concepten die tot de rand horen. Deze kern-concepten definiëren wat de kern-waardenⁿ zijn van een bepaalde ideologie en de naast gelegen concepten zorgen ervoor dat deze kern uitgewerkt wordt en dat de betekenis-inhoud van deze concepten toegespitst wordt. Tot slot zijn er nog randconcepten die uiteindelijk de brug slaan naar steeds meer concrete punten. Zo zou voor liberalisme een kernconcept 'vrijheid' kunnen zijn, een naast gelegen concept 'democratie' zodat vrijheid in de richting van zelfbeschikking komt in plaats van een wat bredere interpretatie en een randconcept 'persvrijheid' zijn.

Deze concepten zijn niet altijd vast omljnd en kunnen elkaar snijden op bepaalde puntenⁿ, zodat er een conceptuele cluster ontstaat binnenin een concept, de zogenaamde doorlaatbaarheid van een politiek concept. Zo bevat een concept als democratie als naast-gelegen concept ook een element van vrijheid en gelijkheid in veel vormen van liberalisme. Hierdoor raken politieke concepten inniger in elkaar verstrengeld en krijgt hun definitie de vorm van een vennⁿ-diagram.

Tot slot is er nog een manier waarop deze concepten vorm geven aan een politiek perspectief en dat is de onderlinge proportie die bepaalde doorlatende cluster van concepten hebben. Een voorbeeld hiervan is de grotere nadruk die een libertariër legt op individuele vrijheid dan een liberaal dat zou doen. Dit gaat dan ten koste van andere typisch liberale concepten zoals gelijkheid, vooruitgang etc. De discrepantie tussen een liberaal en libertariër zal veelal liggen in de naar de mening van een liberaal disproportionele plek die het individu voor een libertariër inneemt in zijn ideologie.

De lezer heeft in dit hoofdstuk gezien dat ideologie een anti-idealistische uitleg van het politiek denken uit de verlichting veranderd in een analytisch gereedschap dat de sociale_-context van politieke -stromingen koppelt aan de samenhang en keuze uit politieke concepten die de politieke taal constitueren. Wat ideologie ons leert dat gewone analyse ons niet leert is concepten te analyseren tegen de cultuur-historische context, datgene dat de culturele consistentie van de auteur bepaalt.

3. John Rawls en Thomas Pogge over mondiale rechtvaardigheid.

“The law of peoples proceeds from the world as we see it”-John Rawls

3.1 Introductie:

De lezer zal in wat volgt zien dat in het debat over mondiale rechtvaardigheid Thomas Pogge en John Rawls beiden belangrijke elementen van hun politieke theorie bouwen op cultureel-historische observaties of aannames. Zij geven daarbij een aanwijzing voor de manier waarop hun politieke-theorie getoetst wordt op de culturele_-coherentie die hierboven werd aangestipt. Deze scriptie gaat niet over de redenen waarom juist deze criteria voor culturele_-coherentie bij een bepaalde auteur ontstaan, of de levensbeschouwelijke implicaties van het relatieve intersubjectieve karakter van deze coherentie. Deze

scriptie helpt ons om de problemen en discussie punten die ideologisch extern worden als zodanig te ontmaskeren zodat de lezer ziet om welke fundamentele verschillen de discussie in mondiale rechtvaardigheid eigenlijk gaat.

3.2 Vier fundamentele culturele aannames en hun concepten bij Rawls.

'The law of peoples' is een realistisch utopie dat wil zeggen dat de 'law of peoples' toegepast is op de internationale gemeenschap zoals die ons gegeven is en wat wij normaal voor mogelijk houden oprekt om tot een realistisch utopische theorie te komen. dit alles lijkt tolerantie een centrale plek in te nemen, immers in de kern is de 'law of peoples' een theorie om stabiliteit tussen liberale democratieën-, 'decent peoples', een slag van volken die langs andere wegen toch komen tot maatschappelijke rechtvaardigheid, en andere type staten die hij kenmerkt⁴. Tolerantie voor 'decent peoples' en het bestaan van 'burdened societies' is de reden voor het idee van 'non-ideal theorie'. Ideale theorie is een utopie waarin alle 'peoples' rechtvaardige liberaal-democratische samenlevingen zijn.

De lezer zal als eerste stilstaan bij enkele historische observaties in The Law of Peoples en welke concepten hier het meest betrekking op hebben, daarna wordt de rol van de staat, burger en kosmopolitisme uitgewerkt.

In het achttiende hoofdstuk 'reconciliation to our social world' van 'The Law of Peoples' vindt men aannames waarop het kader van tolerantie onder andere wordt gebaseerd. Hij noemt dit; *"four basic facts to which I have often referred. These facts can be confirmed by reflecting on history and political experience. They were not discovered by social theory; nor should they be in dispute, as they are*

⁴ 'benevolent absolutism's', 'burdened societies', en meer bedreigende staatsvormen.

virtually truisms.” (J. Rawls, LP, p.124, mijn onderstreping). Deze vier 'feiten' zijn centraal in hoe Rawls de politieke wereld waarin hij leeft definieert, echter in zijn eigen woorden zijn het eenvoudige ideeën die men gemakkelijk ervaart als men reflecteert op de geschiedenis en onze politieke ervaring. Deze feiten zijn interessant omdat ze een beeld geven van de indruk die Rawls heeft van de politieke wereld om hem heen. Deze 'feiten' zijn 1) redelijk pluralisme in een maatschappij, 2) democratische eensgezindheid in diversiteit, 3) openbare rede, en: 4) liberaal democratische vrede.

Dit zijn vier uitspraken die cultuur-historisch fundamenteel zijn en een kwestie van algemeen aanvaarde kennis in Rawls zijn perspectief. De politieke theorie van '*The Law of Peoples*' ontleent voor Rawls dan ook zijn kracht aan dit cultureel-subjectieve perspectief op de geschiedenis omdat de argumentatieve kracht van de tolerantie die zo centraal staat in '*The Law of Peoples*' voortvloeit uit deze feiten voedt.

In het eerste Rawlsiaanse feit, waar tolerantie uit voortvloeit, staat redelijkheid centraal. Rawls zegt dat uit een vrije samenleving een palet aan religieuze en seculiere doctrines voortkomt. Het eerste feit, de redelijkheid van de bevolking, zorgt er volgens Rawls voor dat als zij geconfronteerd worden met een palet aan doctrines, zij tot het inzicht komen dat het in hun eigen belang is, dat zij ook onverenigbare doctrines in gelijke vrijheid naast hen laten bestaan. Dit komt omdat zij in een rechtvaardige staat zichzelf *en* elkaar beschouwen als burgers, met twee morele eigenschappen (zie hieronder). Rawls veronderstelt dat redelijkheid voor een bepaalde kijk op eigenbelang zorgt, die tot stand brengt dat men in een liberale doctrine de tegenstrijdige doctrines accepteert vanwege een impliciete overeenkomst op basis redelijkheid en rationaliteit.

In het tweede Rawlsiaanse feit staat wederom redelijkheid en rationaliteit centraal. Hier veronderstelt Rawls dat het niet per se zo hoeft te zijn dat een politieke eenheid een universeel binnen de bredere

samenleving aanvaarde doctrine nodig heeft. Dit feit steunt voornamelijk op tolerantie. Rawls lijkt te zeggen dat, omdat zijmensen dankzij redelijkheid en rationaliteit tolerantie uitdragen, mensenzij een politieke eenheid kunnen vormen die deze tolerantie uitdraagt. Een maatschappij kan een constitutionele democratie worden waarin democratische processen zorgen voor politieke eenheid ondanks culturele diversiteit. Gegarandeerde democratische deelname door middel van redelijkheid lijkt een praktische verzekering voor een politieke eenheid in een klimaat van culturele diversiteit.

Toch zijn er coherente systemen van het liberalisme die deze inherente pluriformiteit ontkennen, en het is, zoals de lezer straks zal zien, zijn conceptie van menselijke redelijkheid die Rawls ondersteunt in de mogelijkheid van een inherent pluriforme maatschappij. Rawls houdt vol dat in de ideale omstandigheden mensen in staat zijn alleen te argumenteren op basis van redelijkheid en niet op basis van argumenten die voortkomen uit de coherente levensbeschouwing van een persoon.

