Een Betoog voor een Morele Gemeenschap

3214230 – Jort Blokpoel

Begeleider – prof. dr. Bert van den Brink

Utrecht, 2 september 2012

Inhoudsopgave

1 Inleiding **5**

2 Politieke Moraliteit en Dirty Hands naar Steve Buckler **7**

3 Sociale Theorie naar Charles Taylor **13**

4 Bedenkingen naar Bernard Williams **18**
4.1 Primacy in Practice 18
4.2 Gemeenschap 23

5 Grenzen van de Gemeenschap **26**
5.1 Taylors Gemeenschap 26
5.2 Bucklers Gemeenschap 28
5.3 Erkenning, Identiteit, Gemeenschap 32
5.4 Gemeenschap en Pluralisme 38

6 Conclusies **40**

7 Literatuur **41**

1 Inleiding

> *"Bijna, want alom is onbehagen het parool. [...] Wat Europa bovenal ontregelt, is het overheersende gevoel dat het momenteel geen greep heeft op de ontwikkelingen, dat het zijn lot niet in eigen hand heeft."*[1]

Het bovenstaande citaat komt uit een column op de website van de Volkskrant naar aanleiding van een terroristische aanslag in Noorwegen in juli vorig jaar. Een jongeman met conservatief, christelijke idealen en een afschuw voor de Islam en de Europese politiek van multiculturalisme liet een bom ontploffen in het centrum van Oslo om vervolgens door te reizen naar een zomerkamp van de sociaal-democratische partij alwaar hij uiteindelijk 68 jongeren met een vuurwapen het leven ontnam. Deze scriptie is voor een groot deel geschreven in de nasleep van deze tragedie. Een groot deel van deze scriptie heeft betrekking op de onderliggende problematiek die tot dit bloedbad heeft geleid. Paul Brill probeert in zijn column een verklaring te geven voor de nachtmerrie die is voltrokken in termen van grip hebben op de politiek, je lot in eigen handen hebben. Fundamenteler is echter de centrale rol van de politiek van multiculturalisme. Anders Breivik, de conservatief, christelijke jongeman, representeert een verlangen van veel Europeanen naar gemeenschappen waarin burgers en politici verenigd zijn onder een vlag van een gedeelde cultuur. Brills analyse dat men geen grip heeft op de politiek komt hier ook uit voort. We voelen ons in Europa niet een gemeenschap, maar een verzameling individuen. Daardoor ontstaat er een behoefte grip te hebben op anderen, anderen te kunnen controleren, zowel in passieve als actieve vorm. In het licht van deze maatschappelijke problematiek schrijf ik mijn scriptie. Ik kan ook niet ontkennen dat het een grote invloed heeft gehad op de vragen die ik mij de afgelopen maanden heb gesteld. In zekere zin is deze scriptie een typisch voorbeeld van praktisch filosofie. Door de praktijk om mij heen word ik als filosoof aan het denken gezet, maar als filosoof kan ik niet verhelpen dat wat begint bij de praktijk uiteindelijk op een wijsgerig vlak eindigt.

Deze scriptie gaat over gemeenschap, in het bijzonder over de morele gemeenschap. De filosofie dat een mens niet te begrijpen is als een singuliere entiteit los van een gemeenschap (een atoom), maar alleen binnen een gemeenschap op een betekenisvolle manier begrepen kan worden is een oude gedachte in de filosofie. Mijn oudste bron (de Ethica Nicomachea) mag met recht een klassieker genoemd worden en in het communitarisme is dit een centrale gedachte. Desalniettemin is het concept gemeenschap, zeker op de manier waarop ik het uitwerk, onder de ethici zonder twijfel controversieel te noemen. Soms heb ik het idee dat de filosofie, ondanks haar rijke en goed bewaarde geschiedenis, meedrijft met de maatschappelijke en

[1] Brill 2011

politieke ontwikkelingen en daarmee verder afdrijft van iets dat Aristoteles ons meer dan twee millennia terug al probeerde te vertellen. Namelijk dat moraliteit, identiteit en de mens niet te begrijpen zijn als er geen gemeenschap is om als context te dienen. Aan de andere kant weet ik ook dat filosofie haar invloed kan hebben op maatschappelijke ontwikkelingen. Het conflict tussen communisme en liberalisme in de koude oorlog in de tweede helft van de vorige eeuw was er niet geweest of had er heel anders uitgezien als Marx en Engels het communisme niet op hun manier hadden uitgewerkt of Lock het liberalisme op zijn manier. Deze scriptie is geschreven met de gedachte in het achterhoofd dat filosofie een maatschappelijke ontwikkeling kan sturen of in gang zetten. Mijn publiek beperkt zich dan ook niet tot de academie, maar richt zich tot eenieder in een gemeenschap. Het is mijn hoop dat de maatschappelijke ontwikkeling weer terug gestuurd kan worden naar de gemeenschap, en weg van verregaand individualisme. De beste manier voor mij als filosoof om dit te doen kunt u hieronder lezen, een wijsgerige rechtvaardiging voor denken in gemeenschappen. In zekere zin is mijn streven vergelijkbaar met Anders Breivik, zij het dat ik een iets minder moorddadige manier zoek. Anders ook dan Breivik, begrijp ik dat gemeenschap niet dezelfde vorm kan aannemen die het vijftig, honderd, of tweeduizend jaar geleden had.

De hoofdvraag van deze scriptie is de vraag of, en zo ja hoe een morele gemeenschap uitgewerkt kan worden tot een coherent en (belangrijker nog) begrijpelijk geheel, ten einde te laten zien dat men niet bestaat los van elkaar maar in constante verbintenis met elkaar, politiek maar ook moreel. Ik stel mijzelf deze vraag, omdat ik de samenleving waar ik een onderdeel van uitmaak steeds verder zie individualiseren. 'Ik' is belangrijker dan 'wij'. Wijsgerig wordt deze ontwikkeling gerechtvaardigd door libertariërs en antropologisch objectvisten als Robert Nozick en Ayn Rand. Het lijkt mij echter een volledige misconceptie dat een individu los van de gemeenschap begrepen kan worden. Met deze scriptie probeer ik een lans te breken voor het communitarisme, voor de gemeenschap en alles wat zij betekent voor wie wij zijn. Ik zal dus betogen dat een morele gemeenschap een betere manier is om moraliteit te begrijpen. Dit doe ik aan de hand van twee argumenten. Het eerste, geïnspireerd op Buckler, stelt dat vanuit een gemeenschap gezien men beter met het dirty hands probleem om kan gaan. Het tweede argument, op basis van Taylors analyse van sociale theoriën, maakt duidelijk dat een juiste sociale theorie het noodzakelijk maakt een morele gemeenschap te verkiezen boven een absolutistische of universele moraal. Mijn keuze voor Buckler komt voort uit de eerste keer dat ik een communitaristische visie wilde verwoorden. Ik probeerde toen een communitaristische visie te geven op het dirty hands probleem, wat Buckler ook deed. Het lijkt mij interessant om deze visie nogmaals uit te werken als een soort argument vanuit de wijsgerige praktijk. Mijn keuze voor Taylor ligt eigenlijk vrij voor de hand. Ik ken geen levende filosoof die zich zo sterk gemaakt heeft voor het communi-

tarisme als deze Canadees. Deze scriptie zou niet serieus te nemen zijn zonder Taylor er bij te betrekken. Na een bespreking van de ideeën van Buckler en Taylor zal ik enkele problemen aankaarten wat betreft het *primacy in practice* beginsel, het idee dat praktijk voorgaat op theorie. Verder wil ik twijfels beantwoorden van Bernard Williams aangaande de mogelijkheid om kritiek te geven op een gemeeschap waartoe iemand behoort en vraagtekens bij de mogelijkheid de grens van een gemeenschap te definiëren. Uiteindelijk zal ik aan de hand van Taylor en Buckler een definitie geven van een morele gemeenschap die instaat is met interne kritiek om te gaan; duidelijk maakt waar de haar grenzen liggen en hoe deze gevonden worden; aan het *primacy in practice* beginsel voldoet in zoverre dit mogelijk is; en een perspectief biedt waarin omgegaan kan worden met het dirty hands probleem. Centraal in deze definitie is het begrip erkenning. Ik zal mijn conclusies staven aan de opvatting van Patchen Markell over Taylors definitie van erkenning. Tot slot wil ik naar aanleiding van de politieke oproer rondom multiculturalisme en gemeenschap aandacht besteden aan een analyse van multiculturalisme en enkele oplossingen aandragen voor deze problematiek. Ik doe dit om te laten zien hoe theorie praktijken duidelijk kan maken. Ik hoop kortom te laten zien dat communitarisme binnen de ethiek serieuze aandacht verdient en mijns inziens de weg voorwaarts betekent.

2 Politieke Moraliteit en Dirty Hands naar Steve Buckler

In deze paragraaf zal ik Bucklers conclusies uit *Dirty Hands: The Problem of Political Morality* voor een deel bespreken. In zijn boek probeert Buckler een oplossing te vinden voor het dirty hands probleem. Een van de verschijningsvormen hiervan is het probleem dat politiek juist handelen[2] in sommige gevallen moreel laakbaar is, maar moraliteit wel iets is wat ieders handelen zou moeten sturen. In meer algemene termen komt het dirty hands probleem neer op een incompatibiliteit tussen politiek handelen en een morele rechtvaardiging van dit handelen. De oplossing van deze incompatibiliteit vindt Buckler in een morele gemeenschap. Het is niet de bedoeling om uitvoerig in te gaan op het dirty hands probleem. Met de bespreking van Bucklers conclusies wil ik een pragmatisch argument voor een morele gemeenschap bieden binnen de wijsgerige praktijk. Ik wil laten zien dat de morele gemeenschap het mogelijk maakt voorbij het dirty hands probleem te streven.[3] Verder biedt de bespreking van Buckler de mogelijkheid

[2]Het onderscheid tussen juist, goed, correct en andere vormen van kwalitatieve oordelen met betrekking tot handelen zal later duidelijk gemaakt worden.

[3]Met 'voorbij streven' wil ik iets uitdrukken dat niet het oplossen van een probleem is, maar ook niet helemaal liks laten liggen mag heten. Aan de ene kant geef ik toe dat er een probleem is, maar tegelijkertijd wil ik duidelijk maken dat dit niet problematisch is,

om te laten zien waarom de gebruikelijke opvatting van moraliteit plaats moet maken voor een nieuwe, 'gullere beschrijving', zoals Clifford Geertz dat volgens Charles Taylor noemt.[4] Dit wil zeggen: rijkere, meer cultuur gebonden beschrijvingen. In deze paragraaf zullen we zien hoe Buckler het dirty hands probleem introduceert als een paradox van politieke moraliteit. De politieke zoektocht naar antwoorden op morele vraagstukken wordt onmogelijk gemaakt door de ambiguïteit van moraliteit. De enige manier om deze paradox op te lossen is door haar niet op te willen lossen. Uiteindelijk betoogt Buckler een visie van moraliteit die gebaseerd is op het idee van een morele gemeenschap. Deze paragraaf dient voornamelijk om de achtergrond te geven vanuit welke de morele gemeenschap wordt geconcludeerd.

Het dirty hands probleem is een probleem dat gaat over de relatie tussen politiek en moraliteit. De overeenkomst tussen deze begrippen is het menselijk handelen dat er aan ten grondslag ligt. De basis van moraliteit wordt gevormd door een kwalitatieve reflectie op het handelen; hiermee oordeelt men of een handeling goed of slecht is. Niet alle kwalitatieve oordelen op het handelen zijn echter moreel van aard. Als ik op mijn werk bijvoorbeeld handel naar de procedures die mij zijn geleerd, zal men mijn handelen ook als 'goed' kwalificeren. Er is hier echter geen sprake van een moreel oordeel. Wat moraliteit nu anders maakt dan andere vormen van kwalitatieve reflectie op het handelen is op dit moment moeilijk te definiëren. Een deel van het antwoord is te vinden in de concepten die aan morele oordelen ten grondslag liggen. De kwalitatieve concepten van de moraliteit, de waarden waarop de oordelen zijn gebaseerd, bepalen welke handeling in aanmerking komt voor een morele beoordeling. Daarnaast behelst moraliteit ook meer dan alleen kwalitatieve oordelen op handelingen in directe zin. Moraliteit kan een reflectie op het leven zelf inhouden; het leven begrepen als één handeling, of een aaneenschakeling van handelingen (het onderscheid hier is triviaal). Hij kan oordelen of iets een goed leven is of niet. Moraliteit kan ook nog begrepen worden als een sturend mechanisme dat door internalisering van de kwalitatieve oordelen het handelen een richting kan geven. Als dat betrokken wordt op het leven zelf kan het wellicht het leven zin geven, doordat het ons in staat stelt een goed leven te kunnen leiden en een slecht leven te vermijden. De betekenis van het woord moraliteit begint bij kwalitatieve oordelen; deze scriptie zal duidelijk maken dat moraliteit voor ons mensen echter veel meer betekent dan dat. [5]

Politiek is te begrijpen als een bepaalde context waarin gehandeld wordt. Kenmerkend voor politiek is dat het nooit één iemand alleen aangaat, maar een zaak is van velen. Buckler definieert het mijns inziens subliem met

gegeven de context waarin het hier aan bod komt.

[4] Taylor 2009, pp. 135

[5] Deze notie van moraal is vergelijkbaar met hoe Taylor moraliteit uiteenzet in *Bronnen van het Zelf* (Taylor 2009, pp. 102-103).

de zin: *"Politics consists in activity in the light of collective concerns."*[6]. Politiek bestaat in een activiteit, in het handelen, en het heeft betrekking op zaken van collectief belang, zaken die allen aangaan die zich verbonden voelen met die activiteit. Het dirty hands probleem ontstaat wanneer het handelen naar collectieve belangen (politiek), iemand dwingt iets te doen waarover men in kwalitatieve reflectie (moraliteit) tot het oordeel komt dat het slecht is, dat er niet zo gehandeld had moeten worden. Er ontstaat een situatie waarin er een divergentie bestaat tussen dat wat politiek 'goed' is en dat wat moreel 'goed' is. Wederom weet Buckler dit onnavolgbaar uit te leggen:

> *"[...] the idea of dirty hands introduces a sense of moral ambiguity into the commited practice of politics. A proper understanding of this problem may help us to see how we can make moral sense of politics."*[7]

Het is belangrijk bij dit citaat op te merken dat Buckler er van uit gaat dat politiek in haar handelen bevestigd wil worden door moraliteit. Waarom Buckler hier van uit gaat zal later in deze paragraaf duidelijk worden. Voor nu volstaat het te concluderen dat het dirty hands probleem laat zien dat de politieke praktijk te maken heeft met morele ambiguïteit, met situaties waar het ene kwalitatieve oordeel niet overeenstemt met het andere.

