



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Wat is er politiek aan politieke verplichtingen? Een vergeten kwestie in het debat

Mokrosinska, D.

Publication date

2009

Document Version

Final published version

Published in

Als vuur: opstellen voor Govert den Hartogh ter gelegenheid van zijn emeritaat

License

Other

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Mokrosinska, D. (2009). Wat is er politiek aan politieke verplichtingen? Een vergeten kwestie in het debat. In P. Rijkema, G. van Donselaar, B. Verbeek, & H. Wijsbek (Eds.), *Als vuur: opstellen voor Govert den Hartogh ter gelegenheid van zijn emeritaat* (pp. 73-90). Boom Juridische Uitgevers.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Wat is er *politiek* aan politieke verplichtingen?

Een vergeten kwestie in het debat

Dorota Mokrosinska

Politieke verplichtingen vereisen gehoorzaamheid aan de overheid.¹ Het debat over politieke verplichtingen draait veelal om de vraag op grond van welke morele principes, zo die er al zijn, gehoorzaamheid aan de bevelen van de overheid een kwestie van *verplichting* zou zijn.² Maar de vraag waarom een verplichting een *politieke* verplichting zou zijn, heeft weinig aandacht gekregen in de relevante literatuur. Wellicht vindt men het *politieke* karakter van politieke verplichtingen vanzelfsprekend omdat het bij politieke verplichtingen immers gaat om gehoorzaamheid aan de overheid – een instantie bekleed met een specifiek politiek gezag. Maar met deze duiding van het gebrek aan belangstelling voor de gestelde vraag wordt het paard achter de wagen gespannen: het soort gezag dat aan de overheid toegeschreven wordt, bestaat immers niet voorafgaand aan, en onafhankelijk van, politieke verplichtingen. Het politieke gezag van de overheid is volgens de filosofische *communis opinio* de conceptuele keerzijde van politieke verplichtingen: het gezag ontstaat in dezelfde beweging waarmee wij de verplichting verkrijgen eraan te gehoorzamen (Wolff, 1976; Simmons, 1979; Copp, 1999; Green, 1988; Raz, 1979, 1986; Klosko, 2005).

In deze bijdrage zal ik betogen dat het gebrek aan systematische reflectie op de vraag wat een verplichting tot een *politieke* verplichting maakt, heeft geleid tot een ernstige tekortkoming in een aantal invloedrijke theorieën over politieke verplichting. Ik zal dat laten zien aan de hand van de zogenoemde instemmings-theorie van politieke verplichting. Ik zal mijn analyse besluiten met de formule-

-
1. Dit is een ruwe beschrijving van politieke verplichtingen. In de literatuur over het onderwerp wordt de gehoorzaamheid aan de overheid die vereist wordt door politieke verplichtingen, aan een aantal nadere voorwaarden gebonden: het bevel van de overheid moet worden opgevat als (1) inhoudsonafhankelijke en (2) preëemptieve reden voor onze handeling, d.w.z. dat onze gehoorzaamheid onafhankelijk moet zijn van onze overwegingen omtrent de deugdelijkheid van het overheidsbevel, alsook van eventuele andere redenen die betrekking zouden kunnen hebben op onze handeling (Raz, 1975; Finnis, 1980; Hart, 1982; Green, 1988; Morris, 1998). Niets in mijn betoog is afhankelijk van deze verdere overwegingen.
 2. Deze traditionele benadering van het probleem van politieke verplichting gaat al terug op Plato's 'Crito'. In de hedendaagse politieke filosofie vinden we hem terug in Wolff (1976), Simmons (1979), Honoré (1981), Finnis (1980), Beran (1987), Boardman (1987), Walker (1988), Greenawalt (1987), Horton (1992), Waldron (1993), Klosko (1987, 2005), Hardimon (1994), Jeske (2001), Den Hartogh (2002), Carr (2002) en Wellman (2005).

ring van een aantal positieve voorwaarden waaraan een succesvol principe van *politieke* verplichting zou moeten voldoen.

De *politieke* situatie

Politieke verplichtingen veronderstellen dat wij in een politieke omgeving zijn gesitueerd. Deze observatie mag triviaal zijn, maar levert wel een goed uitgangspunt op voor de duiding van het *politieke* karakter van politieke verplichtingen. Sinds de verlichting contrasteert de filosofie onze politieke situatie met de zogenoemde natuurtoestand, een hypothetische toestand die gekenmerkt wordt door conflict, wederzijdse exploitatie en collectieve-handelingsproblemen, waarin wij ons zouden bevinden buiten, of voorafgaand, aan de staat. Gegeven het feit dat onze politieke situatie wordt gedefinieerd in contrast met de natuurtoestand, mogen we aannemen dat het politieke karakter van politieke verplichtingen met deze definitie zal samenhangen. We mogen veronderstellen dat een verzameling individuen die in onderlinge relaties van heerschappij en onderwerping staan, zoals bepaald door hun politieke verplichtingen, een politieke gemeenschap vormen die fundamenteel verschilt van de natuurtoestand. Anders gezegd: de gehoorzaamheidsrelaties die door politieke verplichtingen worden beschreven, moeten anders zijn dan de gehoorzaamheidsrelaties waarin wij in de natuurstaat terecht zouden kunnen komen.