Het derde Rawlsiaanse feit is dat van openbare redelijkheid: Rawls gaat er vanuit dat de verschillende politieke facties in een functionerende democratie hun beleid niet alleen op doctrinaire wijze moeten verantwoorden om draagvlak te creëren, maar aanspraak doen op; *“a reasonable family of conceptions of right and justice....provide sufficient grounds in public reason”*(J. Rawls, LP, p. 125). Er wordt in dit feit aangenomen dat er sprake is van een zwakke algemene identiteit, gedeeld door iedereen in een samenleving die zijn conceptie van rechtvaardigheid afbakt binnen het redelijke. Redelijkheid is dus een fundamentele eigenschap van een concept van rechtvaardigheid want alles wat in het bereik van de redelijkheid ligt is een rechtvaardig politiek argument.

Het vierde Rawlsiaanse feit benadrukt het belang van vrede en stabiliteit op goede gronden. Slechte gronden zijn vanwege de overmacht van een staat of de relatieve incompetentie van zwakkere landen. Hij voegt hieraan toe dat, voordat een democratisch land geen behoefte meer heeft aan een conflict met

andere democratieën, er aan drie voorwaarden voldaan moet zijn. Die voorwaarden zijn: een definitie van basisrechten, basisvrijheden en basiskansen die in een rangorde passend bij de politiek-culturele aard van de samenleving geordend zijn. De samenleving moet deze voorwaarden zelfstandig kunnen handhaven in het internationale klimaat en hiervoor geldt een principe van wederkerigheid. Dit wil zeggen dat deelnemers aan de 'society of decent peoples' elkaar hun zelfvoorziening in deze basale rechten wederzijds garanderen. Uit deze nadruk op het recht van zelfbeschikking van individuele landen blijkt het belang van politieke eenheid en de vrijheid van deze politieke eenheid. Het is een afspiegeling van de vrijheid van de burger om haar eigen leven vorm te geven. Deze zelfbeschikking wordt veroorzaaktbepaald voor het belang dat Rawls hecht aan de vrijheid van de maatschappij om zijn eigen doelen binnen de grenzen van de redelijkheid te stellen.

Na deze vier feiten gezien te hebben, kan de lezer een beeld van het cultureel-historische perspectief van John Rawls schetsen. Men ziet dat concepten als rationaliteit, redelijkheid, tolerantie en vrijheid die hun belang voor een deel aan deze vier onbeargumenteerde historische observaties ontleen. Men ziet dat redelijkheid een belangrijke concept om te bepalen wat cultureel-consistente⁵ argumentatie in Rawls zijn kader is.

De lezer heeft ook gezien dat deze cultureel-historische observaties de rol van de staat en burger in zijn theorie voor een deel verklaren. Dit zal hieronder preciezer uitgewerkt worden.

3.3 Staat, kosmopolitisme, en het individu bij Rawls

3.3.1 Introductie

⁵ Voor het verschil tussen culturele en logische consistentie zie hierboven.

Nu de lezer heeft gezien wat het historische perspectief is op de wereld waarin we leven volgens Rawls en welke concepten hier direct mee verbonden zijn, gaat deze scriptie in op zijn visie op de staat, de burgers en kosmopolitisme, afgewogen tegen zijn cultuur-historische perspectief zodat duidelijk wordt hoe belangrijke argumentatie binnenin een theorie afhangt van dit soort relatief onbeargumenteerde observaties.

3.3.2 De staat

“if rationality excludes the reasonable;.....then the difference between states and peoples is enormous.”-(J. Rawls, LP, p.28, mijn onderstreping).


John Rawls spreekt over een subcategorie van staten: de zogenaamde 'peoples'. Deze verschillen in hun gedrag in de internationale gemeenschap van andere type staten, omdat zij handelen naar het principe van redelijkheid op basis van wederkerigheid. Een staat daarentegen, heeft in zijn betrekkingen met andere staten een breder scala aan overwegingen gebaseerd op instrumenteel rationele overwegingen.

Hij lijkt te zeggen dat de staat vis-a-vis 'peoples' alleen beperkt wordt door haar capaciteit om haar instrumentele interesses (macht, prestige, welvaart etc.) te behartigen. Rawls maakt de claim dat in eerdere jaren internationale relaties werden bepaald door de doctrine van realisme, waarbij staten in een onderlinge anarchie relaties met elkaar onderhouden waarbij ze voornamelijk bezig zijn met hun basis interesses te behartigen en andere staten proberen te beïnvloeden datzelfde te doen. Dit is slechts een van de vele modellen die gebruikt worden om internationale relaties te begrijpen. Andere zijn onder andere; Hliberalisme, 'international society', sociaal-constructivisme, internationale politieke economie theorie.

Volgens Rawls is in het verleden deze doctrine van realisme algemeen aanvaard geweest tot de

opkomst van de rechten van de mens en de instituten zoals de Verenigde Naties een model dat lijkt op dat van 'international society' theorie en liberalisme gecreëerd heeft. Dit heeft tot gevolg dat staten nu beperkt worden in hun handelsvrijheid, zowel naar binnen als naar buiten toe. Wat opvalt is dat wat de staat onderscheidt van een 'people' een veel voorkomend concept in het boek is, namelijk redelijkheid.


De subcategorie van de staten, 'the peoples', gedragen zich -anders naar elkaar toe doordat zij hun ambities temperen binnen de grenzen van redelijkheid en wederkerigheid. Dit heeft volgens Rawls de volgende redenen. Ten eerste zullen zoals men hierboven heeft gezien landen met een bepaalde (semi-)democratische⁶ organisatie niet in de verleiding komen om oorlog te voeren met andere (semi-)democratische staten.

Dit hangt samen met de manier waarop staten bestuurd worden als zij georganiseerd zijn op basis van redelijkheid. Rawls beschrijft de naar redelijkheid rechtvaardige maatschappij als onder de politieke en electorale controle van de bevolking die de fundamentele belangen van de bevolking behartigt, op basis van een impliciete of expliciete grondwet, waarbij het bureaucratische belang van de overheid en het economische belang van de grote economische spelers niet invloeden die verborgen blijven voor het publiek veroorzaken: *"The regime is not an autonomous pursuing it's own bureaucratic ambitions. Moreover, it is not directed by the interests of large concentrations of private and corporate powers"* (J. Rawls, LP, p 24).  dit alles zit een basis van een gemeenschappelijke politieke moraal of cultuur. Dit zijn zogenaamde 'gedeelde sympathieën' die er voor zorgen dat de gehele bevolking redelijkerwijs instemt met de bestuursvorm.

Hier wordt het belang van ~~Waar hij het belang van~~ de gedeelde historie van een land ontkent. Hierin zit het besef dat sommige staatsgrenzen door middel van de ambities van een land ontstaan, zonder dat er

⁶ Ik schrijf (semi-)democratisch omdat Rawls naast de werkelijke democratieën ook ruimte in zijn 'society of reasonably just peoples' ook ruimte reserveert voor redelijke rechtvaardig georganiseerde ondemocratische samenlevingen.


maatschappij op brede schaal gedeeld zijn en die laten zien dat zijn historische aannames niet het hele verhaal vertellen. Waarden die ondanks de wederkerigheid die belangrijk is voor Rawls zijn idee van rechtvaardigheid, het creëren van vreedzame op co-existentie en welvaart gebaseerde internationale relaties ondermijnen.

Dit kan duidelijk gemaakt worden door een contrast te schetsen met ideologieën die ver van Rawls zijn liberalisme afstaan. Adrew Heywood beschrijft in zijn boek “political ideologies” de kernwaarden van fascisme, zoals dit in Italië en Duitsland aan het begin van de 20ste eeuw. “*Values such as rationalism, progress, freedom, and equality were thus overturned in the name of struggle, leadership, power, heroism and war*” -(A. Heywood, Political Ideologies, p.203). Wat dit voorbeeld ons leert is dat er ideologieën zijn die waarden zoals heldendom, strijd inbouwen in een logisch coherent systeem ten koste van rationaliteit en een intrinsieke waarde van menselijk leven. Dit hoeft niet per definitie democratie of wederkerigheid uit te sluiten. Toch is er de mogelijkheid van wege het feit van de morele krachten die Rawls erkent dat mensen fascist kunnen zijn, als zij er vanuit gaan dat andere mensen ook fascist, of iets anders kunnen zijn.  s mensen zich echter op een dusdanige manier hebben georganiseerd kunnen zij volgens hem ook niet 'decent' of rechtvaardig zijn. Dit oordeel is vanuit het perspectief van een inwoner van zo'n samenleving cultureel inconsistent. Dit is wat Rawls een 'burdened' society zou noemen omdat de politieke-cultuur 'wederkerigheid' als onderdeel van 'redelijkheid' uitsluit. Het kan ook erop wijzen dat veel van de argumentatie van 'The Law of Peoples' afhangt van een onbeargumenteerde aanname over de redelijkheid van de mensheid. Rawls mijmert immers pas op het einde van 'The Law of Peoples' over de tegengestelde hypothese dat mensen; “*largely amoral, if not incurably cynical and self centered*”(J. Rawls, LP, p. 128) zijn.