Politiek in een moreel daglicht is volgens Buckler paradoxaal. Aan de ene kant heeft politiek te maken met morele ambiguïteit die de mogelijkheid van moraliteit kenmerkt.[8] Vragen over bijvoorbeeld euthanasie en abortus dwingen ons na te denken over de morele vragen rond leven en dood. En meer nog dan alleen de vragen stellen, laat politiek zien dat er niet direct een goed antwoord op is.[9] Een ander voorbeeld is belasting. Hier dient men na te denken over niet alleen een rechtvaardige verdeling van goederen, maar ook over bezit en het ontnemen van bezittingen. Politiek biedt momenten van moraliteit waarin er op ons een beroep wordt gedaan een kwalitatief oordeel te vellen. Politiek vraagt ons te zeggen 'dit is goed' en 'dit is slecht'. Hierin maakt politiek moraliteit mogelijk. Aan de andere kant maakt de ambiguïteit dit moment van moraliteit oninteressant en misschien zelfs gevaarlijk voor politiek. Politiek heeft namelijk een verplichting tot antwoorden. Ten eerste bestaat politiek immers in het handelen, niet in de contemplatie van de te nemen handeling. Verder zijn er collectieve belangen die nagestreefd moeten worden en hoewel die waarschijnlijk gebaat zijn bij een weloverwogen besluit en de daaropvolgende handeling, zal de overweging alleen de belangen niet veilig stellen. Een politiek die geen antwoorden kan geven op morele vraagstukken die haar gesteld worden kan haar rol als

[6] Buckler 1993, pp. 146
[7] Buckler 1993, pp. 2
[8] Buckler 1993, pp. 145
[9] Dit wil zeggen een antwoord dat alle belanghebbenden tevreden zal stellen.

politiek niet vervullen. Zoals Arnold Schwarzenegger als president van de VS in The Simpsons Movie gezegd heeft: *"I'm elected to lead, not to read."* Politiek moet beslissen ook en vooral als er geen goede keuze gemaakt kan worden.

Het loskoppelen van politiek en moraliteit is de meest voor de hand liggende oplossing van deze paradox van politieke moraliteit. Loskoppelen betekent hier niet dat politiek zich niet meer bekommert om moraliteit, maar zich losmaakt van morele verantwoordelijkheid. De politiek, of de politicus, is niet langer een 'gewone' morele actor, iemand die in aanmerking komt voor een kwalitatief oordeel als alle anderen. De politicus wordt een politieke actor en op hem is een andere klasse van kwalitatieve oordelen van toepassing. Buckler typeert deze oplossing als *"sidestepping the dirty hands problem."*[10] Politiek krijgt bij deze oplossing een geheel eigen karakter. Ze dient in de eerste plaats natuurlijk te handelen wanneer er collectieve belangen veilig gesteld moeten worden, maar zonder een leidraad van morele overtuigingen en verantwoordelijkheid zal zij zich in haar beslissing moeten baseren op de gevolgen van haar handelen. Meer nog dan dat zullen haar beslissingen een uiterst onpersoonlijk karakter hebben. Politiek zal zich enkel hoeven te bedienen van een bepaalde calculus die uitwijst wat de juiste handeling is. Er wordt niet meer een kwalitatief oordeel geveld, maar een kwantitatief oordeel. Volgens Buckler is de politiek in deze situatie moreel autonoom te noemen.[11] [12] Ik denk dat men voorzichtig moet zijn te spreken van een goede handeling als deze voortkomt uit een gecalculeerde beslissing op basis van de verwachte gevolgen. Goed impliceert dat er een zekere morele lading aanwezig is. Het voorbeeld dat ik eerder gaf waarin mijn handelen op mijn werk als goed wordt beschouwd als ik de procedures volg is in zekere zin een verkeerd gebruik van goed. Beter is om mijn handelen te kwalificeren als correct. Desondanks kan niet ontkend worden dat goed in meer dan alleen morele zin gebruikt wordt. In het bovenstaande geval spreek ik opzettelijk van politiek juist handelen om het verschil aan te kunnen geven tussen een moreel oordeel (goed) en een politiek oordeel (juist). Politiek losgekoppeld van moraliteit analyseer ik in termen van juist en onjuist, politiek die zich verbind met moraliteit kan in termen van goed en slecht worden begrepen.

Ten grondslag aan de paradox van politieke moraliteit (het dirty hands probleem) ligt volgens Buckler de overtuiging dat morele vraagstukken een definitieve oplossing vereisen.[13] Er is een onbetwijfelbaar oordeel vereist dat

[10] Ibid. pp. 146

[11] Ibid.

[12] Onduidelijk is of politiek moreel autonoom of amoreel is. Dit hangt af van de definitie van moraliteit. Buckler lijkt te kiezen voor moraliteit als een categorie vragen en uitspraken. Politiek is moreel autonoom, omdat deze uitspraken doet in de morele categorie, maar geen verantwoordelijkheid af te leggen heeft ten opzichte van anderen. Als moraliteit wordt begrepen als een sociaal 'spel' zou amoreel beter zijn, omdat politiek zich als autonome beslisser onttrekt aan het spel dat moraliteit heet.

[13] Ibid. pp. 147

een antwoord geeft op morele vraagstukken. En als het noodzakelijk is om bepaalde morele overwegingen te overstijgen of te negeren om te kunnen handelen, dan is dat wat de politiek moet doen. Dit betekent echter dat politiek niet langer een onderdeel uitmaakt van de morele wereld die wij als burgers kennen.[14] De paradox van politieke moraliteit is hier niet opgelost. Omdat er verwacht wordt dat morele vraagstukken opgelost worden, kan de politiek geen ruimte bieden aan de ambiguïteit die moraliteit met zich mee brengt. Door de ambiguïteit uit de politiek te halen, onttrekt de politiek zich aan de morele wereld van haar burgers, ze wordt moreel autonoom en is daarmee niet langer herkenbaar als een morele actor. Alleen, in de hoogste kamer van haar ivoren toren is politiek amoreel geworden en is politieke moraliteit niet meer dan een beslissingsmechanisme. Moraliteit is onmogelijk geworden in politiek. We moeten daarom niet van morele vraagstukken verlangen dat zij worden opgelost, dat er een onbetwijfelbaar oordeel bestaat dat ons de weg naar het goede wijst. Moraliteit zou meer moeten omvatten dan vraagstukken en hun oplossing, meer dan oordelen die in singuliere gevallen, of categorisch, het handelen sturen. Buckler stelt een ruimere, gullere beschrijving van moraliteit voor:

> *"The moral life does not consist solely in the application of openly defensible and universalizable rules or injunctions and what we make of persons in a moral sense involves more than is supplied by a tally of their right and wrong judgements."*[15]

Buckler wil voorbij een moraliteit van regels. Hij verlangt dat moraliteit meer is dan een moreel wetboek dat fundamenteler en algemeen toepasbaarder is dan haar juridische tegenhanger. Buckler wil 'meer'. Wat hij precies bedoelt met dat 'meer' is moeilijk te definiëren. Buckler noemt het *"spheres of life, or commitment, of moral significance and of value"*.[16] Hieruit volgt dat moraliteit niet begint bij vraagstukken en universele wetten, maar bij morele actoren, bij de praktijk van moraliteit, bij handelende mensen.[17] Leven, toewijding, morele significantie en waarde zijn zaken die hun oorsprong vinden bij de morele actor. Het is de actor die leeft en leven ervaart, het is de actor die toewijding kan tonen aan bepaalde waarden die voor de actor moreel significant zijn. Buckler verwijst hierbij naar Aristoteles; net als Aristoteles zoekt Buckler geen universeel systeem waaruit waarden en deugden te deduceren zijn, maar vormt de praktijk van menselijk handelen met al haar ambiguïteit de fundering voor het 'meer' dat Buckler

[14] Buckler leunt hier meer naar een moraliteit als een spel waarin de morele actoren deel hebben. Aangezien politiek niet langer onderdeel is van die wereld zou zij beter begrepen kunnen worden als amoreel, in plaats van moreel autonoom.

[15] Ibid. pp. 147

[16] Ibid.

[17] In een volgende paragraaf zal ik deze stap verder uitwerken in termen van het *primacy in practice* beginsel.

zoekt.[18] Moraliteit vindt haar oorsprong bij handelende morele actoren met bepaalde overtuigingen en kwalitatieve oordelen.

Een belangrijk begrippenpaar in de morele wereld zoals Buckler deze schetst zijn integriteit en authenticiteit. Fundamenteel voor integriteit en authenticiteit is de overtuiging dat een morele actor een conceptie van zichzelf als moreel wezen heeft. Authenticiteit betekent dat men handelt in overeenstemming met zijn conceptie van wat het inhoudt om een morele actor te zijn. In zekere zin dat men handelt in overeenstemming met een min of meer persoonlijke conceptie van moraliteit. Integriteit komt enigzins op hetzelfde neer, maar moet begrepen worden in een situatie waarin de morele actor politiek moet handelen en hierbij eventueel vuile handen maakt. De ruimte die wordt gegeven voor ambiguïteit maakt het mogelijk voor iemand om zichzelf ondanks de vuile handen nog steeds als integer te beschouwen. Deze conceptie van een moreel wezen in combinatie met politieke moraliteit betekent voor Buckler een aantal dingen. Allereerst draagt een morele actor in politieke moraliteit de last van het dirty hands probleem. Dit wil zeggen dat, gezien de morele ambiguïteit en de noodzaak tot het nemen van beslissingen, men besluiten moet nemen die nooit ieders morele integriteit intact laten.[19] Dit wil zeggen: er is geen besluit dat kan rekenen op een universele erkenning op basis van de kwalitatieve oordelen van alle betrokkenen.Van belang hierbij is ook dat een morele actor een zekere gevoeligheid heeft voor morele spanning, een gevoeligheid voor en bewustzijn van het feit dat een politiek juiste handeling in sommige gevallen niet zonder morele prijs is. En tot slot en bovenal betekent het dat politiek niet alleen in de hoogste kamer van de ivoren toren speelt, maar dat zij in een gemeenschap staat die ten grondslag ligt aan de moraliteit die de politiek vormt en die haar handelen ook kan beperken. Integriteit betekent dus niet dat er in de politiek koortsachtig gezocht moet worden naar onbetwijfelbare kwalitatieve oordelen, maar juist dat men zich bewust is dat dergelijke oordelen in de politieke moraliteit niet altijd mogelijk zijn. Politieke moraliteit op haar beurt is iets dat niet los gezien kan worden van een volledige gemeenschap aan morele actoren die de grenzen aan geven tussen wat in Bucklers woorden *'morally undesirable'* is en wat *'is unacceptable because it is monstrous'*.[20]

De paradox van politieke moraliteit is dus niet op te lossen door *sidestepping the dirty hands problem.* Als de politiek zich in een andere wereld begeeft als de morele wereld van haar burgers en zich zo onttrekt aan de ambiguïteit die deze kenmerkt, dan is politieke moraliteit niet langer als moraliteit te herkennen. Dan vervangen politieke keuzes, gebaseerd op de gevolgen voor de collectieve belangen, de morele keuzes die de politiek niet kan maken, voortkomend uit kwalitatieve oordelen van handelende mensen.

[18]Ibid. pp. 151
[19]Ibid. pp. 147, 148
[20]Ibid. pp. 149

De ‘oplossing’ van de paradox van politieke moraliteit is het erkennen van de paradox. De erkenning van de paradox geeft de ruimte om moraliteit te begrijpen als meer dan universaliseerbare regels op basis van onbetwijfelbare oordelen. Er ontstaat de mogelijkheid te kijken naar de morele actoren in plaats van regels en oplossingen voor vraagstukken. Morele actoren maken uiteindelijk de politiek. Door zich bewust te zijn dat keuzes in een moreel ambigue situatie geen ultieme oplossing kunnen zijn; door te begrijpen dat een politiek juiste keuze niet altijd zonder morele prijs is; door te erkennen dat je onderdeel bent van een morele gemeenschap die bepaalt wat de grenzen aan de politieke keuzevrijheid zijn; hier door is het mogelijk voor een politieke actor moreel integer te handelen in een ambigue morele wereld. Of dit werkelijk een oplossing is van de paradox valt te bezien. In analytische zin waarschijnlijk niet. Er is geen juiste analyse van concepten gegeven die de paradox heeft doen verdwijnen. Buckler biedt een ander perspectief waarbij de paradox voort bestaat, maar waarbij dat geen probleem is. We moeten ons bewust zijn dat er een paradox bestaat en de politici moeten zich ook zeker heel vervelend voelen als hij laakbaar of slecht handelt, maar hij moet handelen. Door te concentreren op mensenlijk handelen en niet op universaliseerbare regels die goed en slecht demarqueren, wordt ineens een arena zichtbaar waarin wij het spel der moraliteit spelen. Er is een gemeenschap met wie moraliteit wordt gedeeld en voor wie we goed moeten handelen. De morele gemeenschap is uiteindelijk fundamenteel om het dirty hands probleem te kunnen dragen als een noodzakelijke, morele last.

3 Sociale Theorie naar Charles Taylor

Buckler heeft laten zien dat de erkenning van een morele gemeenschap fundamenteel is om niet te stranden bij het dirty hands probleem. Hoewel het positief is als een filosofische benadering weet om te gaan met een probleem waar andere benaderingen op stuk lopen, is er een directer argument nodig om de morele gemeenschap geloofwaardig te betogen. In deze paragraaf zal ik een ander argument voor een morele gemeenschap bespreken. Dit argument is ontleent aan en geïspireerd op Taylors paper *Social Theory as Practice*. Hij bekritiseert in dit paper de pretentie van de sociale theorie dat ze vergelijkbaar is met natuurwetenschappelijke theorieën. Er bestaat een fundamenteel onderscheid in het object van de sociale en de natuurwetenschappelijke theorieën. Bij de natuurwetenschap is dit object onafhankelijk, maar voor de sociale theorie is dit object te veranderen door de theorie zelf. Hierdoor is een andere vorm van rechtvaardiging van de sociale theorie nodig. Analyse van de sociale theorie en de rechtvaardiging die zij nodig heeft, laten zien hoe succesvolle sociale theorieën in essentie uitgaan van een gemeenschap. Dit geldt niet alleen voor politieke theorieën, maar ook voor moraliteit.