Hierna zal ik analyseren of de verplichting om de overheid te gehoorzamen in deze zin politiek is. Ik begin mijn bespreking met een korte uiteenzetting van de instemmingstheorie van politieke verplichting.

De instemmingstheorie

Volgens de instemmingstheorie berust een politieke verplichting op een act van individuele en vrijwillige instemming met de regering. Deze act van instemming constitueert de speciale normatieve relatie tussen de betrokken partijen. Door in te stemmen met onze gehoorzaamheid nemen wij vrijwillig de verplichting op ons te gehoorzamen, en dragen wij rechten over aan die partij waaraan wij gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Wij veranderen onze morele relatie: het wordt legitiem voor de partij waaraan wij gehoorzaamheid verschuldigd zijn, om zich te bemoeien met ons gedrag en te eisen dat wij ons gedragen zoals we ingestemd hebben te zullen doen. Dus: ermee instemmen te gehoorzamen aan de bevelen van de overheid betekent dat men een verplichting op zich neemt te gehoorzamen en dat men aan de overheid een recht overdraagt om bevelen te geven, en een recht om gehoorzaamheid daaraan te eisen.

De instemmingstheorie behoort tot de oudste en meest invloedrijke opvattingen van politieke verplichting. De theorie komt al naar voren in de vroegste bespreking van het probleem: in Plato's 'Crito' (1984) betoogt Socrates dat hij een politieke verplichting heeft door te verwijzen naar zijn vrije, hoewel slechts

impliciete, instemming om zich neer te leggen bij het vonnis van de Atheense rechtbank. In de moderne politieke filosofie wordt de gedachte dat instemming leidt tot politieke verplichting, ontwikkeld in Lockes *Second treatise* (1970).³ De meest uitgebreide behandeling van de theorie in de hedendaagse politieke filosofie vinden we in Beran (1987). Hoe invloedrijk de theorie ook mag zijn, er is altijd veel kritiek op geweest. Twee bezwaren worden regelmatig naar voren gebracht. Volgens het eerste bezwaar vormt instemming geen normatieve grondslag voor onze werkelijke verhouding met de overheid omdat er niets aan het gedrag van individuen is dat uitgelegd kan worden als het betuigen van een bindende instemming met de overheid (Hume, 1963, p. II-12; Raz, 1979, p. 238-239; Horton, 1992, p. 45; Klosko, 1992, p. 142-143; Wellman, 2001, p. 736).⁴ Volgens het tweede bezwaar zouden individuen, zelfs als zij feitelijk instemden met de overheid, daarmee geen verplichting op zich nemen. Er wordt dan gewezen op het feit dat in situaties waarin individuen hun instemming geacht worden te geven, hun keuzen beperkt zijn tot slechts twee opties: of zij leggen zich neer bij de bevelen van de overheid, of zij ondergaan de onaangename gevolgen die de overheid aan hun weigering verbindt. De keuzemogelijkheden die de overheid toelaat, omvatten niet de mogelijkheid de regels niet te gehoorzamen, of de regels naar eigen inzicht te gehoorzamen. Tenzij de overheid al een voorafgaand recht zou hebben de keuzevrijheid van individuen op een dergelijke manier te beperken, is er sprake van een keuze onder dwang, en dan is de instemming van de individuen dus niets waard. En als de overheid een dergelijk recht heeft de keuzen van individuen te beperken, dan zouden politieke verplichtingen en politiek gezag dus voorafgaand aan, en onafhankelijk van, de act van instemming gegrond kunnen worden. In dat geval is instemming overbodig als basis voor politieke verplichtingen (Horton, 1992, p. 36; Wellman, 2001, p. 736; Den Hartogh, 2002, p. 69). Dit zijn reeds lang bekende bezwaren, en ik zal ze hier niet verder bespreken. Mijn