Rawls neemt niet aan dat alleen liberaal-democratische of 'decent' 'peoples' deel uitmaken van de 'society of decent peoples'. Er is lijkt echter wel sprake van een grens aan culturele consistentie

waarbinnen hij conceptualiseert hoe mensen samen willen leven. Hij betwijfelt in het slot van 'The Law of Peoples' dat als mensen op grote schaal onredelijk zijn en niet willen redeneren op basis van wederkerigheid het menselijk leven wel waardevol is. Men kan als westerling die in enigszins dezelfde cultuur-historische achtergrond als Rawls staat zijn optimisme delen en zeggen dat het 'realistisch utopisch' is om te zeggen dat alle mensen geneigd zijn dit te doen. Maar weet men werkelijk zeker of men niet onbewust al zijn onredelijkheid voor zichzelf goed praat onder de sluier van de rationaliteit die men onderling als moderne westerlingen bij elkaar vaststelt? Zal een academicus uit een historisch milieu ons niet heel coherent een andere 'realistische utopie' kunnen schilderen die wij op basis van culturele consistentie niet willen accepteren?

3.3.3 Het individu als burger van een rechtvaardig georganiseerde staat.

Het mensbeeld van Rawls kent twee niveaus ten eerste is er de persoon met zijn eigen 'comprehensive doctrine'. Dit wil zeggen dat mensen individueel of in vrije associatie met anderen tot een samenhangende doctrine te komen over wat een waardig leven inhoudt. Dit doet het individu omdat twee morele krachten heeft; “*a capacity for a sense of justice and a capacity for the conception of the good*”- (J. Rawls, LP, p. 92). Dit is van belang op het~~ten tweede is er een~~ nationaal niveau; ~~het niveau dat van belang is voor de discussie met betrekking tot mondiale rechtvaardigheid is een individu een burger~~  een burger die aan de hand van de principes van redelijkheid en wederkerigheid politieke beslissingen neemt. Deze redelijkheid leunt op het feit dat in de rechtvaardige staat, de burger zichzelf en anderen ziet als een wezen met deze twee morele eigenschappen.

Dit betekent dat een burger zijn individuele samenhangende doctrines niet in de weg laat staan om het open tolerante karakter van de maatschappij te handhaven. Een burger gaat het politieke debat met zijn medeburger aan met als insteek dat deze argumenten de wetten van redelijkheid niet schenden. Hier

steekt voor hem achter dat het uitgangspunt is dat elke burger een persoon is die vrij en gelijk is en daarom gerespecteerd dient te worden in zijn mogelijkheid deze twee morele eigenschappen te gebruiken. Deze vrijheid en gelijkheid staat op deze manier centraal in het politieke gedrag en definieert de staat zoals de lezer gezien heeft als liberaal-democratisch rechtvaardig.

Deze liberale staat en haar burgers definiëren elkaar. In een liberale staat beschouwen de burgers zichzelf en elkaar als gelijk en vrij en omdat de burgers dit doen is de staat rechtvaardig. Dit is de kern van het liberalisme, vrijheid en gelijkheid tot uitdrukking gebracht. De vrijheid van het geweten van de burger zorgt dat burgers redelijkerwijs een pluriformiteit van levensbeschouwingen in hun maatschappij ontwikkelen. Redelijkheid is volgens Rawls de meest rechtvaardige manier om dit op de lange termijn stabiel te organiseren, hoewel een 'decent people' dit in mindere mate ook kan. De eis die Rawls aan een decent People stelt is dan ook dat zij tenminste de politieke deelname van de burgers, ook al is die enigszins representatief geregeld, garanderen en hun beleid op basis van redelijkheid verantwoorden.

3.3.4 Kosmopolitisme: 'The Law of Peoples' en 'the duty of assistance'

Een realistisch utopische theorie moet als niet-ideale theorie iets kunnen zeggen over hoe een internationale gemeenschap van liberale volken en zogenaamde 'decent people' vorm zou moeten krijgen, want een realistische utopie;”*extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in so doing, reconciles us to our political and social condition.*”(J. Rawls, LP, p.11) Het is belangrijk voor Pogge zijn latere kritiek op de PDPT (purely domestic poverty thesis) dat Rawls zijn werk plaatst in het contextuele kader van de status quo van de internationale gemeenschap, met als doel de bewoners van welvarende landen voor zichzelf de internationale structuur zoals die uit zijn theorie voortvloeit te verantwoorden. Wat houdt de 'duty of assistance' in en waarom is zij niet

kosmopolitisch?

De kern van de 'duty of assistance' is een plicht tot steun, in welke vorm dan ook, van de 'reasonably just society of peoples' met als doel een politieke wil binnenin een onderontwikkeld land te creëren die dat land in staat stelt een liberale democratie of 'decent people' te worden. Dit leidt ertoe dat zij de 'Reasonable law of peoples' kunnen ondersteunen. De problemen die Rawls ziet bij wat hij noemt de 'burdened societies' zijn; een gebrek aan culturele- politieke tradities, menselijk kapitaal, kennis en materiële of technologische middelen om tot een goed geordende maatschappij te worden. Een goed geordende maatschappij is waar Liberale en anderszins rechtvaardige maatschappijen onder vallen. Al deze problemen waarop hij zinspeelt hebben als gemeenschappelijke factor dat zij een inwendige verklaring zijn van de problemen in een 'burdened society' en het is daarom volgens Pogge een voorbeeld van de PDPT familie.

De problemen die een 'burdened society' kenmerken laten zich niet aanpakken door een algemene theorie van redistributieve rechtvaardigheid omdat het accent ligt op problemen in de politieke cultuur van dit land⁸. De 'duty of assistance' heeft alleen betrekking op het creëren van een redelijk politiek klimaat binnen een maatschappij. Rawls benadrukt dat er geen algemeen recept is voor het bereiken van een voor dit doel toereikende cultuur en het is dus niet per definitie een kwestie van redistributie van productiemiddelen. Zodra de deelnemers aan de 'society of reasonable people' dit doel hebben bereikt met wat voor een vorm van assistentie dan ook is dit de eindhalte van zover de plicht aan de minder bedeelde reikt.


”a second guideline...to carry out the duty of assistance is to realize that the political culture of a burdened society is all-

⁸ Schaarste kan natuurlijk een rol spelen in politieke instabiliteit maar is niet voldoende verklaring. Sterker nog Rawls noemt historische voorbeelden waar schaarste door een gebrek aan bestuurlijke competentie in een land ontstaat en van welvarende landen die een gebrekkige politieke cultuur hebben.

important.... I believe that the cause of wealth and the form it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as the industriousness and cooperative talents of its members , all supported by their political virtues.” (J. Rawls, LP, 15.3 second guideline, p.108) .

In zijn richtlijnen spreekt hij herhaaldelijk over welvaart, grondstoffen en rijkdom waarmee hij te kennen geeft dat dit absoluut factoren zijn in de stabiliteit van een land maar hij doet geen uitspraken te doen over de precieze rol van welvaart en politieke stabiliteit en legt in plaats daarvan een enorme belang bij politieke cultuur. Ook in dat geval spelen enkele aannames over de historische stabiliteit van landen en de redenen hiervoor een rol die samenhangen met het ideologische perspectief van Rawls. Rawls stelt eisen aan de politieke cultuur van een maatschappij om toe te treden tot de 'society of decent people'.