In het paper *Social Theory as Practice* reflecteert Taylor op de praktijk van theorievorming van sociale theorieën. Volgens Taylor gaan sociale theoriën over sociale processen, over dat wat ontstaat als mensen samenleven. Sociale theorieën hebben vooral een politieke lading en ze passen binnen het werkveld van de politieke en sociale filosofie. Taylor bekritiseert in zijn paper de vooronderstellingen van de sociale theorie, die volgens hem te veel gebaseerd is op de natuurwetenschappen. Er is wel een analogie met natuurwetenschappelijke theorieën in wat zij willen achterhalen. Een fundamenteel verschil in het onderwerp van de theorieën maakt de natuurwetenschappelijke benadering van sociale theorieën echter onwenselijk.[21]

Voor een deel fungeren sociale en natuurwetenschappelijke theorieën op een gelijke manier. Beiden proberen te achterhalen wat er eigenlijk het geval is. Zowel de sociale als de natuurwetenschappelijke theorieën zijn een kritiek op een common-sense idee van hoe zaken in elkaar steken en altijd is de aanname dat de common-sense opvatting onvolledig, ongenuanceerd of eenvoudigweg incorrect is. Aan de hand van de theorie kan men laten zien hoe het eigenlijk zit.[22] De common-sense opvatting dat in één van de sferen rond de aarde de zon om onze planeet cirkelt, heeft bijvoorbeeld plaats gemaakt voor het nieuwe inzicht dat de aarde in een ellips door welhaast lege ruimte om de zon beweegt. De common-sense opvatting blijkt incorrect en de theorie kan ons laten zien hoe het werkelijk zit. Voor sociale theorieën is het veel lastiger een ongecompliceerd voorbeeld te bieden. Dit heeft alles te maken met het grote verschil tussen sociale en natuurwetenschappelijke theorieën.

De analogie tussen de natuurwetenschappen en de sociale theorievorming valt uiteen zodra gekeken wordt naar het object van de theorie. Natuurwetenschappelijke theorieën gaan volgens Taylor over onafhankelijke objecten. Ongeacht de theorie bestaan deze objecten en nieuwe inzichten veranderen niets aan het feit dat en de manier waarop ze bestaan. Natuurwetenschappelijke theorieën brengen wel veranderingen met zich mee, maar die hebben volgens Taylor geen invloed op het object van de theorie.[23] Als we nogmaals kijken naar het voorbeeld van de aarde en de zon kan ik dit goed duidelijk maken. In de oude theorie werd het universum afgebeeld als een serie om elkaar heen vallende sferen die de zon, de maan, de planeten, de vaste sterren, de sterrenbeelden bevatten, in het centrum van dat alles ligt, hangt of staat, inert, de aarde als een bewoonde bol. Het huidige beeld is een oneindigheid aan om elkaar heen draaiende hemellichamen waarbij de aarde slechts een binnenplaneet bij een weinig betekenisvolle ster in de binnenkant van een arm van een niet heel bijzonder spiraalvormig sterrenstelsel is. De theorieën verschillen radicaal, maar de objecten zelf zijn niet heel anders.

[21] Taylor 1985, pp. 101
[22] Ibid. pp. 92, 93
[23] Ibid. pp. 101

De aarde is nog steeds de aarde, de zon is de zon, de sterren zijn de sterren. De manier waarop men kijkt naar deze objecten kan natuurlijk veranderen. De betekenis die zij voor ons hebben ook. Wat het concept inhoudt, wat er wel en niet bij de verzameling hoort, het kan allemaal veranderen. Als we kijken naar het concept ster, dan zijn er in de afgelopen jaren heel wat nieuwe sterren bij gekomen. Betekent dit dat wat tegenwoordig een ster is, verschilt van wat drie eeuw geleden een ster was? Nee, dat doet het niet. Er is namelijk een object aan welke we kunnen refereren. [24]

De natuurwetenschappelijke theorie bekritiseert een common-sense opvatting over een onafhankelijk object. De sociale theorie heeft volgens Taylor deze mogelijkheid niet. Sociale theorie kan alleen kritiek leveren op sociale praktijken, of beter gezegd op de common-sense opvattingen over deze praktijken. Waar de natuurwetenschappelijke theorie dus een onafhankelijk object heeft als onderwerp, kan de sociale theorie zich alleen richten op sociale praktijken. Sociale theorievorming als praktijk bezien heeft dus een zekere mate een metakarakter. Zij vormt een praktijk die de theorie vormt over praktijken. Het grote probleem met deze theorievorming ligt in het feit dat volgens Taylor sociale praktijken niet onafhankelijk zijn zoals de objecten van de natuurwetenschappelijke theorieën dat zijn.[25] Sociale praktijken zijn afhankelijk van de sociale theorie en de common-sense opvattingen die de sociale theorie bekritiseert. Dit komt doordat sociale theorie over praktijken gaat. Praktijken impliceren deelnemers in deze sociale praktijken. Deze deelnemers zullen zelf bepaalde ideeën hebben bij de praktijken waar zij een deel van uitmaken. Taylor noemt dit *self-understanding.*[26] Praktijken bestaan niet zonder deelnemers en in het licht van deze praktijken begrijpen deelnemers zichzelf als op een bepaalde manier deelhebbend aan de praktijk. *Self-understanding* kan meer impliceren dan dit, maar Taylor beperkt zich tot wat relevant is voor sociale theorievorming. Taylor zelf weet de wisselwerking tussen *self-understanding*, praktijk en theorie heel goed samen te vatten in het volgende fragment:

> *"This is the striking disanalogy between natural science and political theories. The latter can undermine, strengthen or shape the practice that they bear on. And because (a) they are theories about practices, which (b) are partly constituted by certain self-understandings, they undercut, bolster or transform the con-*

[24] De onafhankelijkheid van het object van de natuurwetenschap is betwistbaar. Een idealist of fenomenoloog zou de invloed van een natuurwetenschappelijke theorie op de manier waarop de realiteit wordt waargenomen en dus de realiteit zelf groter inschatten dan Taylor die hier een realistische visie betoogt. Het lijkt mij voor dit paper echter niet nodig om verder in te gaan op wetenschapsfilosofische bedenkingen bij de betekenis van wetenschappelijke verklaringen. Belangrijker is namelijk de analyse van sociale theorieën.

[25] Ibid.

[26] Ibid. pp. 93

stitutive features of practices."[27]

Sociale theorieën over praktijken veranderen deze dus. Taylor spreekt hier over politieke theorieën in plaats van sociale theorieën. Ik denk echter dat politieke theorieën als een deel van de sociale theorie kunnen worden gezien, maar hierover dadelijk meer. Een probleem voor de sociale theorie doemt hier namelijk op dat allereerst behandeld moet worden. Als een sociale theorie de praktijk kan veranderen die zij als onderwerp heeft, maar deze praktijk ook het object van de theorie is; hoe kan er dan ooit een theorie worden gevormd die een voldoende beschrijving geeft van de praktijk?

Het antwoord op de bovenstaande vraag moet volgens Taylor niet worden gezocht in de correcte omschrijving van het object van de theorie (de praktijk), maar in de verandering van de praktijk die de theorie veroorzaakt. Een juiste sociale theorie laat zien hoe de praktijk in elkaar steekt op een dusdanige manier dat het ons in staat stelt de praktijk in de verandering die teweeg wordt gebracht effectiever te maken.[28] Taylor begrijpt ook dat dit op het eerste gezicht geen goed antwoord lijkt.[29] Het woord effectief kan ten eerste van alles betekenen en impliceert bovenal een nieuw perspectief waaraan effectiviteit getoetst kan worden. Het lijkt meer vragen op te roepen dan te beantwoorden. Om dit perspectief te expliciteren legt Taylor uit dat sociale theorieën twee functies hebben. Allereerst stellen sociale theorieën ons in staat de mechanismen van sociale interactie in onze samenleving als een geheel te duiden.[30] Hiermee bedoelt Taylor mijns inziens de mores van de samenleving. Er zijn ongeschreven regels die sociale processen sturen, omgangsvormen en onbewuste sociale mechanismen die sociale omgang mogelijk maken en richting geven. Een heer houdt bijvoorbeeld de deur open voor een dame, een politieagent begint zijn terechtwijzing met de woorden 'wat zijn wij hier aan het doen' en als je buren je vertellen over hun sadomasochistische fantasiën antwoord je 'goh, interessant' en laat je ze daar verder vrij in, dit zijn mores. De tweede functie van een sociale theorie is het bieden van middelen onze relatie tot de samenleving en daarmee ten dele onze identiteit te bepalen, uitgedrukt met het concept *self-definition.*[31] Een juiste sociale theorie vertelt ons wat er achter de mores ligt. Wat de (ten dele) gedeelde overtuigingen zijn waar deze uit voort komen. Deze overtuigingen moeten tot op zekere hoogte gedeeld worden om de mores te rechtvaardigen. Dit betekent dat de individuen in de samenleving zich moeten herkennen in deze overtuigingen. Uiteindelijk zijn de mores en de identiteit van de individuen in de samenleving met elkaar verbonden. Een goede sociale theorie legt uit hoe deze verbinding tot stand komt. Het geeft

[27] Ibid. pp. 101
[28] Ibid. pp. 104
[29] Ibid.
[30] Ibid. 106,107
[31] Ibid.

de mogelijkheid tot maatschappijkritiek, maar laat ook zien wat een samenleving verwacht van de individuen die er in meedelen. Uiteindelijk is een juiste sociale theorie in sterke mate communitaristisch. Het dwingt ons namelijk onszelf te begrijpen als een deel van een samenleving met mores, met gedeelde overtuigingen. Het dwingt ons onszelf te zien als een deel van een gemeenschap die een gedeelde identiteit tot uitdrukking brengt; die onze identiteit, wie we zijn, voor een deel plaatst in de gemeenschap waar we een deel van uitmaken. We kunnen onszelf enkel begrijpen in een gemeenschap, het maakt ons wie we zijn.

Eerder in deze paragraaf heb ik de vraag naar wat onder sociale theorie verstaan kan worden uitgesteld. Taylor definieert dit in *Social Theory as Practice* niet duidelijk, maar er kan zonder kunstgrepen wel een concept van sociale theorie uit opgemaakt worden. Eerder kwamen we de samenkomst van sociale theorie en politieke theorie al tegen. De conclusie van de vorige alinea rechtvaardigt deze conceptuele gelijkschakeling eigenlijk al. Sociale theorie expliciteert de mores van een samenleving en hun relatie tot de identiteit van de individuen die in een samenleving met elkaar verbonden zijn. Het legt uit wat de overtuigingen zijn die ten grondslag liggen aan een samenleving en wat de praktijken zijn die daar uit volgen. Het ligt voor de hand om hier de politieke praktijk in op te nemen. In de lijn van het gezegde 'een volk krijgt de regering die zij verdient' kun je zeggen dat de politieke praktijk van een samenleving een van de mores is die volgt uit de gedeelde overtuigingen. Het feit dat Nederland een constitutionele monarchie met een volksvertegenwoordiging is, volgt direct uit de veelal gedeelde overtuiging dat ons koningshuis een waardig instituut is, maar het volk moet regeren. Daarnaast bepalen liberale en socialistische overtuigingen dat de volksvertegenwoordiging wordt gevormd op basis van algemeen kiesrecht. Sociale theorie is echter breder dan alleen politieke praktijk. *Self-definition* waar de gedeelde overtuigingen uit voortkomen is namelijk ook *"[...] a definition of norms, goods or values."*[32] Deze kenmerkende morele concepten vallen dus ook binnen de sociale theorie. In de vorige paragraaf hebben we al gezien dat moraliteit en politiek sterk verbonden zijn. Taylor maakt dit hier nogmaals duidelijk. Het zijn de waarden, normen en belangen van een gemeenschap die de voedingsbodem zijn voor de politieke praktijk. Aangezien de politieke praktijk uitgaat van een gemeenschap en zich baseert op gemeenschappelijke waarden, normen en belangen, volgt hieruit dat bij een juiste sociale theorie ook moraliteit gezien kan worden als een proces dat zich in een gemeenschap afspeelt. Het is in de gemeenschap waar we een deel van onze identiteit vinden. De waarden en normen en belangen die ons maken tot wie we zijn; die onze plek bepalen in het morele landschap, de morele gemeenschap waarin we bestaan. Een sociale theorie gaat dus ook over moraliteit en moraliteit is daarmee een sociaal proces dat vanuit een gemeenschap gedefinieerd moet

[32] Ibid. pp. 107

worden.

Een morele gemeenschap moet op basis van Taylors analyse van sociale theorieën dus aangenomen worden. Omdat juiste sociale theorieën, succesvolle sociale theorieën, volgens Taylor de relatie duidelijk maken tussen *self-definition*, gedeelde overtuigingen in een samenleving en de mores van de samenleving; het is fundamenteel aan deze theorieën dat zij het individu in een gemeenschap plaatsen. Daarbij komt dat gedeelde overtuigingen zich bevinden op het vlak van waarden, normen en belangen, wat conceptueel een moreel vlak is; dus is het redelijk om aan te nemen dat een juiste sociale theorie een morele gemeenschap moet veronderstellen.

4 Bedenkingen naar Bernard Williams

In de twee vorige paragrafen heb ik twee argumenten voor een morele gemeenschap gegeven, één aan de hand van Bucklers analyse van het dirty hands probleem en één aan de hand van Taylors paper *Social Theory as Practice*. Beiden analyseren een deel van de sociaal politieke theorievorming en moeten daarin concluderen dat er in de sociale ruimte sprake moet zijn van gemeenschappen. Gemeenschappen zijn in meer of mindere mate coöperatieve samenlevingen gebaseerd op wederzijdse erkenning bij Buckler en op *self-definition* bij Taylor. In hun werkwijze verbinden beide auteurs zich impliciet aan een vorm van het *primacy in practice* beginsel en betogen dit in hun analyses. Een goed betoog voorziet, naast argumenten, ook in kritiek op haar eigen stelling, om hier aan ten onder te gaan of sterker van te worden. Omdat het *primacy in practice* beginsel door beide behandelde auteurs impliciet wordt aangenomen en fundamenteel is in hun analyses zal ik hier ver op ingaan. Bernard Williams geeft in het essay *In the Beginning was the Deed* een scherpe analyse van dit beginsel. In een ander essay in dezelfde bundel getiteld *Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism* geeft hij ook een kritische analyse van het idee van een morele gemeenschap. Ter bevordering van dit betoog zal ik Williams' essays gebruiken als leidraad voor een kritische analyse van het *primacy in practice* beginsel en het idee van een morele gemeenschap.