3. De claim dat Lockes sociaal-contracttheorie een geval zou zijn van een 'verticale' benadering van politieke verplichtingen, kan worden bestreden. Het oorspronkelijke contract wordt gesloten tussen de burgers onderling, die vervolgens een overheid instellen en daarmee de bescherming van hun natuurlijk recht delegeren. De instemming van nieuwkomers wordt echter rechtstreeks met de overheid betuigd, bijvoorbeeld in de vorm van een eed.
4. Dit bezwaar tegen de instemmingstheorie is minder zwaarwegend dan algemeen wordt gedacht. Zoals Simmons betoogt, volgt uit het feit dat bepaalde interacties tussen overheid en burgers niet hebben plaatsgevonden, niet dat het onmogelijk of ongewenst zou zijn dat burgers op deze manier aan hun overheid gebonden zouden raken. Zo niet, dan zou het bezwaar zich niet richten tegen het instemmingsbeginsel als grondslag voor politieke verplichtingen, maar slechts tegen de nalatigheid van burgers om deze overweging serieus te nemen bij de beschouwing van hun verhouding tot de overheid (Simmons, 2005, p. 344). Deze redenering volgende hebben veel voorstanders van de instemmingstheorie ter zake politieke verplichting een revisionistisch standpunt ingenomen. Ze geven toe dat er geen politieke verplichtingen bestaan precies omdat niemand ooit met zijn gehoorzaamheid aan de overheid heeft ingestemd, maar in reactie daarop hebben ze ingenieuze ideeën ontwikkeld teneinde de staat zo te hervormen dat er meer instemmingsverplichtingen gerealiseerd kunnen worden.

eigen bezwaar tegen de instemmingstheorie is van een andere aard. Mijn stelling is dat zelfs als deze bezwaren weerlegd zouden kunnen worden, de instemmingstheorie van politieke verplichting niettemin faalt. Om precies te zijn: zelfs als de staat zo hervormd zou kunnen worden dat er meer op daadwerkelijk vrije instemming gebaseerde verplichtingen zouden bestaan dan nu het geval is, en zelfs als de instemming van de burgers een bron zou zijn voor hun verplichting de bevelen van de overheid, onafhankelijk van de inhoud ervan, te gehoorzamen, dan nog zou de resulterende relatie, hoewel een soort verplichting, geen *politieke* verplichting zijn.

De Individualistische Dwaling

Ik heb betoogd dat een succesvolle theorie van politieke verplichting in staat moet zijn om uit te leggen hoe de verplichting tot gehoorzaamheid die erdoor beschreven wordt, afwijkt van de verplichtingsrelaties die wij zouden kunnen hebben in een natuurtoestand. Om het *politieke* karakter van politieke verplichting te begrijpen moet dit verschil worden begrepen. Een manier om het verschil te benaderen is door te zeggen dat individuen die op grond van hun politieke verplichtingen handelen, een politieke gemeenschap moeten vormen die essentieel anders is dan de natuurtoestand. Vanuit dit perspectief wordt onze onderzoeksvraag de volgende: vormen individuen die de overheid gehoorzamen op grond van hun individuele instemming, een politieke gemeenschap? We kunnen beginnen met een nog fundamenteeler punt. Gegeven het feit dat een politieke gemeenschap een soort sociale eenheid is, kunnen we vragen: vormen individuen die de overheid gehoorzamen op grond van hun individuele acts van instemming, een sociale eenheid? Of, met ander woorden, kunnen we hun handelingen beschrijven als een geval van sociaal handelen?

Om van een sociale orde te kunnen spreken moeten de handelingen van individuen naar elkaar verwijzen. Weber (1947, p. 88) definieerde sociaal handelen als handelen 'that takes account of the behaviour of others and is thereby oriented in its course'. Elders definieerde hij sociaal handelen als 'action in which the meaning intended by the agent or agents involves a relation to another person's behaviour', en hij betoogde dat een sociale relatie dan bestaat 'when several people reciprocally adjust their behaviour to each other with respect to the meaning they give to it' (Weber, 1978, p. 7 en 30). Tuomela (1998, p. 822) drukt dit idee uit in termen van de interdependentie tussen de redenen voor het handelen: 'in all kinds of social action, the participants are interdependent as to their action and thoughts'. De interdependentie van redenen en handelingen is benadrukt door uiteenlopende denkers als Parsons (1937), Mead (1934), Wittgenstein (1953) en Winch (1958). Vormen individuen die op grond van hun politieke verplichtingen handelen binnen het conceptuele kader van de instemmingstheorie, in deze zin een sociale orde? Wanneer politieke verplichtingen worden afgeleid uit individuele acts van instemming, dan levert dat ons het beeld op van een serie een-op-