Dit zijn eisen waaraan volgens hem alleen door interne culturele redenen niet aan voldaan kan worden, immers zoals de lezer hierboven heeft gezien gaat de 'duty of assistance' niet verder dan het creëren van de omstandigheden voor een redelijke politieke cultuur wat daar ook voor nodig is. Rawls definieert niet precies wat deze omstandigheden die de redelijke politiek cultuur dwarsbomen allemaal kunnen zijn.

De reden dat hij niet voorstaat in een absoluut redistributief kosmopolitisme te investeren, - bijvoorbeeld een internationale 'original position'-~~waar~~ vanuit een gesloten mondiale maatschappij ~~wordt gevormd~~ wordt van de hand gewezen omdat het realistisch utopische karakter van dit werk  gaat immers om een rechtvaardig internationaal beleid van een liberale democratie in “*the international world as we see it*”(-J. Rawls, LP p.83).

De economische ongelijkheden die ontstaan uit de interactie van in Rawlsiaanse zin rechtvaardige 'peoples' zijn acceptabel door de democratische manier waarop 'peoples' beslissingen nemen. In deze zin is hij denkers ~~die~~ voor die een meer egalitaire verdeling van de middelen voor omdat burgers zoveel invloed hebben in een in Rawlsiaans opzicht rechtvaardige staat⁹. Hierdoor kan men in het raamwerk van Rawls zijn 'realistische utopie' stellen dat mensen inderdaad goed genoeg af zijn als zij eenmaal in een rechtvaardige samenleving leven. Zij kunnen immers hun conceptie van het goede leven in alle vrijheid construeren en hebben de politieke invloed om deze na te streven binnen de grenzen van het redelijke.

3.4 Structuur van de belangrijke concepten bij Rawls.

Nu de lezer een overzicht heeft van wat de belangrijke concepten zijn bij Rawls en vanuit welke context hij schrijft kan men een aantal dingen afleiden over hoe de functie van redelijkheid als morele ondergrens voortkomt uit het belang dat hij hecht aan de samenleving als historische entiteit. Men ziet dat ook bij Rawls vrijheid en gelijkheid, de centrale punten zijn van politiek liberalisme. Dit vindt uitdrukking in zijn definitie van de burger en zijn morele mogelijkheden. Alle politieke theorie in the 'law of peoples' wordt verantwoord op een principe van redelijkheid dat gegrond is in (de perceptie van) deze morele krachten.

Dat deze morele krachten een rol hebben gespeeld op nationaal niveau, betekent dat ze dit ook op internationaal niveau kunnen doen. De reden die Rawls reden ~~die Rawls~~ hiervoor noemt is dat een rechtvaardige maatschappij rekening houdt met de verschillende concepties van het goede leven van haar burgers. De enige belemmering op het scala van levensbeschouwingen is het principe van

⁹ Dit is de utopische rand bij de realistische-utopie van 'the law of peoples.'

wederkerigheid en redelijkheid¹⁰. Om te beargumenteren waarom redelijkheid deze functie kan vervullen doet Rawls echter een beroep op cultuur-historische aannames over het bestaan van openbare rede.

De lezer heeft hierboven ook gezien dat Rawls gelooft dat de stabiliteit van landen te verklaren is door een respect dat bij ons is gegroeid op basis van ons denken in termen van wederkerigheid en rationaliteit. Dit leidt ertoe dat alle kernwaarden van het liberalisme die ons bekend zijn; vrijheid en gelijkheid, leunen op deze oppervlakkige observaties op de geschiedenis en hoe de mens heeft samengeleefd. De stabiliteit en het respect dat Rawls misschien terecht opmerkt in moderne samenlevingen is volgens eerder genoemde exotische ideologieën eerder regel dan uitzondering.

Dankzij ideologieer **kanunnen** men inzien dat deze observaties problematisch worden als ze ter discussie staan omdat ze zo fundamenteel in de theorie zijn. Men heeft gezien dat bijvoorbeeld de liberaal-democratische vrede die Rawls terloops noemt, **is** voor **bijvoorbeeld de** 'realisten' eerder een uitzondering **is**, volgens communisten een façade waarachter de klassenstrijd woedt, volgens fascistten een gouden kooi en de lijst van ideologieën kan nog wel even doorgaan. Het punt is dat deze aannames

¹⁰De redelijkheid en wederkerigheid vullen elkaar aan. Redelijkheid dicteert dat er meerdere coherente manieren zijn om naar de wereld te kijken, een zeker levensbeschouwelijk agnosticisme, en dat er daarom grenzen zijn aan de zekerheid van een doctrine. Dit wil zeggen dat zelfs als een burger het gevoel heeft dat hij een monopolie op de waarheid heeft hij kan inzien dat er meerdere coherente doctrines zijn die eenzelfde redelijke aanspraak kunnen maken omdat hij zijn medeburgers als morele wezens beschouwt. Dit in ogenschouw nemen van de moraliteit van de medeburgers zorgt voor een maatschappij op basis van respect voor elkaar omdat burgers in morele zin vrij en gelijk zijn. Een vorm van leven en laten leven of het eens zijn dat ze het oneens zijn. In 'public reason revisited' schrijft Rawls over het verschil tussen redenen vanuit een samenhangende doctrine en redenen die voort komen uit de openbare reden. Hier zegt hij; *“if, when a stand offs occur, citizens simply involve grounding reasons of their comprehensive views, the principle of reciprocity is violated. From the point of view of public reason, citizens must vote for the ordering of political values they sincerely think the most reasonable.”*-(The Idea of Public Reason Revisited, p.168).

controversieel zijn en veel van zijn theorie op hen leunt.

De aanname is dat zijn theorie voldoende realistisch is. De vraag die blijft liggen heeft te maken met de 'realistisch utopische' toon van zijn werk. In hoeverre zijn 'peoples' in staat de politieke wil te creëren om deze internationale samenleving daadwerkelijk tot stand te brengen? Rawls noemt zijn theorie realistisch utopisch maar hij sluit niet uit dat de rechtvaardige liberaal-democratische samenleving die hij beschrijft nog nooit heeft bestaan. Daar bovenop erkent hij ook dat er verleidingen zijn tot corruptie; *“motivate people sufficiently, both citizens and government officers, to honor them, and to remove the obvious temptations to corruption”*-(J. Rawls, LP, p.24). Om wat voor manier is het realistisch om een nadruk te leggen op een staatkundige entiteit (peoples) die uit redelijkheid de 'burdened societies' opbouwen tot een rechtvaardige samenleving als zij vanuit de status quo verleid worden met een economische hegemonie? Zijn kosmopolitische overwegingen niet realistischer utopisch in het tot stand brengen van een rechtvaardige wereld waar de rechten van de mens gehandhaafd worden?

De kern van de theorie over mondiale rechtvaardigheid van John Rawls is dat het belangrijkste aandachtspunt de politieke-cultuur van een maatschappij is. Niet de materiële welvaart, of de militaire capaciteiten van een land zijn een doorslaggevende factor; slechts het creëren van politiek culturele omstandigheden binnen de grenzen van het redelijke/rationeel wederkerige zijn het object onrechtvaardigheid.

De lezer heeft gezien dat Rawls enkele aannames maakt over de staat en redelijkheid die hij niet beargumenteert maar ophangt aan historische observaties. Wat betreft de uitdaging die een beperkte redelijkheid van de mensheid met zich meebrengt spreekt hij optimisme uit, echter de rol die zijn vier aannames over de staat en de burger in zijn theorie spelen zijn problematisch en dit wordt door

ideologieer blootgelegd. Vooral de visies vanuit andere meer exotische ideologieën verdienen een ander antwoord dan optimisme. De lezer zal hieronder zien dat er zelfs binnenin een intern debat tussen twee liberale fundamentele aannames gedaan worden die problematisch blijken.

3.5 Thomas Pogge en de vier sleutel begrippen van mondiale rechtvaardigheid

3.5.1 Thomas Pogge: Negatieve plichten

"Imagine some visionary European statesman, in 1830 say, posing the question of how the advanced states of Europe and North America can preserve and, if possible, expand their economic and political dominance over the rest of the world even while bringing themselves into compliance with the core norms of enlightenment morality.... Could the west have done any better? - Thomas Pogge

De lezer ziet in de loop van dit deel van de scriptie waar Thomas Pogge in zijn liberale visie het accent legt op een ander aspect van liberalisme en of dit geworteld is in een fundamentele aanname die ideologische van aard is. Het cultuur-historische kader wat hij schept als men zich richt op zijn visie op internationale betrekkingen is een historie van het schenden van negatieve plichten door de rijke westerse wereld die wordt geschetst in zowel de essay *'Assisting' the Global Poor* als *'World Poverty and Human Rights'*.