4.1 Primacy in Practice

Zowel Charles Taylor als Steve Buckler gaan in hun werk in meer of mindere mate impliciet uit van het beginsel van *primacy in practice*. Voor Taylor is de praktijk het object van de sociale theorie en daarnaast beschouwt hij theorievorming ook als een praktijk. Buckler schaart zich, zeker in zijn behandeling van gemeenschap, achter Aristoteles en ziet geen waarde in een theorie zonder praktijk om de theorie begrijpelijk te maken. Het *primacy in practice* beginsel is voor een groot deel schatplichtig aan Wittgenstein, die in *On Certainty* met een citaat van Goethe dit beginsel plaats geeft in de

filosofie. In de onderstaande deelparagraaf zal ik aan de hand van Williams uitvoerige analyse een uitleg geven van dit befaamde beginsel en de consequenties die het heeft voor de relatie tussen theorie en praktijk. Williams analyse is echter problematisch. Als deze nauwkeurig bekeken wordt eindigt zij in een eindeloze regressie van beschrijvingen die adequate beschrijvingen moeten beschrijven. Met hulp van Taylors functies van sociale theorieën zal ik in ieder geval bekijken hoe een adequate beschrijving het best uitgelegd kan worden. Een oplossing van de eindeloze regressie zal hiermee echter niet bedongen worden.

In de bundel van essays van Bernard Williams getiteld *In the Beginning was the Deed* zijn twee essays opgenomen die zich richten op wat Williams *Left Wittgensteinianism* noemt; dat houdt een op Wittgenstein geïnspireerd communitarisme in waarbij centrale begrippen alleen betekenis hebben en krijgen in een gemeenschap.[33] In *In the Beginning was the Deed* bespreekt Williams de notie van *primacy in practice* die ontleend is aan Wittgenstein. In *Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism* gaat Williams in op het concept morele gemeenschap dat haar rechtvaardiging veel in Wittgensteins werk zoekt. Williams' verhaal van de morele gemeenschap begint echter bij de notie van *primacy in practice*. De slogan *primacy in practice* is al te vinden bij Goethe en, belangrijker voor dit paper, bij Wittgensteins citaat van Goethe *"... und schreib getrost 'Im Anfang war die Tat'"*[34] Zowel de Duitse als de Engelse variant sporen ons aan te beginnen bij de praktijk, bij de handeling. Negatief gesteld worden wij gewaarschuwd voor een constructivistische theorie die niet meer herkenbaar is in de praktijk. Met constructivistisch doel ik op theoriën die vanuit een enkel concept of een beperkt aantal concepten een theorie construeren met vaak verregaande normatieve consequenties. Constructivistische theorieën kenmerken zich door de neiging naar reductie van een praktijk op een set theoretische concepten, waardoor soms contra-intuïtieve normatieve claims gemaakt worden. Denk aan de categorisch imperatief die mij dwingt een Gestapo officier te vertellen waar ik joden heb verborgen in mijn huis of een utilistische calculus die concludeert dat een filantroop meer recht heeft op een donororgaan dan een uitkeringstrekker. De theorie wordt voor de praktijk geplaatst en de reductie rechtvaardigt het negeren van bepaalde concepten die ons als handelende mensen relevant en betekenisvol aandoen, maar niet in de theorie passen. De waarschuwing dat theorie niet voor praktijk geplaatst kan worden zijn we eerder tegen gekomen bij zowel Buckler als bij Taylor. Buckler zag geen hoop in een theoretische benadering van moraliteit gebaseerd op morele waarheden, omdat het de politiek zou vervreemden van de rest van de samenleving die in de dagelijkse praktijk van morele ambiguïteit leeft.

[33] Left Wittgensteinianism is in zekere zin wat ik betoog in deze scriptie maar dan sterker gebaseerd op Wittgenstein.

[34] Wittgenstein 1969, 402 pp. 51

Taylor betoogde dat veranderlijke praktijken het object van de sociale theorie zijn en beïnvloed worden door de theorievorming. Een objectief theoretische benadering naar natuurwetenschappelijk voorbeeld is ongevoelig voor haar invloed op de praktijk en leidt daardoor tot onsuccesvolle sociale theorieën. Beiden veronderstellen een vorm van *primacy in practice*. Een onderzoek naar deze vooronderstelling is dus prudent.

In het essay *In the Beginning was the Deed* behandelt Williams theorieën over rechtvaardigheid en de universele pretentie die deze hebben. Een systeem van universele rechtvaardigheid heeft ironisch genoeg een rechtvaardigingsprobleem wat betreft zijn universele pretenties. Universele rechtvaardigheid wordt veelal constructivistisch gerechtvaardigd. Een dergelijke *top-down* argumentatie -dat wil zeggen een constructivistische argumentatie die praktijk reduceert tot theoretische concepten en daar weer praktische definities uit afleidt- heeft echter het fundamentele probleem dat iemand die de bovenliggende aannames niet deelt zich gedwongen zal voelen een bepaalde definitie van rechtvaardigheid te accepteren. Er ontstaat dan de situatie waarbij deze persoon de gegeven definitie noch de dwang die daarmee gepaard gaat als rechtvaardig kan beschouwen. Williams concludeert: *"[...] it cannot escape starting from what is at hand, [...] it must accept the truth that in the beginning was the deed."*[35] Williams wil hiermee zeggen dat een rechtvaardiging alleen kan beginnen bij het actuele (letterlijk het voor de handliggende), namelijk de handeling. Rechtvaardiging vanuit theorie kan er niet vanuit gaan dat ze geaccepteerd wordt, omdat de theorie betwijfeld kan worden. De praktijk is, dat is onbetwijfelbaar. Het begin ligt bij de handeling.

Primacy in practice in politieke en morele theorie mag volgens Williams niet leiden tot *"an uneasy communitairian relativism"*. Wanneer we in morele of politieke zin reflecteren op plaatselijke praktijken, daaruit een gemeenschap deduceren en vervolgens aannemen dat we geen oordeel kunnen vormen over andere gemeenschappen die op andere praktijken gebaseerd zijn en dus een relativistische positie in nemen, komen we uit op *communitairian relativism*. Williams vindt dit blijkbaar *uneasy*[36] De enige gerechtvaardigde conclusie voor politiek die kan volgen uit deze Wittgensteiniaanse *primacy in practice* is de negatieve conclusie dat constructivistisch foundationalism[37] nooit de zekerheid en het absolutisme zal bereiken dat het zoekt, omdat de praktijk nu eenmaal veranderlijk is.[38] Bovendien stelt Williams, dat politieke en morele theorie de praktijk nooit voorbij kunnen streven. Politieke

[35] Williams 2005, pp. 23, 24

[36] Uneasy in zoverre dat een dergelijk communitarisme geneigd is andersdenkenden uit te sluiten en de neiging heeft slechts nog naar zichzelf te kijken, waardoor het individualistische denken uit de inleiding slechts een stukje breder getrokken wordt naar de gemeenschap, maar daarin net zo star en navelstaarderig.

[37] Bij gebrek aan een goede vertaling gebruik ik de Engelse term.

[38] Ibid. pp. 24, 25

en morele theorie zijn alleen begrijpelijk in de context van ons handelen. Theorie heeft invloed op de praktijk, maar het is de praktijk die de grenzen van zinnige politieke en morele theorie bepaalt.

> *"[...] there is no way in which theory can get all the way ahead of practice and reach the final determination of what can make sense in political thought; it cannot ever, in advance, determine very securely what direction might count as 'ahead'."*[39]

Williams besluit hier dat de theorie volledig onderworpen is aan de praktijk. Het gezegde "de geschiedenis zal het leren" geeft de lijn aan van wat Williams hier betoogt. We zijn dan wel in staat theorie te vormen over de praktijk, maar wat een kwalitatief oordeel van de theorie betreft zijn wij overgeleverd aan de grillen van de praktijk. Elke poging om met een sociale theorie voor de praktijk uit te streven zal uiteindelijk ook in overeenstemming moeten zijn met de praktijk, daar gaat een sociale theorie immers over. Theorie blijft ondergeschikt aan de praktijk. De theorie is reflectie op de praktijk, de praktijk is.

Williams benadrukt dat *primacy in practice* niet betekent *primacy of descriptions of practice.*[40] Hiermee lijkt hij te willen zeggen dat *primacy in practice* eerder een beweging weg van theorievorming dan een poging theorie ondergeschikt te maken aan de praktijk. Een adequate beschrijving van praktijken, noem het een theorie, is niet te geven, omdat een adequate beschrijving van de praktijk van beschrijving niet te geven is, daar ook deze in de praktijk gefundeerd moet zijn. Dit wil zeggen dat een adequate theorie gegrondvest moet zijn in de praktijk; hiervoor moet echter duidelijk gemaakt worden hoe deze theorie precies in de praktijk gefundeerd is en dit vereist een nieuwe theorie. De nieuwe theorie, die uitlegt hoe de voorgaande theorie op de praktijk gebaseerd is, moet echter ook op de praktijk gebaseerd zijn. Wederom is er een theorie nodig die dit uitlegt. Ook deze theorie moet weer op de praktijk gebaseerd zijn, en zo oneindig verder. Williams betwijfelt terecht of we überhaupt nog wel iets aan reflectie op de praktijk hebben.[41] Hij gaat echter niet in op de vraag wanneer een beschrijving adequaat is. Analyse hiervan kan mogelijk een uitweg bieden uit de oneindige regressie waar we ons in bevinden.

De positie die Williams betoogt in *In the Beginning was the Deed* laat weinig ruimte voor theoretische analyse van praktijken en een adequate beschrijving lijkt er in ieder geval niet uit volgen. Wat een adequate beschrijving is wil ik hier onderzoeken aan de hand van Taylor. Ik denk namelijk dat ik aan de hand van Taylor wel een goede definitie kan vinden voor wat een adequate beschrijving is. Reflectie op en een adequate beschrijving van

[39] Ibid. pp. 25, 26
[40] Ibid. pp. 24
[41] Ibid.

de praktijk zijn in eerste instantie de theorie die er over wordt gevormd. De theorie toont ons wat er het geval is, zoals we bij Taylor hebben gezien. Deze theorie kan volgens Williams echter niet voldoende zijn, omdat ook de praktijk van theorievorming beschreven dient te worden. We hebben gezien dat Taylor dit ook doet, hij analyseert sociale theorievorming. Vervolgens is het de vraag wanneer de beschrijving adequaat is. Williams zegt hier niets concreets over, maar lijkt te impliceren dat een adequate beschrijving een nauwkeurig en waarheidsgetrouw verslag van de praktijk is. Dit is echter onmogelijk, de praktijk is op zichzelf veranderlijk zoals we in de alinea hiervoor hebben gezien en wordt ook beïnvloed door de beschrijving ervan, zoals we bij Taylor hebben gezien. Een andere voor de hand liggende keuze is dat een adequate beschrijving veel te maken moet hebben met de praktijk zelf. Zeker als de eindeloze sequentie van beschrijvingen van de praktijk van beschrijvingen doorbroken moet worden. Taylor stelt in *Social Theory as Practice* voor om sociale theorieën niet te toetsen op hoe waarheidsgetrouw deze zijn, maar op hun gevolgen voor de praktijk. Als we aannemen dat een theorie ons moet laten zien wat het geval is en beoordeeld moet worden op de verandering die zij in de praktijk teweeg brengt, dan is een adequate beschrijving er een die de praktijk inzichtelijker maakt. Een probleem is alleen dat als we vast houden aan Williams' analyse, de gevolgen van de praktijk ook weer beschreven dienen te worden, wat opnieuw een eindeloze regressie betekent. Verdere analyse zou opnieuw haar weerslag hebben op de praktijk en zo altijd voor verandering blijven zorgen op de praktijk.

Conceptueel lijkt het onmogelijk om *primacy in practice* te laten werken. Theoretisch gezien is theorievorming uit de praktijk onmogelijk. Gelukkig is de praktijk weerbarstiger en ben ik nu toch al heel wat pagina's met beschrijving en theorievorming bezig. Dit is natuurlijk geen direct argument om de eindeloze regressie te laten verdwijnen, maar wellicht is hier wel dezelfde 'oplossing' nodig die Buckler voor het dirty hands probleem bood; een nieuw perspectief, niet om het probleem op te lossen, maar het in een groter kader te plaatsen dat ons in staat stelt te handelen ondanks de theoretische eindeloze regressie die een adequate beschrijving van de praktijk onmogelijk maakt. In zekere zin houdt het in dat de eindeloze regressie wordt ingeruild voor een dogmatisch beginpunt (of eindpunt aangezien de handeling het begin is), dat vertelt hoever de beschrijvingen terug kunnen gaan zonder dat verwacht kan worden dat ze hun relevantie voor het handelen en de praktijk verliezen. En dat is uiteindelijk ook wat het *primacy in practice* beginsel ons leert: als het niet relevant is voor de praktijk, het voor het handelen niets toevoegt, waarom zouden we ons er dan druk over maken. Het begint bij de handeling. De praktische onmogelijkheid van theorievorming laat dit eens te meer zien.

4.2 Gemeenschap

Williams heeft met zijn behandeling van het *primacy in practice* beginsel de waarde van een theorie gerelativeerd tot een reflectie op de praktijk die min of meer per ongeluk accuraat is en nooit adequaat zal zijn. Williams geeft in een later essay uit dezelfde bundel als *In the Beginning was the Deed* commentaar op het concept morele gemeenschap, of eigenlijk op de hele discussie aangaande dit concept. Getiteld *Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism* vormt dit essay een overzicht van de kritiek op morele gemeenschappen en het verweer van de communitaristen. Hij stelt twee problemen vast waar communitaristen mee om moeten kunnen gaan: de mogelijkheid tot kritiek binnen een gemeenschap en de mogelijkheid een grens aan te geven van de gemeenschap. De kritieken die Williams behandeld kunnen net als bij het *primacy in practice* beginsel gebruikt worden om de argumentatie in deze scriptie te versterken of te verzwakken.