Er is voor het eerste essay gekozen omdat hierin veel van de cultuur-historische achtergrond waaruit Pogge schrijft terug te vinden is en in de hoofdstukken 1, 2, 4 en 7 van *'World Poverty and Human Rights'* zowel veel achterliggende morele theorie over het schenden van morele plichten wordt besproken als dat de drie fenomenen, burgers, staat en kosmopolitisme besproken worden.

Hij werkt een visie op de mens uit waarin de mens wordt benaderd als een moreel wezen dat bepaalde onvervreembare mensen rechten heeft die betrekking hebben op het creëren van de omstandigheden


waardoor de mens onze eigen conceptie van het goede leven kunnen vormen. Het zijn onze westerse instituties zoals de staat, NGO's en andere invloedrijke instanties die deze mensen-rechten schenden. Omdat dit gebeurt binnen onze institutionele orde schenden we een negatieve plicht die we volgens onze moreel-universalistische intuïties hebben.

Het schenden van deze rechten is gebeurd in het verleden door vroegere generaties Europeanen waarvan de oude koloniën nog niet hersteld zijn maar ook in de huidige economische orde waarin de bewoners van de westerse landen een economische orde creëren die het voor de inwoners van de armste landen redelijkerwijs onmogelijk maken ~~aan~~ hun basis-behoeften te ~~voorzien~~~~en~~. De context die Pogge voor de huidige mensenrechtenschending ~~noemt~~ is het financieel stimuleren van corrupte autoritaire regimes door ze de mogelijkheid te geven geld te lenen en in de naam van het land zaken te doen, dat wil zeggen, in- en verkoop van goederen en grondstoffen. ~~Dit zelfde geldt voor~~ ~~Als~~ ~~ook~~ protectionistische handelstarieven die serieuze concurrentie in bijvoorbeeld de voedsel industrie vermijden.


Deze historische-culturele context van een schending van een negatieve plicht zal een rol spelen in het uitleggen van Pogge zijn visie op mens en de absoluut soevereine staat. Het is deze hedendaagse historische context in combinatie met zijn aanname over de reikwijdte van het ideologische gegeven van moreel-universalisme die het meest vormend zal blijken te zijn voor zijn filosofie. De problematiek van deze aannames blijft in zijn werk relatief onderbelicht. De lezer ~~ziet hieronder~~~~verder hieronder zien~~ dat hij een aanname doet over de menselijke natuur die impliceert dat moreel-universalisme een doorslaggevende invloed heeft op ons politieke denken en handelen. De verbintenis van denken en handelen alleen is zoals de lezer hierboven gezien heeft, in bijvoorbeeld Marxistische denken, problematischer dan Pogge laat blijken.

3.5.2 Mensenrechten -bij Pogge

In politieke zin is voor Pogge het meest belangrijke van de mens dat hij aanspraak kan maken op een eigen definitie van het goede leven. Het zogenaamde '*Human flourishing*'. Het belang van een eigen conceptie van het goede heeft de lezer ook gezien bij het mensbeeld van Rawls, waarin dit een belangrijke rol speelt voor het burgerschap. Echter in tegenstelling tot Rawls wordt dit niet gebaseerd op wederkerigheid en redelijkheid.

Pogge onderschrijft niet precies dezelfde notie als Rawls zijn 'coherent world view' als Pogge beschrijft waar 'human flourishing' uit bestaat; "*to respect the autonomy of another means, however, to accept her measure of human flourishing.*"-(T. Pogge, World Poverty and Human Rights, p.30). Pogge gaat niet uit van van gelijkwaardige reflectie, Rawls doet dit wel als hij redelijkheid beargumenteert aan de hand van twee gelijkwaardige morele krachten, Pogge vat autonomie op als het kiezen voor (beperkte) reflectie op 'human flourishing'; "*I respect someone's autonomy only insofar as I accept his measure of his flourishing as well as his way of arriving at this measure- without demanding that he must have come to it on some path I approve as sufficiently reflective*"-(T. Pogge, World Poverty and Human Rights, pp.30-31, mijn onderstreping). Dit zijn niet dezelfde morele krachten als bij Rawls. Maar omdat dit niet betrekking heeft op de contextuele achtergrond is dit niet een ideologisch verschil maar een puur betekenis-inhoudelijk verschil tussen Pogge en Rawls. Een verschil tussen 'human flourishing' en 'coherent world-view' zou ~~dit~~ betrekking hebben op een interne kritiek omdat het er geen fundamentele verandering in het conceptuele kader nodig is om deze twee termen in de twee verschillende theoriën te verwerken 

Waar redelijkheid het kern-criterium is voor een levensvatbare conceptie van internationale rechtvaardigheid bij Rawls schrijft Pogge dat een volgens hem internationaal erkend criterium voor

rechtvaardigheid geformuleerd zal worden in taal die mensenrechten veronderstelt. Mensenrechten zullen volgens Pogge in de eerste plaats institutioneel geclaimd  worden. Dit betekent dat het de rechten zijn, die vereist zijn om 'human flourishing' in de meest algemene manier te bewerkstelligen, maar niet rechten die per definitie een claim op individuen legt.

Dit zou mensenrechten namelijk te gevoelig maken voor incidenten. Pogge wil ze gebruiken als een politieke term die sociale instituties de maat nemen. Men spreekt van een mensenrechtenschending als bijvoorbeeld de veiligheid van kleurlingen wordt verwaarloosd in een maatschappij en niet als een racist een gewelddadige misdaad begaat en vervolgd wordt. Mensenrechten zijn claims die men legt op een soevereine institutie en pas op de tweede plaats op de personen die deze instituties tot stand brengen.

Mensenrechten doen op een functioneel vlak denken aan Rawls zijn concept van redelijkheid, want zij vervullen de rol van morele ondergrens in zijn theorie van internationale betrekkingen. Mensenrechten hebben minder betrekking op de claims die burgers onderling maken dan redelijkheid. Deze mensenrechten geven de deelnemers aan politieke instanties de gereedschappen om hun eigen visie op 'human flourishing' te formuleren binnen redelijke grenzen en worden op een andere manier als morele ondergrens gebruikt¹¹. In de politieke praktijk moet blijken dat deze mensenrechten gerespecteerd worden en het zijn dus ook geen formele eisen aan de wetten van een land. Het is wel degelijk een mensenrechtenschending als in de politieke ordening van een land bijvoorbeeld schriftelijk discriminatie op basis van ras veroordeeld~~t~~ wordt maar dit in de praktijk het rechtsapparaat volledig doordrongen is van racistische praktijken.

¹¹ Redelijkheid wordt hier in alledaagse zin gebruikt. Het gaat erom dat men in staat moet zijn binnen acceptabele grenzen van onzekerheid in zijn levensonderhoud te voorzien en zijn fysieke integriteit te behouden.

Zowel Pogge als Rawls stellen dat mensen aanspraak hebben op een minimaal respect dat hun vermogen om een voor hen samenhangend wereldbeeld samen te stellen garandeert. De rechtvaardigheid van een maatschappij is direct verbonden aan de claims van de mens op minimale middelen en vrijheden om voor zichzelf een waardig leven te leiden. De minimale structuur van de internationale gemeenschap die deze eis voor 'human flourishing' zal bewerkstelligen, zal volgens Pogge gevat worden in het jargon van mensenrechten; *“A complex and internationally acceptable core criterion of basic justice might best be formulated, I believe, in the language of human rights, at least if we are prepared to understand it in a special way”*- (T. Pogge, World Poverty and Human Rights, p. 44). In deze zin hebben zij dezelfde functie als redelijkheid heeft bij Rawls in het tot stand brengen van internationale cohesie omdat beide concepten ons een basis verschaffen waarop wij tot een gemeenschappelijk criterium van rechtvaardigheid kunnen komen. Dat het hier gaat om een meer fundamentele meningsverschillen (ideologisch externe kritiek) wordt duidelijk door de bespreken van de rol van de staat en kosmopolitisme binnen zijn kritiek.

3.5.3 Pogge tegen de staat

De rol die in de politieke traditie aan de staat wordt toegekend staat bij Pogge meer ter discussie dan bij Rawls; *“from the standpoint of a cosmopolitan morality-which centers on the fundamental needs and interests of individual human beings and all human beings- this concentration of sovereignty is no longer defensible.”*- (T. Pogge, World Poverty and Human Rights, p. 178). Soevereiniteit betekent bij Pogge dat er sprake is van een bepaalde staatkundige actor die de wet voorschrijft, rechtsprekt en uitvoert. Er is sprake van absolute soevereiniteit als die actor soeverein is over een burger en er geen andere soeverein is die tussen een burger en deze bestuurlijke actor. In deze zin is een staat absoluut soeverein omdat de overheid van een moderne staat zowel rechtsprekt, wetgeving opstelt en uitvoert binnenin haar grondgebied zonder dat er een andere soeverein over haar burgers is.

Pogge stelt een getrapte verticale soevereiniteit voor, die ons idee van de historisch ontstane soevereine staat zal aanpassen zodat er een vorm van politiek ontstaat die in staat is de kosmopolitische uitdaging (zie 5.5.4 hieronder) aan te gaan. Deze verticale dispersie van soevereiniteit houdt zowel een centralisatie als een decentralisatie in. De politieke trouw van burgers wordt in deze zin verspreid over wijk, stad, streek, provincie, land, continentaal en globaal niveau. De voordelen van deze verdeling zijn volgens Pogge vrede en veiligheid, tegengaan van onderdrukking, economische rechtvaardigheid en de ecologische uitdagingen van onze tijd.

Deze 'second order decentralisation' die Pogge voorstelt zorgt ervoor dat op relevante niveaus een meerderheid van de bevolking op een vreedzame manier inspraak kan maken zonder dat er een stimulans is tot misbruik omdat er niet op een relatief lokaal niveau (in een geglobaliseerde status quo zoals de onze is de staat relatief lokaal) geen absolute soevereiniteit is. Dit komt omdat de absolute soevereiniteit van de staat werd ingeperkt doordat er na de 'second order decentralisation' alleen nog sprake is van niet soevereine politieke entiteiten die elkaar aanvullen en overlappen. De vraag die in deze redentatie blijft liggen is of deze absolute soevereiniteit van de staat wel de aanleiding is van de problematiek bij de problemen die zij zou moeten oplossen. Wordt vrede, vrijheid van onderdrukking, economische rechtvaardigheid en ecologische achteruitgang veroorzaakt door de absolute soevereiniteit van de staat? Wat moet men denken van moderne Marxisten die klasse oorlog zien als de oorzaak van de economische uitwassen? Wat moet men denken van de realistische school in internationale relaties als het gaat om veiligheid? Pogge lijkt hier voorbij te gaan aan een aantal alternatieve verklaringen voor de status quo, die andere antwoorden op de problemen zouden opleveren die niet strikt te herleiden zijn tot het her-ordenen van absolute soevereine macht. De problemen van zijn theorie zitten niet alleen in mogelijke inconsistente interne argumentatie over het oplossen van praktische problemen, maar ook in de culturele-coherentie van zijn aannames over hoe deze problemen ontstaan, in elkaar zitten en gezien worden vanuit verschillende politieke-perspectieven.

Een communist zou de oplossingen zoeken in het doen verdwijnen van klasse verschillen, terwijl een realist zijn twijfels heeft bij de levensvatbaarheid van relatief kleine soevereine actoren of ongewapende vrede. Pogge daarentegen neemt aan dat er mensenrechtenschending plaatsvindt, die een negatieve plicht van de institutionele waar wij als mensen aan deelnemen schendt en dat wij als westerlingen die een universalistische, zie hieronder, moraal ontvankelijk zijn voor deze argumenten.

3.5.4 *Kosmopolitisme institutioneel geschetst*

Als theoreticus moet [jemen](#) een keuze maken over wat de morele status is van de wereldbevolking in het algemeen, [is](#) als men schrijft over de mondiale rechtvaardigheid. Rawls heeft hier een vrij beperkte visie op. Zoals de lezer gezien heeft, houdt ons wereldburgerschap niet meer in dan de omstandigheden te scheppen waarin hetzij liberale hetzij een fatsoenlijke politiek-civiele traditie ontstaat. Pogge argumenteert in de veronderstelling dat mensenrechten, de rechten die mensen in staat stellen hun eigen 'human flourishing' te definiëren, de basis vormen voor een breed gedragen internationale consensus. Het verschil tussen de redelijkheid van de internationale orde zoals die in 'the law of peoples' naar voren komt en de focus op mensenrechten bij Pogge is dat de reikwijdte van de mensenrechten betrekking heeft op de omstandigheden waarin alle mensen zich bevinden, en niet op de redelijkheid van de instituties waarin ze zich bevinden ondanks dat de claim van mensenrechten betrekking heeft op de politieke ordening van hun omgeving. Het onderwerp van de morele ondergrens is bij beide auteurs een onderwerp dat betrekking heeft op de politieke omgeving. Althans zo lijkt het op het eerste gezicht, in werkelijkheid is het bij beide filosofen een complex samenspel tussen persoon en politieke omgeving dat bepaalt of er sprake is van een rechtvaardige situatie.

Pogge heeft als het gaat over mensenrechten een praktisch bezwaar met betrekking tot de reikwijdte.

Enerzijds zijn de mensenrechten iets waar ieder mens¹² een claim op kan maken, anderzijds is het problematisch om zonder een bepaalde begrenzing van morele verantwoordelijkheid te claimen dat ieder mens claims kan leggen met betrekking op het brede scala aan mensenrechten op ieder ander mens. Zijn nadruk op mensenrechten voert hem tot een variant van kosmopolitisme die moreel kosmopolitisme wordt genoemd, in plaats van het legale kosmopolitisme. In het legale kosmopolitisme gaat het om het creëren van een soort universele grondwet waarin de minimale rechten en plichten van de mens in behartigd worden, denk daarbij aan Kant zijn wereldrepubliek of Rawls 'society of decent people'.

Bij moreel kosmopolitisme ligt het accent op de morele verantwoordelijkheid van individuen om de omstandigheden van 'human flourishing' in de meest breed mogelijke zin te behartigen. Deze vorm van kosmopolitisme valt uiteen in twee vormen, gebaseerd op respectievelijk interacties en instituties. Moreel kosmopolitisme gebaseerd op interactie legt de morele verantwoordelijkheid neer bij individuele mensen en groepen mensen. Dit maakt deze groepen moreel verantwoordelijk voor hun handelen naar de mensheid in de brede zin. Institutioneel kosmopolitisme verschuift het morele oordeel naar instituties die ingesteld zijn door mensen of groepen mensen. In deze zin kunnen individuen moreel veroordeeld worden voor het in stand brengen of houden van onrechtvaardige instituties. Het gaat hier om wat Pogge noemt het vatten van consensus in de taal van mensenrechten. Volgens hem bedoelt men daar zoals men ook boven bij het voorbeeld van de racist heeft gezien mee dat het om een minimum gaat dat betrekking heeft op de politieke cultuur van een samenleving.

Echter deze taal kan alleen gesproken worden als de absolute soevereine macht van de staat gebroken wordt. Hoe kan men anders claim leggen op de instituties die de mensenrechten schenden als deze instituties niet in de reikwijdte van onze autonomie? De rol van de staat als absolute soeverein is bij

¹² Of anderszins voldoende bewuste entiteit.

Pogge uitgespeeld terwijl Rawls deze absolute soevereiniteit toestaat. Hier ligt een veel fundamenteeler verschil aan ten grondslag, namelijk dat beide denkers observaties doen die niet beargumenteerd worden.

Interactie en institutie kosmopolitisme sluiten elkaar niet uit. Pogge probeert te beargumenteren dat een institutioneel kosmopolitisme een ondergrens is waar iedereen het over eens kan zijn en die ervoor zorgt dat in onze geïntegreerde economische orde de grootste uitwassen van onrechtvaardigheid zullen verdwijnen. Na een herijking van de absolute soevereine macht van de staten is er een wereld denkbaar waarin wij en de mensen wiens mensenrechten nu geschonden worden, de wereld vorm kunnen geven in een jargon van mensenrechten waarbij politieke-instituties en hun deelnemers verantwoordelijk worden gehouden.