Williams zet de uitdagingen uiteen die pluralisme vormt voor het gemeenschapsdenken. Dit onderwerp is in de afgelopen decennia verworden tot de achilleshiel van de communitaristen. Als er gekeken wordt naar de politieke praktijk van het moment, dat wat de politieke gemoederen beroert op het moment, is er, afgezien van een wereldwijde economische crisis, één onderwerp dat met kop en schouders boven de rest uitsteekt. De constatering dat een diepgeworteld pluralisme een culturele en sociale eenheid onmogelijk kan maken galmt door de gangen van het Binnenhof, fluistert in de kamers van 10 Downingstreet en schreeuwt in stilte achter de poorten van het Elysée. En ook de filosofen in hun leunstoelen ontkomen niet aan haar implicaties. Pluralisme is er en het vereist onze aandacht. Deze krijgt het ook, zoals Williams zegt:

> *"Since conflicting aspirations do act on many of us, the fact that they show up so strongly in current philosophy suggest the encouraging conclusion that philosophy is at least to this extent in touch with reality."*[42]

Het probleem wordt niet ontkend. De vraag is echter wat moeten we er mee? De constatering dat verschillende groepen mensen verschillende meningen hebben en de afstand tussen deze groepen steeds groter wordt, kan in communitaristische termen een verval van gemeenschap betekenen. Pluralisme kan een concept zijn dat niet meer betekent dan dat de gemeenschap, de samenleving, uiteenvalt. Op deze manier bezien is de samenleving gedoemd, maar het communitarisme ook. *Primacy in practice* leert ons dat de praktijk voor gaat op de theorie. In de situatie dat de samenleving van een cultureel redelijk homogene gemeenschap tot een veelheid aan verschillende groepen en individuen wordt, kan communitarisme niet langer een adequate reflectie vormen op de praktijk. In lijn met mijn Tayloriaanse analyse van

[42] Williams 2005, pp. 32

adequate reflectie wil ik voorstellen de consequenties van de reflectie voor het begrip van sociale processen als maatstaf te gebruiken. Een reflectie op de praktijk die uitgaat van een homogene gemeenschap zal, als er geen sprake is van homogeniteit, weinig inzicht kunnen bieden in de sociale processen van die gemeenschap. Voor een deel gaat het discours in Nederland uit van een enigszins homogene gemeenschap waar hedendaagse sociale processen uit voortkomen (de joods-christelijke waarden), deze waarden doen echter geen recht meer aan de huidige sociale processen. Het lijkt mij juist één van de grotere problemen in de samenleving dat de reflectie en begrippen van weleer geen inzicht meer bieden in de hedendaagse sociale processen. Communitarisme, wil het recht doen aan de praktijk, moet daarom ruimte bieden aan pluralisme om haar bestaan te rechtvaardigen.

Om het pluralisme een plaats te kunnen geven, moet eerst een duidelijk begrip van gemeenschap worden gedefinieerd. Hiervoor wil ik beginnen bij Williams. Hij noemt twee problemen waar een succesvol communitarisme mee om moet kunnen gaan. Allereerst is er de kritiek van, volgens Williams, Kantianen dat een sterk gedefinieerde gemeenschap de mogelijkheid tot reflectie en kritiek uitsluit.[43] Het Kantiaanse argument loopt ongeveer als volgt. De mogelijkheid om kritiek te geven op een theorie vereist dat een ieder de theorie, en de concepten die daarbij gebruikt worden, kan begrijpen. Een theorie moet daarom in algemen en abstracte termen worden uitgedrukt. Als er echter een morele gemeenschap bestaat waar concepten cultureel geladen zijn, kun je je afvragen in hoeverre de concepten nog te bekritiseren zijn. De vraag is namelijk of het geheel van concepten in een analyse nog wel zo te begrijpen is, dat kritiek op de analyse er in beschreven kan worden. Een misschien wat vreemd, maar recent voorbeeld hiervan is het manifest *2083: A European Decleration of Independance*, geschreven door Anders Breivik in de aanloop naar zijn bomaanslag en massamoord in Juli dit jaar. Ik heb niet de moeite genomen om dit 1518 pagina's tellende werk helemaal te lezen, maar opvallend is het eerste hoofdstuk waar Breivik zijn onvrede uitspreekt op de golf van cultuurkritiek die na de tweede wereldoorlog uit onder andere Frankfurt kwam en uiteindelijk de cultuur veranderde in wat hij een cultuur van 'politieke correctheid' noemt.[44] Het intrigerende van Breiviks werk voor zover ik het heb gelezen, is zijn onvermogen in te gaan op de kritiek die destijds uit linkse hoek kwam. Het strenge cultureel conservatieve gedachtegoed dat Breivik uitdraagt lijkt in Breiviks geval de concepten te ontberen om zich buiten zichzelf te plaatsen en de kritiek die er is dan wel een plek te geven, dan wel te verwerpen op grond van tegenargumenten. Het enige concept wat Breivik lijkt te kennen om de kritiek te kwalificeren is 'slecht'. Communisme is slecht, multiculturalisme is slecht; een verweer tegen kritiek van buitenaf is niet substantiëler te maken dan

[43] Ibid. pp. 33
[44] Brewick 2011, pp. 30, 31

'BOE!'; laat staan dat binnen het eigen discours er ruimte bestaat om kritiek te leveren op de eigen reflectie. De uitdagingen die de Kantiaanse kritiek ons geeft is de morele gemeenschap zo te definiëren dat zij kritiek serieus kan nemen en ruimte kan bieden voor verdere reflectie.

Het andere probleem voor communitarisme ligt aan de andere kant van het theoretisch spectrum. Als een gemeenschap niet zo sterk wordt gedefinieerd dat het de mogelijkheid van vragen uitsluit, dan ontstaat de vraag waar de grenzen van de gemeenschap liggen. Ik heb al gesproken over de connectie die er bestaat tussen Wittgenstein en communitarisme. Het is ook Wittgenstein die dit probleem duidelijk kan maken. Wittgenstein spreekt in termen van gemeenschap over 'wij' en 'onze'. Williams benadrukt dat dit begrepen moet worden op een inclusieve en niet op een contrastieve manier.[45] 'Wij' betekent niet 'us against them', maar refereert naar allen die een onderdeel uitmaken van dezelfde gemeenschap. Interne kritiek op het handelen van anderen in de zelfde gemeenschap is hier niet noodzakelijk bij uitgesloten. Communitarisme is dus niet in alle gevallen kritiekloos. Het hangt echter sterk af van hoe en waar een gemeenschap begrensd wordt. Bij Wittgenstein strekt 'wij' tot iedereen die onderdeel is van de taalgemeenschap, dus iedereen met wie ik kan converseren. In het geval van een sociaal-culturele of morele gemeenschap is dit geen direct toepasbare strategie, omdat deze vorm van gemeenschap niet noodzakelijk een taal hoeft te delen, en in ieder geval meer dan alleen een taal deelt. Er moet dus een andere manier gevonden worden om de gemeenschap te begrenzen.

Het *primacy in practice* beginsel zoals Williams dit uitlegt, verplicht ons de praktijk voor de theorie te plaatsen. Als dit gedaan is wordt het echter onmogelijk om nog een goede theorie te geven van praktijken, omdat een adequate beschrijving van een praktijk altijd gefundeerd moet zijn in de praktijk. Een adequate beschrijving van hoe de eerdere beschrijving is gefundeerd in de praktijk, vereist op haar beurt weer dat zij gefundeerd is in de praktijk. Dit leidt tot een eindeloze regressie. De beste manier om hier mee om te gaan is door een adequate beschrijving te definiëren in termen van Taylors juiste sociale theorie. Dus een adequate beschrijving is een beschrijving die de praktijk op een zodanige manier beïnvloedt dat deze inzichtelijker wordt. Williams behandeling van de morele gemeenschap geeft ons twee eisen waaraan een goede beschrijving van een morele gemeenschap moet kunnen voldoen. Allereerst moet men aan kunnen tonen dat de gemeenschap haar concepten niet op een dusdanige manier definieert dat het niet meer mogelijk is om binnen het discours van die gemeenschap kritiek te leveren op het eigen conceptuele kader. Daarnaast moet er een duidelijke analyse zijn waar en hoe de gemeenschap begrensd wordt. In de volgende paragraaf zal ik kijken in hoeverre de morele gemeenschappen, die ik uit Buckler en Taylor destilleer, kunnen voldoen aan deze eisen.

[45] Williams 2005, pp. 36

5 Grenzen van de Gemeenschap

In de voorgaande paragraaf hebben we gezien hoe het *primacy in practice* beginsel aanspoort de praktijk voor de theorie te plaatsen. Dit lijkt echter theorievorming en reflectie onmogelijk te maken. Taylor komt nog het dichst bij een antwoord op de eindeloze regressie die ontstaat en rechtvaardigt in ieder geval het laten rusten van de eindeloze regressie. Daarnaast heb ik de twee kritieken die Williams in *Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism* behandeld uitgelegd. In de komende twee deel-paragrafen zal ik onderzoeken in hoeverre Taylor en Buckler in staat zullen zijn om zich tegen de kritieken uit de vorige paragraaf te verdedigen. Het belangrijkst is de vraag naar de begrenzing van de gemeenschap. Aan de hand van het antwoord op deze vraag kan ook de vraag naar zelfreflectie en kritiek beantwoord worden. Enkele ideeën over begrenzing van een gemeenschap kunnen we wellicht destilleren uit de eerder besproken beschrijvingen van Buckler en Taylor. Beiden hebben een eigen argumentatie die ten grondslag ligt aan hun concept van gemeenschap. Beiden zullen dus ook een andere strategie hebben ten aanzien van de begrenzing van deze gemeenschap. Uiteindelijk moet er een helder gedefinieerd, goed beargumenteerd concept van een morele gemeenschap liggen, of van Buckler, of van Taylor, of van beiden. Ik zal mijn analyse beginnen met Taylor. De tweede deel-paragraaf zal gewijd zijn aan Buckler.

5.1 Taylors Gemeenschap

Zoals we eerder hebben geconcludeerd, is Taylors gemeenschap een voortvloeisel uit zijn analyse van sociale theorievorming. Omdat sociale theorieën niet geëvalueerd kunnen worden op basis van een onafhankelijk object van de theorie, moeten ze beoordeeld worden op basis van de verandering die ze teweeg brengen in de sociale praktijk. Taylor betoogt dat sociale theorieën een tweetal functies hebben: het verhelderen van het sociale spel, de mores en de onderliggende gedeelde overtuigingen daarvan, en het duidelijk maken van de relatie van het individu tot het sociale spel. Uit deze analyse volgde een gemeenschap. Deze gemeenschap, zo betoogt Taylor, is gebaseerd op gedeelde belangen.[46] Omdat wij samen een belang hebben in iets, zijn we geneigd onszelf als een groep te zien die dit oplost. Als we dit extrapoleren naar bijvoorbeeld een samenleving in een land is er een enorme verzameling aan belangen met allemaal verschillende groepen mensen die een belang delen. Helemaal boven aan de *foodchain* van belangen staat het algemeen belang.[47] De belangen vormen het waarom van een gemeenschap. We hebben echter gezien dat een gemeenschap een veel sterkere impact heeft op mensen dan alleen het voorzien in gedeelde belangen. Gemeenschappen vormen een

[46] Taylor 1985, pp. 96
[47] Ibid. pp. 99, 100

deel van je identiteit. Niet elke gemeenschap zal dit even sterk doen. Als een klant bij de Rabobank heb ik bijvoorbeeld een belang in het voortbestaan van de bank, net als alle andere klanten. Mijzelf ken ik echter niet in de eerste plaats als Rabobank-klant; ik ben het wel, maar het is van weinig belang voor wie ik ben. Echt belangrijk voor mijn identiteit is volgens Taylor de *"ruimte van morele en spirituele oriëntatie waarbinnen ik mijn belangrijkste bepalende relaties beleef"*[48] Met deze ruimte bedoelt Taylor mijns inziens de ruimte van de morele gemeenschap.

Interne kritiek in de morele gemeenschap is niet problematisch. Identiteit komt voort uit een gemeenschap in een morele ruimte. Taylor zal niet ontkennen dat een gemeenschap haar invloed heeft op een taal of een discours dat binnen de gemeenschap gevoerd wordt; de ideeën en concepten zijn ons gegeven door een gemeenschap. De relatie tussen deze gemeenschap en mijn identiteit construeert Taylor als een dialoog.[49] Een dialoog met of een worsteling tegen onze deelgenoten in de gemeenschap geven ons identiteit. Op hun beurt zijn het de individuen in de gemeenschap die bepalen hoe deze in elkaar steekt, die de gemeenschap maken tot wat zij is. Interne kritiek of dialoog is dus fundamenteel voor de morele gemeenschap bij Taylor. Zonder dialoog is er simpelweg geen gemeenschap. De vraag is in hoeverre deze dialoog in staat is daadwerkelijke kritiek te faciliteren. Loopt de dialoog uiteindelijk niet vast in een patstelling of een finale uitkomst van de dialoog waarin concepten en begrippen zo zijn besproken dat er niets meer over te zeggen valt. Een aantal elementen die ik al eerder heb genoemd maken dit erg onwaarschijnlijk. Taylor pleit in *Bronnen van het Zelf* voor 'gulle beschrijvingen'. Dit zijn beschrijvingen die zich van een taal bedienen die *"[...] rijker en veel meer aan de cultuur gebonden is, omdat ze de betekenis en de zin onder woorden brengt die daden en gevoelens in een bepaalde cultuur dragen."*[50] Als een morele gemeenschap wordt verondersteld, dan moeten morele concepten een gulle beschrijving verdienen. Verder leert het *primacy in practice* beginsel dat de praktijk voor gaat op de theorie en bovenal dat de praktijk veranderlijk is. Het is daarom moeilijk om te zeggen wanneer een beschrijving adequaat is. Taylors benadering is het meest inzichtelijk en kijkt in hoeverre de consequenties van de beschrijving het begrip van de praktijk bevorderen. Wat betreft gulle beschrijvingen betekent dit dat ze beschrijvingen zijn van een veranderlijke praktijk, die op haar beurt waarschijnlijk ook verandert door de beschrijvingen zelf. Een definitieve interpretatie van concepten is daarmee erg onwaarschijnlijk. Het is zelfs noodzakelijk dat concepten altijd door de tijd heen nieuwe interpretaties en afwegingen zullen krijgen.