3.6 De ideologie van Pogge

Bij het lezen van Pogge komt men de problemen tegen die ideologieleer ons scherper doet zien. Dit komt niet zozeer omdat men geen sympathie heeft voor de aannames die Pogge doet. Immers zijn werk, met name het boek *'World Poverty and Human Rights'* staat vol met zinspelingen op in het westen breed gedragen morele oordelen over het schenden van negatieve plichten. Zo beargumenteert hij dat het een algemene consensus is dat het schenden van een negatieve plicht met betrekking tot leven en dood niet minder streng veroordeeld wordt naarmate de afstand tussen slachtoffer en dader toeneemt. Het is de vraag in hoeverre dit waar is voor mensen in het algemeen, aangezien een belangrijk deel van moraliteit schuldgevoel is. In zijn schrijven kan men naast academische argumentatie genoeg 'pathos' argumentatie vinden. Niet zelden beschrijft hij in gedetailleerde statistiek de schaal waarop wij onze medemens door de institutionele ordening van onze leefwereld op grote schaal uithongeren of uitbuiten. Dat Pogge ervoor kiest de schaal te onderstrepen, en ons duidelijk

maakt dat het om miljoenen vermijdbare doden gaat, duidt er wel degelijk op dat hij beseft dat een enkele voorspelbaar sterfgeval door onze directe betrokkenheid in de institutionele orde niet dezelfde overtuigingskracht heeft. Toch argumenteert hij niet waarom dit wel of niet zo is. Hij gaat ervan uit dat het publiek zijn schok zal delen.

De morele context waarop hij dit baseert is die van het morele universalisme¹³; ”*How well does this tolerance (van de wijdverbreide armoede) fit with our commitment to moral universalism?*”-(T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, p. 92). Vanuit onze toewijding aan moreel universalisme vloeit het belangrijke bezwaar tegen een contextualisme. Namelijk dat volgens het breed gedragen morele universalisme de bewijslast voor het differentiëren tussen de morele waarde van mensen bij diegene die beargumenteerd dat er moreel relevant verschil is. Dit geeft ons een beeld van Pogge's door zijn omgeving ingegeven grens. Namelijk dat hij geen enkel concept accepteert dat de inherente morele gelijkheid van mensen tenzij anders bewezen accepteert. Dit betekent dat hij op het gebied van moraliteit weinig ruimte laat voor rechtvaardiging op basis van (een gebrek aan) emoties terwijl er tegelijkertijd een beroep wordt gedaan op een zekere vorm van 'pathos' argumentatie (naast de interne argumentatie vanuit een moreel-universalistisch ideologisch perspectief) om de urgentie van de problematiek te onderstrepen.

Hij argumenteert vanuit rationele argumentatie vanuit een achtergrond van moreel universalisme dat voortkomt uit de historisch-culturele context waarin hij schrijft. Het is vanuit deze context dat hij argumenten geeft voor het inperken van de absolute soevereiniteit van de staat. Welke zeggingskracht hebben zulke argumenten met het oog op dat zij aannemen dat dit een breed gedragen eis is? De vraag waarom wij moreel-universalist zouden moeten zijn, en zelfs of men dit wel is wordt genegeerd. Dit

¹³ a) It subjects all persons to the same system of fundamental moral principles. b) These principles assign the same fundamental moral benefits and burdens to all. c) These fundamental moral benefits and burdens are formulated in general terms so as not to privilege or disadvantage certain persons or groups arbitrarily.- (world poverty and human rights)

betekent in wezen dat samenlevingen die zich niet toewijden aan moreel-universalisme geen reden hebben om zich neer te leggen bij een 'second order decentralisation'. Zonder deze decentralisatie is er ook geen mogelijkheid tot claims aangaande de status quo over het schenden van mensenrechten. Zijn institutionele kosmopolitisme heeft erg weinig argumentatieve kracht als het morele universalisme niet serieus genomen wordt door een maatschappij. Welke claim kan men dan leggen op een maatschappij die onze mensenrechten schendt, behalve een die op 'neem moreel universalisme serieus' neerkomt? Welke redenen kunnen wij hiervoor geven die niet op een cultureel-historische context die zij niet delen gebaseerd zijn?

Wat betreft de concepten en hoe deze zich tot elkaar verhouden ziet de lezer dat het centrale concept in zijn liberalisme, mensenrechten zijn. Als wij *'World Poverty and Human Rights'* lezen als een antwoord op de centrale vraag in *'The Law of Peoples'* (hoe moet een liberale samenleving zich verhouden tot andere samenlevingen?) ziet men dat mensenrechten een meer centrale plek innemen maar wat het grootste verschil tussen Rawls en Pogge is, is dat zij beide een andere rol aan de staat toekennen. Rawls accepteert als een samenleving een staatsvorm die een bepaalde redelijke levenswijze vertegenwoordigt waar mensen zich mee verbonden voelen. Pogge ziet in het herijken van de soevereiniteit van het territoriale gebied van de staat, naar meer centrale als decentrale politieke entiteiten met een gedeelde soevereiniteit. Pogge stelt zijn liberale theorie in dienst van een absolute gelijkheid, het zogenaamde institutionele kosmopolitisme, dat gevormd wordt door zijn moreel universalistische kader.

Men ziet bij Pogge samenvattend een liberalisme dat zich binnen een cultureel-historische van moreel universalisme concentreert op gelijkheid, mensenrechten, rechtvaardigheid en de vrijheid om tot een eigen definitie van 'human flourishing' te komen. Ideologieleer levert ons het perspectief op dat deze aannames problematisch zijn en anders dan de aannames die Rawls doet over de mens en staat.

Pogge stelt dat het object van de discussie van mondiale rechtvaardigheid het verwezenlijken van mensenrechten is en niet zozeer om politieke-cultuur te creëren waarin mensen de mogelijkheden hebben deze mensenrechten een rol te geven. De traditionele maatschappij zoals de staat heeft bovendien een kleinere rol in een rechtvaardige wereld, omdat de verzameling van mensenrechten niet gegarandeerd wordt vanwege redelijkheid (zoals bij Rawls), maar vanwege een moreel universalistische kijk die betrekking heeft op de mensheid en de vorm die haar mondiale instituties (niet absoluut soevereine staten zoals bij Rawls) innemen. Soevereiniteit moet dus evenredig verspreid worden over de hele menselijke samenleving.

4.1 Conclusie Pogge tegen Rawls

“Rawls runs afoul of moral universalism”- Thomas Pogge

Deze scriptie heeft John Rawls en Thomas Pogge met elkaar vergeleken om te kijken of bij denkers die uit eenzelfde context, -(namelijk,- academici actief in de engel-saksische wereld)-, problematische cultureel-sociale aannames kunnen vinden die onbesproken blijven en welke functie deze in hun wereldbeeld vormen. Hiermee kan deze scriptie aantonen dat ideologieleer blootlegt dat zelfs in een interne discussie binnenin liberalisme, veel van de argumentatie op ideologische aannames rust zoals bijvoorbeeld onbeargumenteerde observaties over de politieke wereld.

John Rawls blijft voornamelijk vaag over de grenzen van wat het redelijke kan toelaten. Hij doet een oproep om buiten onze contingente positie in de wereld binnen de grenzen van het redelijke een internationaal leefmilieu te ordenen. Als het zo is dat wij een bepaald cultureel-historisch kader delen met Rawls zullen wij ook nooit iets binnen deze 'veil of ignorance' kunnen bedenken dat absoluut onredelijk is. Wij hebben eenzelfde begrip van wat redelijk is doordat wij een gedeelde context hebben

met Rawls.


De vraag die reflectie op ideologie oplegt aan Rawls is of wij wel van alle personen, in alle historische of culturele contexten¹⁴, kunnen verwachten dat zij tot een overeenstemmende conclusie aangaande een rechtvaardige ordening komen? Zo niet wat is dan de waarde van een relatieve redelijkheid? Een andere aanname van Rawls is dat hij een beeld van de wereld heeft waarin de staat een belangrijke absoluut soevereine actor is. Zijn beschrijving van de verschillende typen volken in de wereld insinueert een volgens Pogge absoluut soeverein. Deze soevereiniteit en het recht op een bepaalde non-interventie is niet een universeel denkbeeld dat gedeeld wordt als wij naar vier eenvoudige historische feiten kijken en toch heeft de theorie van de 'Law of Peoples' haar vorm gekregen in plaats van een meer kosmopolitische variant omdat zij deze absolute soevereiniteit erkent. Alle argumenten voor een meer kosmopolitische 'society of decent people' zijn ideologisch externe argumenten voor Rawls zijn ideologie als zij deze absolute soevereiniteit niet erkennen. Immers zoals de lezer hierboven gezien heeft hangt veel van Rawls zijn theorie af van het accepteren van zijn observaties over de staat.

Pogge zijn kritiek op Rawls wordt externe ideologische kritiek vanwege het beeld dat Pogge heeft over de morele status van de absoluut soevereine staat. Pogge is van mening dat de absoluut soevereine samenleving op de schaal van de staat, zoals de 'people' bij Rawls, geen plaats hebben in een rechtvaardige wereld. Zijn visie van een rechtvaardige wereld is immers een waarin soevereiniteit op zowel een decentraler als centraler niveau ligt. Pogge denkt dat dit realistisch is omdat hij het reëel vindt dat mensen trouw zijn aan deze verschillende soevereine entiteiten en vindt dit moreel nodig zodat ieder mens de instanties die (absolute) soevereiniteit over hen hebben ter verantwoording kan roepen. Dit komt door zijn ideologische geloof in morele universaliteit. Hij maakt hier een in wezen

¹⁴ Wat levert dit op voorgelegd aan een persoon die het aardse menselijk leven vanwege religieuze of culuturele gronden op een wederkerige, dus op zekere hoogte, redelijke manier afkeurt? Te denken valt dan aan breedgedragen intense religieuze beleving of politiek-avonturisme.

ideologische stap, omdat dit universalisme alleen aannemelijk is op basis van zijn aannames over hoe mensen hun politieke denken en handelen tot stand komt. Hierbij gaat hij zoals de lezer hierboven heeft gezien uit van het in het westen breed gedragen morele universalisme. Als wij ons achter collectivisten scharen en het belang van universalisme en individueel 'human flourishing' aan de rand of zelfs uit onze politieke perspectief plaatsen verliezen veel van de belangrijkste punten in zijn theorie hun morele gewicht.

Hij probeert kritiek op de interne argumentatie van Rawls te geven om aan te tonen dat Rawls geen morele universalist is. Rawls faalt er volgens hem in om te rechtvaardigen waarom er verschil is tussen het ontstaan van ongelijkheid tussen mensen als zij in het verband van 'decent people' een rechtvaardige ordening proberen aan te brengen en het ontstaan van onrechtvaardigheid in de context van een gesloten samenleving zoals hij beschrijft in '*A Theory of Justice*'. Rawls lijkt ondanks zijn criterium van redelijkheid niet overtuigd dat de bevolking van een 'decent people', 'burdened society' of 'benevolent absolutism' een morele claim kan maken op de bevolking van de 'wel ordered liberal people' voor een herverdeling van financiële middelen. Ondanks dat deze middelen bepaalde kansen en relatieve verhoudingen scheppen die in veel perspectieven de vrijheid en het welzijn van mensen aantast. Veel hangt echter af van de observaties over de staat en mens als politiek wezen die zij niet van elkaar overnemen. Het is dan ook de vraag die ideologieer Pogge voorlegt of zijn argumenten [steekhouden-steekhoudend](#) zijn voor Rawls als hij niet de meer fundamentele aannames van Pogge over de soevereiniteit (in tegenstelling tot de absolute soevereiniteit) van de staat overneemt.

Dit wordt toegelicht  standpunten van Rawls die intern worden aangevallen hebben een aantal ideologische uitgangspunten. Ten eerste de realistisch utopische achtergrond. Wellicht gelooft Rawls dat een beroep op iets anders dan redelijkheid van coherente staatsvormen (zoals mensenrechten) het realisme van zijn utopie ondergraaft. Ten tweede het feit dat Rawls er vanuit gaat dat de staatkundige


entiteit zoals wij die kennen gerechtvaardigde absolute soevereine macht over haar burgers kan krijgen omdat zij door een gedeelde cultuur zich vrijwillig aan deze staat onderwerpen gebruik makend van publieke rede waardoor dit een legitieme absolute soevereiniteit wordt . Ten derde het feit dat Rawls expliciet niet moreel-universalistische 'decent-society's' incorporeert zolang zij redelijke (in Rawlsiaanse zin) politieke deelname aan haar onderdanen garandeert.

De ideologische perspectieven die ik hierboven heb geschetst op deze discussie hebben blootgelegd dat de concepten redelijkheid, samenhangende doctrines, en tolerantie voor andere staatsvormen bij Rawls een soortgelijke functie vervullen als mensenrechten, 'human flourishing' en soevereiniteit bij Pogge. Deze triades van concepten proberen allebei rechtvaardigheid te beschrijven in een liberaal kader. Ze zijn ook gekoppeld aan een historisch-cultureel perspectief op mensen en de staat dat voortkomt uit een liberale context.

Hun argumenten zullen enerzijds ontoegankelijk zijn naarmate het perspectief van de lezer ideologisch exotischer wordt en men ziet zelfs dat bij deze discussie tussen twee liberalen twee elkaar uitsluitende perspectieven op de rol van de staat een fundamentele rol in hun politieke theorie spelen. Men ziet in hoofdstuk 3 dat John Rawls en Thomas Pogge op een fundamenteel punt verschillen. Dat is de verhouding van de maatschappij/staat met de individuele mens. Pogge is dusdanig universalistisch dat de rol die Rawls wegleegt voor maatschappijen die met elkaar in discussie gaan wordt overschaduwd door de claims op mensenrechten die mensen bij Pogge kunnen maken vanwege het universalistische element bij Pogge dat ook gekoppeld is aan zijn kijk op de soevereiniteit van de staat. In hoeverre Pogge en Rawls respectievelijk ontvankelijk zijn voor elkaars observaties over de politieke wereld en de argumenten die ze er aan ophangen is maar zeer de vraag, en precies het soort vraag die het bestuderen van ideologie kan blootleggen.

4.2 Slotconclusie.

Deze scriptie heeft proberen aan te tonen dat een analyse vanuit de ideologieleer veronderstellingen blootlegt die onbenoemd blijven en die problematisch zijn. Maar ideologieleer roept eerder vragen op dan dat zij in staat is ze te beantwoorden. De manier waarop ideologie ons een spiegel voorhoudt roept ons op ons eigen politieke-denken cultureel te thematiseren binnen de reikwijdte van onze politieke observaties en het is bevrijdend hier bij stil te staan. Of wij de inhoud van onze morele gevoelens eer aandoen door ze te weg te relativeren als zijnde iets dat bij ons veroorzaakt wordt door onze omgeving is maar zeer de vraag en het was de bedoeling te laten zien dat onze politieke theorie slechts zo overtuigend is als onze observaties over onze politieke leefwereld. De functie die mensenrechten en redelijkheid in de politieke-theorie vervullen als morele ondergrens bij Rawls en Pogge duidt op een van de grootste krachten van liberalisme. Namelijk dat liberalisme een einde inluid aan de grote verhalen. Liberalisme maakt een einde aan de monolithische politieke filosofie van internationaal communisme, libertariërs en andere wereldbeschouwingen door ze naar de privé-sfeer te verbannen en ruimte te maken voor een visie op iets onbestemd dat alle mensen verbindt.


Literatuur 

D. Bell, *The End of Ideology*, Cambridge MA Massachusetts 1960-2000, Harvard University Press. 

M. Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford 2003; Oxford University Press

A. Heywood, *Political Ideologies 4th ed.*, New York 2007; Palgrave Macmillan

T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Oxford 2002; Blackwell Press

T. Pogge, *An Egalitarian Law of Peoples*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 23, No. 3 (Summer, 1994), pp. 195-224 

T. Pogge, *Assisting the Global Poor*, in *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*.

D.K. Chatterjeen, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge 1999; Harvard University Press.

R. Jackson, G. Sørensen, *International Relations: Theories and Approaches* 4th ed, Oxford 2010;

Oxford ——— University Press.