De grenzen van de gemeenschap worden bepaald door het wel of niet

[48] Taylor 2009, pp. 79
[49] Taylor 1994, pp. 32, 33
[50] Taylor 2009, pp. 135

delen van een belang. In het geval van een morele gemeenschap is het echter de vraag wat het belang daar in is. Taylor neemt aan dat de dialoog die men voert om zichzelf te begrijpen en zijn identiteit te definiëren een *"crucial feature of human life"*[51] is. Het ligt in het mens-zijn besloten dat we onze identiteit dialogaal willen determineren. Hieruit volgt dat de morele gemeenschap noodzakelijk uit het mens-zijn voortkomt. Het definiëren van onze identiteit is het belang dat ten grondslag ligt aan de morele gemeenschap. Op basis hiervan zou een morele gemeenschap als volgt gedefinieerd moeten worden: allen die delen in het belang hun identiteit te definiëren. Dat betekent dat iedere mens onderdeel is van dezelfde morele gemeenschap. Het belang te definiëren wie je bent is immers een cruciale eigenschap van het menselijk leven. Dit zou voor Taylor echter niet volledig opgaan aangezien hij concepten wil begrijpen als gulle beschrijvingen en deze zijn cultureel geladen. We mogen dan wel allemaal mens zijn, we behoren niet allemaal tot dezelfde cultuur. Daarbij komt dat identieit in dialoog wordt bepaald. Dialoog impliceert een gedeelde taal. Dit betekent niets anders dan een gedeelde cultuur. Taal is een onderdeel van cultuur. De betekenis van bepaalde concepten, die gulle beschrijvingen vereisen, zoals morele concepten, zijn cultureel bepaald. Een morele gemeenschap is dus begrensd door cultuur. Wie wel en wie niet onderdeel is van mijn cultuur bepaalt wie wel en niet onderdeel is van mijn morele gemeenschap. Theoretisch is dit een antwoord. Morele gemeenschap als concept is gereduceerd tot het concept cultuur. Praktisch gezien zijn we echter geen stap verder. Multiculturalisme is hier het grote voorbeeld dat een cultuur zelf niet duidelijk begrensd is en dus onmogelijk duidelijke grenzen kan stellen aan een morele gemeenschap. Het probleem lijkt enkel verlegd te zijn. Daarmee zal de reflectie in deze paragraaf vooralsnog weinig begrip tot gevolg hebben. Theoretisch kan deze reductie wellicht standhouden, maar een adequate beschrijving kan het niet genoemd worden. Het wordt niet duidelijk waar de grens van de gemeenschap ligt, omdat het niet duidelijk is hoe de gemeenschap begrensd wordt. Ik zal hier later op terug komen, maar om het goed uit te leggen wil ik eerst Buckler bespreken. Buckler belicht namelijk een ander onderdeel van gemeenschappen dat nodig is om te begrijpen hoe een grens aan de gemeenschap kan worden gesteld.

5.2 Bucklers Gemeenschap

Buckler werkt zijn ideeën ten aanzien een morele gemeenschap en de mogelijkheid tot interne kritiek uit in termen van erkenning. Het erkennen van een ander mens als deel van jouw morele gemeenschap, als iemand wiens oordeel jij moet vrezen en wie jij mag be/veroordelen. Buckler spreekt in zijn boek niet over morele gemeenschappen, maar over politieke gemeen-

[51] Taylor 1994, pp. 32

schappen. Deze politieke gemeenschappen bestaan echter wel in een morele wereld. Moraliteit speelt dus een significante rol in de gemeenschap, zoals het volgende citaat duidelijk maakt.

> *"[...] political communities exist in one moral world. This is so in that the coherence of our moral world can be asserted despite ambiguities, and even autonomous standpoints, by reference to the broad limits of character and the possibility of mutual recognition."*[52]

Buckler benoemt in de politieke gemeenschap een aantal concepten en relaties die ik verder wil uitwerken om inzicht te bieden in de manier waarop de gemeenschap begrensd wordt. Allereerst is er de bijzondere verbinding tussen een politieke gemeenschap en haar morele wereld. Het is de morele wereld die een zekere coherentie heeft en deze wellicht weer overdraagt aan de politieke gemeenschap die in haar bestaat. De staat van de morele wereld is een ander punt van aandacht. Ze is coherent, ondanks ambiguïteit en autonome standpunten. Mijns inziens wil dit zeggen dat ze ondanks vele onduidelijkheden en verschillende stemmen, noem het pluralisme, een enkelvoudige, coherente wereld is. Als dit kan werken voor een morele wereld bestaat de kans dat dit ook voor een morele of politieke gemeenschap geldt. De coherentie is volgens het citaat mogelijk door te verwijzen naar grenzen van het karakter en de mogelijkheid van wederzijdse erkenning. Ik zal de grenzen van het karakter en de wederzijdse erkenning als eerste bespreken.

De grenzen van het karakter zijn in iets andere bewoording al aan bod gekomen in mijn behandeling van Buckler in de eerste paragraaf. Ik schreef daar over een onderscheid dat Buckler maakt tussen dat wat moreel onwenselijk is en dat wat monsterlijk is. De grenzen van het karakter zijn vergelijkbaar met dit onderscheid. Buckler spreekt over begrenzing van de mogelijkheden van een morele actor. *"There are things we just cannot do."*[53] Wat deze dingen zijn, die we niet kunnen doen, komt voort uit de gemeenschap die ontstaat uit de wederzijdse erkenning op basis waarvan een actor deel uitmaakt van de gemeenschap.[54] Er lijkt hier een cirkelredenering te zijn ontstaan. Om te kunnen bepalen wat een gemeenschap inhoudt, moeten we begrijpen hoe deze begrensd is. Deze begrenzing kunnen we wellicht vinden in de grenzen van het karakter, maar die zijn op hun beurt weer bepaald door de gemeenschap. Om te kunnen oordelen of hier werkelijk sprake is van een cirkelredenering, moet eerst duidelijk zijn hoe men deel van een gemeenschap kan zijn. Wat zijn de toelatingseisen, om het in een academisch jargon te verwoorden. Het bovengegeven citaat wijst ons voor

[52] Buckler 1993, pp. 138
[53] Ibid. pp. 136
[54] Ibid.

deze vraag in de richting van wederzijdse erkenning. Laat ik dus eerst kijken wat wederzijdse erkenning hier precies betekent.

Hoe een morele gemeenschap op basis van wederzijdse erkenning werkt bij Buckler kan ik het best laten zien aan de hand van het volgende citaat waarin Buckler de morele gemeenschap aanbiedt als alternatief voor een visie op moraliteit gebaseerd op een consensus over principes en normatieve uitspraken.

> *"Such an image* [morele gemeenschap] *may show us forms of moral consensus which do not depend upon agreement with respect to a single, unitary set of principles or injunctions (which do not permit ambiguity) but rather are found in the mutual recognition of moral persons who occupy the same moral universe"*[55]

Een morele gemeenschap op basis van wederzijdse erkenning gaat dus niet uit van een set van principes waar iedereen zich in kan vinden. Het is geen gemeenschap op basis van inhoudelijke overeenstemming over normatieve uitspraken. Dit wil niet zeggen dat normatieve uitspraken niet van belang zijn, maar ze vormen niet de basis van de gemeenschap. De basis van de gemeenschap ligt in het erkennen van anderen als een onderdeel van jouw morele wereld. Het gaat niet om wat je doet, maar wie je bent volgens Buckler.[56] Ongeveer een jaar geleden ben ik in Rishikesh, een heilige stad aan de Ganges in India, geweest. Op een onbewaakt moment rende er een man, achterna gezeten door een woeste menigte met stokken, door de straat. Niet veel later struikelde de man en was hij overgeleverd aan de menigte. Op dat moment wist ik zeker: ik ben geen onderdeel van deze gemeenschap. Ik vind iemand op de grond met stokken in elkaar slaan een monsterlijke daad. In de ogen van de Indiërs die het aanschouwden was dat niet het geval. Daar, op dat moment, wist ik zeker dat ik geen onderdeel was van wat daar aan de hand was in zoverre dat het niet mijn morele wereld was. Ik kon mij wellicht heel boos maken over de brute daad die zich daar voltrok, maar ik wist dat ik geen recht van spreken had, te meer omdat de morele gemeenschap waar ik een onderdeel van uitmaak mij heeft geleerd afstand te doen van een oordeel over lokale gebruiken wanneer ik mij in den vreemde bevind.

De relatie tussen mij (het individu, de morele actor, de handelende mens) en de morele wereld waarin ik beweeg presenteert Buckler als een onontkoombare morele relatie[57] Dit wil zeggen dat we geen keuze hebben in de morele wereld waar we een deel van uitmaken. Dit idee wordt verder versterkt, omdat Buckler moreel begrip relateert aan zelfconceptie van morele

[55] Ibid. pp. 133
[56] Ibid.
[57] Buckler 1993, pp 135

actoren.[58] Buckler bedoelt met deze notie van zelfconceptie, dat wij onszelf begrijpen als onderdeel van een gemeenschap met een gedeelde moraliteit, oftewel in een gedeelde morele wereld, en met uit deze morele wereld voortvloeiende verplichtingen tegenover anderen in dezelfde gemeenschap.[59]

Wederzijdse erkenning is de drijvende kracht achter de morele gemeenschap bij Buckler. Hoewel het een noodzakelijke relatie is, die mij onderdeel maakt van een gemeenschap, is het de erkenning die de gemeenschap mogelijk maakt en vorm geeft. Hoewel Buckler heel stellig is in het afschrijven van moraliteit als een consensus over regels en normatieve uitspraken, zal ook hij een mechanisme moeten bieden op basis waarvan moraliteit enige inhoud wordt gegeven. Hoe dit precies uit erkenning kan volgen is mij niet duidelijk, maar daar zal ik later op terug komen.

Er is een aspect van een politieke gemeenschap dat Buckler vrijwel onbesproken laat: de politieke instituties. Dit is bijzonder, omdat de instituties toch een stempel drukken op de gemeenschap. De relatie tussen de politieke instituties enerzijds en de politieke gemeenschap anderzijds is er complex. Politieke instituties bepalen voor een groot deel de vorm van een gemeenschap. Ze bepalen voor een deel wie wel en wie niet een onderdeel van de gemeenschap kan zijn, geven richting aan wat betreft acceptabel en onacceptabel handelen en bovenal handhaven ze. De politieke instituties geven een bepaalde vastheid. Tegelijkertijd moeten politieke instituties idealiter in overeenstemming zijn met de overtuigingen die leven in een gemeenschap. Ik denk dat de relatie tussen instituties en gemeenschap vergelijkbaar is met die van sociale theorie en praktijk in termen van wederzijdse beïnvloeding. De politieke instituties hebben tot doel de gemeenschappelijke belangen van de gemeenschap veilig te stellen. Ze heeft daarbij veel macht en kan de gemeenschap tot op zekere hoogte vertellen wat de gemeenschappelijke belangen zijn. De instituties blijven echter verantwoording schuldig aan de gemeenschap waar zij in staan. Net als de sociale theorie de praktijk kan beïnvloeden, maar daar ten alle tijde aan ondergeschikt is. Zo ook zijn de politieke instituties afhankelijk van de gemeenschap voor haar bestaan. In hoeverre een gemeenschap kan bestaan zonder politieke instituties is de vraag die veel anarchisten stellen, maar duidelijk is dat politieke insituties niet bestaan zonder een politieke gemeenschap.

Aangenomen dat een politieke gemeenschap in grote mate samenvalt met de morele wereld waarin zij bestaat, kan de morele gemeenschap van Buckler in termen van erkenning alsvolgt worden uitgedrukt: Een mens bestaat noodzakelijk in een morele gemeenschap. Deze gemeenschap wordt gevormd door alle mensen die elkaar (impliciet) erkennen als onderdeel van dezelfde gemeenschap. Onderdeel zijn van een gemeenschap betekent dat bepaalde handelingen onmogelijk zijn, dit zijn de grenzen van het karakter.

[58] Buckler 1993, pp. 136
[59] Buckler 1993, pp. 125

Verder is de gemeenschap essentieel voor mijn zelfconceptie; ik begrijp mijzelf als onderdeel van een gemeenschap en kan mijzelf tot op zekere hoogte identificeren aan de hand van de morele verplichtingen die uit deze gemeenschap voortvloeien. Hoe wederzijdse erkenning precies in zijn werk gaat is in deze analyse nog erg onduidelijk. We hebben wel een begrip dat ons kan vertellen hoe de grenzen aan de gemeenschap gesteld worden, maar het is niet duidelijk hoe het precies in zijn werk gaat. Ik laat dit voor nu echter rusten. Eerst wil ik kijken in hoeverre Bucklers definitie van de morele gemeenschap is opgewassen tegen de kritieken uit de vorige paragraaf. In hoeverre is kritiek binnen het conceptuele kader van een gemeenschap mogelijk en hoe kan de grens van de gemeenschap worden gedefinieerd?

Buckler analyseert de morele gemeenschap expliciet niet in termen van een gemeenschap op basis van consensus over regels en normatieve uitspraken, maar in termen van erkenning. Erkenning is niet erkenning van personen met gelijksoortige ideeën, maar van actoren, handelende mensen in dezelfde morele wereld als ik. Onenigheid van inhoudelijke aard, over wat wel en niet mag, welke concepten wel en niet van toepassing zijn en hoe concepten gebruikt en gedefinieerd moeten worden zouden dus geen reden hoeven te vormen om iemand niet te erkennen als onderdeel van de gemeenschap. In zoverre mag interne kritiek geen bedreiging vormen voor de gemeenschap en zou dit mogelijk moeten zijn. Hierbij wil ik wel de kritische noot plaatsen dat ik niet begrijp hoe Buckler zich wederzijdse erkenning voorstelt tussen twee mensen die een volledig ander conceptueel kader hanteren. Ik zal hier meer over zeggen als ik verder in ga op het hoe van wederzijdse erkenning. De grenzen van de gemeenschap zijn bij Buckler de grenzen van de erkenning. Wie wel en wie niet tot de gemeenschap behoort is te reduceren tot wie wel en wie niet erkent wordt als onderdeel van de gemeenschap. Ook hier blijft het de vraag hoe erkenning precies werkt.

Ik denk dat erkenning de brug vormt tussen Taylors analyse van een gemeenschap en die van Buckler. Taylors analyse had een concept nodig dat kon vertellen hoe de grenzen van de gemeenschap gevonden kunnen worden. Buckler biedt zo'n concept met zijn wederzijdse erkenning. Buckler moet echter nog laten zien hoe erkenning zelf dan precies werkt. Hiervan heeft Taylor een analyse geschreven in *The Politics of Recognition*. In de volgende subparagraaf zal ik een verenigd beeld van een morele gemeenschap schetsen dat voor Taylor duidelijk kan maken hoe zijn gemeenschap begrensd wordt en voor Buckler hoe erkenning precies werkt.

5.3 Erkenning, Identiteit, Gemeenschap

Om de morele gemeenschap overtuigend te betogen, moeten er nog twee problemen worden opgelost. Allereerst moet voor Taylor een manier gevonden worden om het hoe van de grenzen van de morele gemeenschap aan te duiden. Er is een begrip nodig dat kan verklaren op welke manier de

gemeenschap begrensd wordt. Bij Buckler heeft het begrip erkenning voor precies deze functie. Buckler werkt erkenning echter heel onduidelijk uit. In deze subparagraaf wil ik erkenning verder uit werken aan de hand van Taylors paper *The Politics of Recognition* De uitwerking hiervan koppel ik terug op mijn analyse van een morele gemeenschap aan de hand van Buckler in de vorige subparagraaf en op de analyse aan de hand van Taylor uit de subparagraaf daarvoor.

Het paper *The Politics of Recognition* is geschreven door Taylor om een analyse te geven van de plaats van erkenning in het politieke discours van multiculturalisme. Hij werkt uit welke plaats erkenning in neemt op het niveau van onze identiteit en in een bredere publieke sfeer waar hij de rol van erkenning in de politieke theorie analyseert. Ik heb eerder al de relatie tussen onze identiteit en de gemeenschap bij Taylor bespoken. Identiteit is voor een groot deel afhankelijk van de gemeenschap waarin we leven. Wie we zijn definiëren wij in dialoog met de mensen om ons heen en ook het onderdeel zijn van een gemeenschap zelf is een deel van onze identiteit. In de dialoog met de mensen om ons heen speelt erkenning een significante rol. Door dialoog aan te gaan met mensen om ons heen, toetsen we als het ware onze zelfconceptie, de 'ander' met wie we in gesprek zijn kan in de dialoog onze zelfconceptie of delen daarvan erkennen of ontkennen en zo een vormende rol spelen ten opzichte van onze identiteit.[60] Toegepast op de morele gemeenschap betekent dit dat onze zelfconceptie is dat wij een morele actor zijn in een bepaalde gemeenschap. Als in dialoog met anderen in deze gemeenschap deze conceptie erkend wordt kunnen wij ons identificeren met deze morele gemeenschap. Het is belangrijk hierbij op te merken dat dialoog bij Taylor verder gaat dan een daadwerkelijk gesprek. De taal waarin een dialoog gevoerd wordt houdt veel meer in dan enkel het gesproken woord.

> *"[...] I want to take language in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the 'languages' of art, of gesture, of love and the like."*[61]

Taal is bij Taylor bijna elke vorm van sociale interactie beschikbaar tot de mens: kunst, gebaren (en waarschijnlijk dus ook alles wat onder non-verbale communicatie valt), liefde en nog meer. Dit maakt de dialoog waarin erkenning gegeven wordt tot sociale interactie in een hele brede zin. Erkenning is niet iets wat uitgesproken hoeft te worden, maar kan ook spreken uit de aandacht die iemand geeft, uit rechten die iemand heeft of het toekennen van een vergoeding voor gedane schade. Het kan dus impliciet spreken uit de manier waarop we met elkaar om gaan.

In het geval van Buckler betekent deze analyse van erkenning dat de morele gemeenschap begrensd is op basis van (ten dele) impliciete erken-

[60] Talyor 1994, pp. 34, 35
[61] Taylor 1994, pp. 32

ning van anderen als morele actoren binnen dezelfde morele gemeenschap. De erkenning wordt hierbij gegeven in dialoog, in sociale interactie met anderen. Hoewel erkenning niet voort hoeft te komen uit inhoudelijke overeenstemming over morele vraagstukken vereist ze wel een gedeelde taal in de brede zin waarin Taylor dit definieert. Erkenning is dus niet mogelijk tussen mensen die in een volledig ander sociaal spel staan. We hebben bij Taylor echter al gezien dat dit niet hoeft te betekenen dat het conceptuele kader dat ten grondslag ligt aan de sociale interactie geen ruimte kan laten voor kritiek. Morele concepten zijn namelijk cultureel geladen concepten en blijven onderhevig aan veranderingen in de sociale praktijken. Kritiek en herinterpretatie zijn dus mogelijk en zelfs noodzakelijk om de taal en de praktijk met elkaar in overeenstemming te laten zijn. Taylor kan aan deze analyse nog toevoegen dat het proces van erkenning, het definiëren van een zelfconceptie die in dialoog kan worden erkent een noodzakelijk proces is dat in ons mens-zijn besloten ligt. De taal waarin de dialoog gevoerd wordt, rechtvaardigt ook nog steeds de eerdere conclusie dat de grenzen van de morele gemeenschap gelijk zijn aan de grenzen van de cultuur. Kortom: een morele gemeenschap is een gemeenschap van morele actoren, die in dialoog elkaar erkennen als onderdeel van de gemeenschap. De grens van de gemeenschap is bepaald op basis van wie wel en wie niet erkend wordt als onderdeel van de gemeenschap. Uit de dialoog, waarin erkenning plaats vindt, volgt dat kritiek en herinterpretatie van het conceptuele kader binnen een gemeenschap noodzakelijk zijn om de taal in overeenstemming te laten zijn met de veranderlijke praktijk. En de grensen van een morele gemeenschap zijn vergelijkbaar met de grenzen van een cultuur door de taal waarin de dialoog gevoerd wordt.

In 2003 is er een boek verschenen van Patchen Markell getiteld *Bound by Recognition* waarin Taylors analyse van erkenning wordt bekritiseerd. Aan de hand van dit boek wil ik mijn concept van erkenning nog verder uitwerken. Markell heeft twee centrale kritieken die hij uitwerkt in zijn boek. De eerste kritiek komt er op neer dat Taylor en gelijkdenkenden een ontologische fout maken en bepaalde onreduceerbare condities voor menselijk leven begrijpen als pathalogiën die overwonnen moeten worden.[62] Hiermee doelt Markell op een impliciet streven naar universele, egalitaire, wederzijdse erkenning die hij ziet in de politiek van erkenning. Voor Markell is een politiek van erkenning een democratische staat waarin iedereen erkend wordt als een zichzelf besturende burger.[63] Machtsrelaties en onrecht zijn de pathalogieën die dan overwonnen moeten worden. Markell wil de mogelijkheid scheppen om macht en onrecht te zien als noodzakelijke kenmerken van sociaal en politiek bestaan. De tweede kritiek die Markell uit is de andere zijde van de medaille en stelt dat politiek van erkenning, ondanks zijn impliciete streven

[62] Markell 2003, pp. 4
[63] Ibid. pp 187

naar gelijkwaardigheid, kan bijdragen aan het ontstaan en versterken van machtsrelaties en ongelijkheid.[64] Dit volgt uit erkenning, omdat erkenning ook het onthouden van erkenning impliceert. Een situatie van ongelijkheid is in een gemeenschap op basis van erkenning te definiëren als het onthouden van erkenning van een persoon of een groep personen als een onderdeel van de morele gemeenschap. Slavernij is hier een goed voorbeeld van, in dit geval worden mensen niet gezien als volledig mens en dus niet erkend als deel van de gemeenschap. Markell lijkt er van uit te gaan dat een politiek van erkenning impliciet egalitaristisch is, dus streeft naar gelijkwaardige behandeling van allen in een samenleving. Naar aanleiding van de twee problemen die hij schetst, stelt Markell voor om democratie te begrijpen buiten soevereiniteit en niet in termen van zelfbestuur van burgers.[65] Machtsrelaties en de risico's tot overheersing van en de kwetsbaarheid van de burgers zijn noodzakelijkheden van politiek en kunnen niet overwonnen worden, maar moeten op een redelijke manier verdeeld worden. Democratie in deze zin moet gezien worden als een patroon van over elkaar vallende relaties en burgerschap is niet zelfbestuur, maar deelname aan het politieke spel.

Het is lastig om de kritieken en oplossingen van Markell in te passen in mijn analyse van erkenning tot nog toe. Markell begeeft zich wat erkenning betreft op een direct politiek vlak van westerse democratiën. De problemen die hij constateert en de gelijkwaardigheid die hij als impliciet aan erkenning ziet hebben vooral betekenis binnen de context van hedendaagse democratiën in de westerse wereld. Markell bekritiseert mijns inziens niet zozeer een concept van erkenning zelf, maar eerder het vermeende recht op erkenning dat burgers in democratieën claimen en vooral de verwachting van gelijke behandeling die er uit voortvloeit. De manier waarop ik erkenning heb gedefinieerd heeft in eerste plaats echter een morele lading. Erkenning in deze scriptie is een deel van het mechanisme van morele gemeenschappen. Ik kan niet ontkennen dat er politieke implicaties zijn verbonden aan mijn concept van erkenning; dit heb ik in eerdere paragrafen ook aangegeven. Ook in politieke zin is erkenning echter een deel van het sociale mechanisme dat ten grondslag ligt aan een morele of politieke gemeenschap. Als we alleen naar een morele gemeenschap kijken dan is er tot op zekere hoogte nog wel iets te zeggen voor een veronderstelde gelijkwaardigheid. Wederzijdse erkenning van elkaar als onderdeel van een morele gemeenschap betekent zoveel als elkaars morele oordeel over het gedrag van de ander serieus nemen en als relevant voor jezelf beschouwen. Hierbij moet er vanuit gegaan worden dat ieders oordeel even zwaar weegt. Het negeren of van minder waarde achten van iemands oordeel zou namelijk betekenen dat iemand niet ten volle onderdeel is van de morele gemeenschap waarbinnen jij handelt. Erkenning van iemand als onderdeel van een morele gemeenschap is in zekere zin het erken-

[64] Ibid. pp. 4
[65] Ibid. pp. 188

nen van een machtsrelatie, iemand heeft namelijk de macht om over jouw handelen te oordelen en bepaalt tot op zekere hoogte de grenzen waarbinnen je kunt handelen. We hebben echter ook gezien dat er altijd ruimte voor discussie is over de gevelde oordelen en dat het niet noodzakelijk is om naar de oordelen van anderen te handelen. Erkenning in een morele zin betekent enkel dat je begrijpt dat iemand een oordeel kan vormen over jou handelen en dat je je bewust moet zijn van het feit dat dit oordeel iets voor jou betekent. Wat een morele gemeenschap betreft is gelijkwaardigheid dus iets wat inderdaad volgt uit erkenning, in zoverre dat erkenning alleen kan plaatsvinden op basis van gelijkwaardigheid. Iemand niet gelijkwaardig behandelen betekent dat deze persoon niet ten volle (en dus in het geheel niet) erkend wordt als een deel van de morele gemeenschap. Tegelijkertijd volgen uit erkenning machtsrelaties tussen allen die delen in de morele gemeenschap. Deze machtsrelaties zijn echter alomtegenwoordig en wederzijds en dus verenigbaar met de gelijkwaardigheid die noodzakelijk is.

In een politieke context is er een andere dynamiek. Machtsrelaties en een bepaalde mate van ongelijkheid die daarmee gepaard gaat zijn onvermijdelijk in een politieke context. Waar de morele gemeenschap bestaat uit een verzameling gelijkwaardige morele actoren die samen een impliciete gemeenschap vormen, is een politieke gemeenschap een context waarin autoriteit en macht een veel centralere rol spelen. Erkenning impliceert hier niet noodzakelijk dat ongelijkheid bestreden moet worden. Het erkennen van iemand als onderdeel van jou politiek gemeenschap is meer een erkenning dat iemand in het zelfde politieke spel meespeelt als jij. In de eerste paragraaf heb ik moraliteit en politiek onderscheiden in reflectie op handelen (moraliteit) en handelen naar collectieve belangen (politiek). Het handelen naar collectieve belangen impliceert echter geen gelijkwaardigheid. Het is immers niet ondenkbaar dat bepaalde collectieve belangen gebaat zijn bij machtsrelaties, neem bijvoorbeeld de hiërarchie in een krijgsmacht. Onze volledige politieke gemeenschap is er zeer bij gebaat dat er mensen bevel voeren en anderen deze moeten opvolgen. Gelijkwaardigheid kan wel een onderdeel vormen van deze politieke gemeenschap, maar dit is iets wat zich op een ander niveau in het conceptuele kader bevindt dan erkenning. Waar erkenning een vormend begrip is voor een gemeenschap, is gelijkwaardigheid in Tayloriaanse zin eerder te begrijpen als één van de mores van een gemeenschap en voor Buckler zal het begrepen moeten worden als een grens van het karakter. Onder leden van een volksvertegenwoordiging bijvoorbeeld is iedereen formeel gelijkwaardig, maar zelfs daar zijn er machtsrelaties binnen de fracties gebaseerd op de positie op de lijst, de functie binnen de fractie en anciëniteit. In een politieke context zijn machtsrelaties en ongelijkwaardigheid onvermijdelijk. Ondanks dat kan erkenning wel een vormend mechanisme zijn. In een politieke context hoeft iemand niet als morele actor, of volwaardig mens erkend te worden; in een politieke context moet iemand erkend worden als onderdeel van de gemeenschap voor zover deze persoon

deelt in de collectieve belangen die worden nagestreefd. In meer inhoudelijke invulling van de gemeenschap in de zin van de mores of de grenzen van het karakter kan gelijkwaardigheid te voorschijn komen, maar dat volgt niet noodzakelijk uit erkenning in een politieke gemeenschap.

De morele gemeenschap van Taylor is gebaseerd op een belang de identiteit te definiëren. Dit belang is een cruciale eigenschap van het mens zijn, maar omdat het definiëren van de identiteit in dialoog plaatsvindt, kan dit belang alleen in een beperktere gemeenschap plaatsvinden. De grenzen van deze gemeenschap vallen samen met de grenzen van een cultuur. Doordat dialoog de basis is voor het definiëren van de identiteit, beschrijving van de identiteit in gulle beschrijvingen gedaan moet worden en beschrijvingen inzicht moeten bieden in de veranderlijke praktijk, is het noodzakelijk dat er kritiek en herdefiniëring van het conceptuele kader binnen de morele gemeenschap plaatsvindt. Interne kritiek is daarmee noodzakelijk. Hoewel de grens van de gemeenschap te reduceren is tot de cultuur waarin de gemeenschap bestaat, moet er verklaard worden hoe de begrenzing in zijn werk gaat, wil er een inzichtelijk beeld gegeven worden van de begrenzing van de gemeenschap. Buckler biedt met het begrip erkenning inzicht in hoe deze begrenzing in zijn werk gaat. Zijn analyse van erkenning maakt echter niet heel duidelijk waar de grenzen van de gemeenschap liggen en laat de vraag naar de mogelijkheid tot kritiek binnen een gemeenschap onbeantwoord. Aan de hand van een paper van Taylor getiteld *The Politics of Recognition* is het mogelijk het concept erkenning uitleggen in termen van dialoog en identiteit. Dit slaat de brug tussen Taylor en Buckler in die zin dat Bucklers gemeenschap gebaseerd op erkenning en Taylors gemeenschap die identiteit aan de hand van dialoog mogelijk maakt samenvallen. Erkenning is als gezegd een mechanisme dat ten grondslag ligt aan een gemeenschap. Het is datgene wat vertelt wie wel en wie niet onderdeel vormt van de gemeenschap. In een morele gemeenschap betekent dit, dat eenieder op dezelfde manier erkend moet worden als een actor, een handelende mens, met de autoriteit te oordelen over zijn/haar eigen handelen. Zo impliceert erkenning in een morele zin gelijkwaardigheid. Het impliceert aan de andere kant ook een machtsrelatie, namelijk de relatie van de anderen in de gemeenschap ten opzichte van de persoon zelf. In een politieke context is een oordeel vormen van minder groot belang en ligt de nadruk op het verwezenlijken van collectieve belangen. Ongelijkwaardigheid is hierbij veel minder problematisch en in sommige gevallen zelfs te prefereren. Machtsrelaties in een politieke gemeenschap zijn absoluut noodzakelijk en niet te ontkennen, laat staan dat men ze moet overwinnen. Dit betekent echter niet dat men elkaar niet kan erkennen als deel van de politieke gemeenschap. Men erkent elkaar voor zover men deelt in een collectief belang. Gelijkwaardigheid kan op het niveau van de mores van groot belang zijn, maar heeft hier slechts in afgeleide zin te maken met erkenning.

5.4 Gemeenschap en Pluralisme

Een laatste onderwerp dat ik wil bespreken is pluralisme. Ik heb reeds betoogd dat een analyse van een gemeenschap ruimte moet bieden voor pluralisme. Hoewel ik inmiddels een werkbare analyse heb gegeven van gemeenschappen zijn de vragen rond pluralisme nog onbeantwoord gebleven. Binnen een morele gemeenschap is het niet problematisch dat er mensen zijn die verschillende dingen denken en verschillende oordelen vellen. Dat is alleen maar te verwachten en volgt noodzakelijk uit het feit dat een gemeenschap in de praktijk staat. Volledige consensus is slechts een theoretische mogelijkheid. Zoals Buckler al zei, is de praktijk van moraliteit ambigue. De schoonheid van een gemeenschap is echter dat we het niet met elkaar eens hoeven te zijn. We erkennen mensen niet, omdat ze gelijkgestemd zijn, maar we erkennen ze als mensen wiens oordeel voor ons betekenisvol is. Het meest extreme voorbeeld van pluralisme, de multiculturele samenleving, blijft hierin echter problematisch. Ik wil hieronder kort enkel opmerkingen maken aangaande de problematiek rondom het idee van een multiculturele samenleving. Gezien de politieke aandacht die er voor bestaat kan het geen kwaad het hier kort over te hebben. Ik zal de problemen die multiculturalisme met zich mee brengt duidelijk maken en enkele mogelijke oplossingen aandragen.

Multiculturalisme is mijns inziens de meeste extreme verschijningsvorm van pluralisme. Er is in een situatie van multiculturalisme niet een bepaalde dissensus in morele oordelen binnen een morele gemeenschap, er is sprake van een situatie waarin verschillende groepen binnen één samenleving moeite hebben elkaar te erkennen als onderdeel van dezelfde gemeenschap. In mijn analyse van gemeenschap is zelfs te beargumenteren dat er sprake is van verschillende morele gemeenschappen binnen een samenleving. De grenzen van de gemeenschap vallen immers samen met de grenzen van een cultuur en multicultureel lijkt te impliceren dat er verscheidene culturen in een samenleving voorkomen. Dit is erchter een wat ongenuanceerd beeld. Multiculturele samenleving zijn veel complexer dan een verzameling culturen, maar kennen een aquarel aan gedeelde en overlappende culturele kenmerken. Zo kan ik in het Nederlands een kebab bestellen met sambal en knoflooksaus, terwijl er op de achtergrond jiddische folkmuziek van Oi Va Voi klinkt. Een multiculturele samenleving is eenvoudigweg te complex om in een algemene allesomvattende theoretische analyse te vatten. Met alles wat ik tot nu toe heb geschreven hoeft dat echter geen probleem te zijn, De belangrijkste eigenschap van een multiculturele samenleving voor deze scriptie is de culturele achtergrond die ten grondslag ligt aan politieke/morele dissensus. De beste manier om dit te begrijpen is door het onderscheid tussen de morele en politieke gemeenschap er bij te betrekken. Multiculturalisme is het best uit te leggen als een situatie waarbij de gemeenschap in een politieke context een grotere groep mensen omvat dan de gemeenschap in moreel perspec-

tief kan bevatten. Als we kijken naar ons eigen landje dan deelt iedereen in Nederland, of ze nu de Nederlandse nationaliteit hebben of hier slechts verblijven, in meer of mindere mate in de collectieve belangen die de politiek nastreeft. In een politieke context behoort iedereen in Nederland dus tot dezelfde gemeenschap. In morele zin is dit niet het geval, er is sprake van een aantal culturen die hier samenleven en daarmee een aantal morele gemeenschappen. Het probleem hierbij is dat de politiek uiteindelijk ook onderdeel is van een morele gemeenschap, zoals we bij Buckler hebben gezien. De politici staan zelf in een morele gemeenschap en hun politieke handelen moet ook onderworpen worden aan de oordelen van anderen die onderdeel uitmaken van dezelfde gemeenschap. In de situatie waar er verscheidene gemeenschappen bestaan in een morele context vormt dit een probleem voor de politiek.

Een normatieve uitspraak aangaande de oplossing van het probleem dat er met multiculturalisme bestaat zou ik niet durven doen. Wel wil ik twee mogelijke oplossingen aandragen. Gezien de aard van de problematiek - de verschillende gemeenschappen in moreel opzicht binnen één gemeenschap in een politieke context en een noodzaak voor politici verbonden te blijven met de gemeenschap waar ze in staan - is het voor politici enkel mogelijk of één gemeenschap te erkennen als dominant en zich aan die gemeenschap te verbinden, of zich als onderdeel te begrijpen van alle gemeenschappen die de samenleving in moreel opzicht kent. De eerste mogelijke oplossing impliceert dat andere niet dominante morele gemeenschappen en culturen erkenning wordt onthouden. Dit betekent tot op zekere hoogte dat mensen die zich zien als onderdeel van één van de niet-dominante morele gemeenschappen niet erkend worden als morele actor in volledige zin. In een morele context vereist erkenning immers wederkerigheid en gelijkwaardigheid. Het erkennen van een dominante morele gemeenschap betekent dat er een ongelijkheid wordt verondersteld. Hoewel de praktijk natuurlijk niet te voorspellen is zal de eerste mogelijkheid waarschijnlijk betekenen dat de niet dominante gemeenschappen, na een periode van onderdrukking in meer of mindere mate, zullen assimileren in de dominante gemeenschap. Het tweede voorstel zal waarschijnlijk tot een vermenging van de verschillende gemeenschappen, een 'mestizaje' gemeenschap, leiden. De term mestizaje', ontleend aan Latijns-Amerikaanse theologie, duidt een cultureel-ethnische vermenging aan waar gebruiken en mores uit verschillende gemeenschappen samen een nieuwe gemeenschap inhoudelijk vormgeven. Welke van de twee oplossingen gekozen moet worden en wat de gevolgen zullen zijn is theoretisch irrelevant. Er zal uiteindelijk op praktisch niveau gehandeld moeten worden. Ik wil met deze korte paragraaf alleen een analyse bieden die de problematiek, die onze samenleving op dit moment beroert, kan verhelderen.

Pluralisme in milde vorm, onenigheid over morele vraagstukken, is voor morele gemeenschappen op basis van erkenning niet problematisch. Het is zelfs noodzakelijk dat men het inhoudelijk oneens zal zijn, de moraliteit is

immers ambigue en de praktijk veranderlijk. In sterke mate kan pluralisme grote consequenties hebben. In het geval van multiculturalisme neemt pluralisme dusdanig grote vormen aan dat er in moreel opzicht te spreken is van verschillende gemeenschappen binnen wat in politieke context één gemeenschap vormt. Dit leidt voor politici tot een probleem. Zij moeten in hun politieke handelen verbonden blijven met de morele gemeenschap waar zij een onderdeel van uitmaken. Dit heeft geleid tot een situatie waar politici of kiezen één gemeenschap als dominant te erkennen en de mensen uit de andere gemeenschappen niet te erkennen als volledig moreel actor en waar uiteindelijk alle andere gemeenschappen in de dominante zullen assimileren, of er wordt gekozen zich verantwoording schuldig te achten ten opzichte van alle morele gemeenschappen, wat uiteindelijk zal leiden tot een 'mestizaje' cultuur. Het zullen in eerste instantie de politici en uiteindelijk allen die een onderdeel vormen van de politieke gemeenschap zijn, die bepalen hoe het multiculturalisme opgelost zal worden, in de praktijk.

6 Conclusies

Met de scriptie die hier voor ligt wilde ik de waarde van een communitairistische visie op moraliteit betogen. Ik wilde laten zien hoe denken vanuit een gemeenschap een perspectief biedt om moraliteit op een manier te begrijpen die ruimte biedt voor een begrip als identiteit en bovenal die de waarde van een gemeenschap voor een individu duidelijk maakt.

Allereerst kan een gemeenschap een perspectief bieden om om te gaan met het dirty hands probleem in de politieke moraliteit. Verder is het voor een goede sociale theorie, zoals Taylor dit uitlegt, noodzakelijk om individuën te begrijpen als bestaand in een gemeenschap. In mijn betoog ga ik uit van het *primacy in practice* beginsel. Hoewel dit beginsel op een theoretisch vlak problematisch blijkt, is het in praktijk een goede herinnering voor eenieder die een theorie formuleert om een zekere nederigheid ten opzichte van de praktijk in acht te nemen. Belangrijk als men over gemeenschappen spreekt is om duidelijk te maken waar de grens ligt van een gemeenschap en waarom die grens daar ligt. In een combinatie van Taylors en Bucklers ideeëen heb ik een concept ontwikkeld van een morele gemeenschap gebaseerd op erkenning, identiteit en dialoog. De grens van een gemeenschap is mijns inziens te vinden in een de dialoog waarin we elkaar erkenning geven. Een probleem duikt op als we dit concept van gemeenschap zouden toepassen op een multiculturele samenleving. In deze samenleving is het onderscheid tussen de ene en de andere gemeenschap onduidelijk. Culturele verschillen zorgen er aan enerzijds voor dat het moeilijk is van een morele gemeenschap uit te gaan, anderzijds maken de conflicten die tussen verschillende culturele gemeenschappen bestaan eens te meer duidelijk hoe sterk gemeenschap en moraliteit met elkaar verweven zijn.

Mijn analyse van gemeenschap is nog niet feiloos. Het is nog altijd niet duidelijk wat de filosofie aan moet met het *primacy in practice* beginsel en ook wat betreft multiculturalisme zijn er nog een hoop vragen die blijven liggen. Zeker wat betreft multiculturalisme is er op een praktischer vlak nog een hoop werk te doen. De divergentie tussen morele en politieke gemeenschappen leidt in Europa tot veel politieke en sociale spanning. Sinds het bloedvergiet in Noorwegen dat ik in mijn inleiding heb besproken zijn de problemen niet minder geworden. En hoewel economisch zware tijden de publieke opinie op het moment gevangen houden, is de culturele diversiteit alleen maar groter geworden. Desondanks ben ik er van overtuigd dat deze scriptie duidelijk maakt hoe en waarom een communitaire visie op politiek en moraliteit te verkiezen is boven het inidvidualisme dat hoogtij viert op het moment. Niet omdat het meer 'waar' is, maar omdat het inzicht en begrip biedt in de wereld waarin wordt geleeft, in wie men is en bovenal in hoe dit alles onlosmakelijk met elkaar verbonden is. Zoals Aristoteles al heeft gezegd, is het immers alleen voor een beest of een god mogelijk zonder gemeenschap te leven.

7 Literatuur

[1] Aristoteles. *Ethica: Ethica Nicomachea.* Groningen: Historische Uitgeverij, 1999.

[2] Breivik, A. *2083: A European Decleration of Independence* openbaar gemaakt onder pseudoniem Andrew Brewick. London, 2011. Op `http://www.ansa.it/documents/1311520015929_2083+-+A+European+Declaration+of+Independence.pdf`, geraadpleegd 27-8-2011.

[3] Brill, P. *Het Ware Kruis van het Dolende Europa* op `http://www.volkskrant.nl/vk/nl/6277/Paul-Brill/article/detail/2822811/2011/07/30/Het-ware-kruis-van-het-dolende-Europa.dhtml`, geraadpleegd 31-7-2011.

[4] Buckler, S. *Dirty Hands: The Problem of Political Morality.* Aldershot: Avebury, 1993.

[5] Markell, P. *Bound by Recognition.* Princeton: Princeton UP, 2003.

[6] Taylor, C. *Bronnen van het Zelf*, vertaald door M. Stoltenkamp. Rotterdam: Lemniscaat, 2009.

[7] Taylor, C. “The Politics of Recognition” in Taylor, C. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, onder redactie van A. Gutmann. Princeton: Princeton UP, 1994. pp. 25 - 73.

[8] Taylor, C. “Social Theory as Practice” in Taylor, C. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge UP, 1985. pp. 91 - 115.

[9] Williams, B. “In the Beginning was the Deed” in Hawthorn, G. *In the Beginning Was the Deed*. Princeton: Princeton UP, 2005. pp. 18 - 28.

[10] Williams, B. “Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism” in Hawthorn, G. *In the Beginning Was the Deed*. Princeton: Princeton UP, 2005. pp. 29 - 39.

[11] Wittgenstein, L. *On Certainty*, onder redactie van G.E.M. Anscombe en G.H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969.