eenrelaties, waarbij telkens één individu zich aan de overheid bindt. Berans versie van de instemmingstheorie maakt dit in het bijzonder duidelijk. Hij schrijft: 'The political authority relations between the state and its citizens (...) [is] the product of an agglomeration of unilateral acts of consent' (Beran, 1987, p. 154-155). Merk op dat zelfs als al zulke individuele interacties alle individuen verbinden tot dezelfde handelingswijze, hun handelingen niettemin geen samenhang zullen vertonen. Wat we hier zien, is een verzameling individuen die allen mogelijk op dezelfde wijze handelen, maar zij doen dit onafhankelijk van elkaar en zonder met elkaar rekening te houden. Mijn instemming committeert mij aan een bepaalde handelingswijze c.q. gehoorzaamheid aan deze specifieke overheid, en jouw instemming committeert jou aan een bepaalde handelingswijze c.q. gehoorzaamheid aan deze specifieke overheid. Maar zelfs als wij op dezelfde wijze handelen c.q. gehoorzaam zijn aan dezelfde overheid, dan nog houdt mijn gehoorzame handeling geen verband met jouw gehoorzame handeling. Ieder van ons zou nog steeds hetzelfde doen als de ander niet bestond. Onze redenen voor ons handelen blijven particulier en zijn voor ons geldig onafhankelijk van elkaar, en er is geen enkele manier waarop zij naar elkaar verwijzen. In plaats van met sociaal handelen hebben we hier te maken met een coïncidentie van individueel, privaat handelen. Dit brengt ons tot een paradoxale conclusie: het beeld van individuen die op grond van hun politieke verplichtingen handelen, is niet het beeld van een sociale eenheid, en dus niet het beeld van een politieke gemeenschap. Maar indien wij geen politieke gemeenschap vormen wanneer wij handelen op grond van op instemming gebaseerde politieke verplichtingen, dan kunnen dergelijke verplichtingen tot gehoorzaamheid aan de overheid geen *politieke* verplichtingen genoemd worden. De instemmingstheorie van politieke verplichting schiet tekort. Ik zal dat tekort de 'Individualistische Dwaling' noemen.

De Individualistische Dwaling kent nog een andere gedaante. Ik stelde hiervoor dat, in het scenario van de instemmingstheorie, individuen die volgens hun politieke verplichtingen handelen, geen politieke gemeenschap vormen omdat ze überhaupt geen sociale eenheid vormen. Ik wil nu verder betogen dat de eenheid die zij vormen, niet op een betekenisvolle manier verschilt van de natuurtoestand. Stellen we om te beginnen vast dat niets in het instemmingsscenario uitsluit dat verschillende individuen in een bepaald gebied instemmen met hun gehoorzaamheid aan verschillende politieke instanties. Evenmin is het uitgesloten dat de verschillende individuen instemmen met hun verplichtingscheppende relaties met verschillende politieke instanties en op verschillende voorwaarden. De situatie die ik voor ogen heb, is analoog aan de situatie die geanalyseerd wordt in Robert Nozicks *Anarchy, state, and utopia* (1974). In dat boek stelt Nozick zich voor dat sommige bewoners van een bepaald gebied zich zouden aansluiten bij een verdedigingsassociatie, terwijl anderen hun heil zoeken bij een andere verdedigingsassociatie. Omdat zulke associaties op dezelfde manier tegenover elkaar zouden staan als de individuen tegenover elkaar stonden vóóordat ze zich aansloten bij een associatie, zou bij een ontstaan van meerdere van zulke associaties de

toestand niet wezenlijk verschillen van de natuurtoestand. Er zou geen gemeenschappelijk rechter zijn om een onderling conflict te beslechten en een oplossing af te dwingen. En dus, betoogde Nozick (1974, p. 12-17), zouden de redenen die de individuen ertoe brachten zich aan te sluiten bij dergelijke associaties, ook leiden tot strijd tussen die associaties. Dergelijk geweld, zoals velen vervolgens hebben opgemerkt, zou nog erger zijn dan de hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen, omdat het onderlinge gewelddadige treffen beter zou zijn georganiseerd (Waldron, 1993, p. 22-23; Wellman, 2005, p. 15-16). Dus als het in de natuurtoestand een probleem is dat individuen hun belangenconflicten niet anders kunnen oplossen dan door ze uit te vechten, individueel of in associaties, dan zal het ontstaan van meerdere verdedigingsassociaties het probleem alleen maar reproduceren. Voor zover de instemmingstheorie de mogelijkheid openlaat dat individuen die volgens hun politieke verplichtingen handelen in de natuurtoestand blijven, kan er niets *politieks* zijn aan de verplichtingen die de theorie oplevert.

Misschien zouden de problemen die ontstaan door de mogelijkheid van een veelheid van associaties op hetzelfde grondgebied, omzeild kunnen worden wanneer we met Nozick betogen dat door de krachten van de markt uiteindelijk één enkele dominante politieke entiteit zou komen bovendrijven, op dezelfde manier waarop hij het ontstaan van de 'ultraminimale' staat verklaart. Maar deze reactie laat, nader beschouwd, alleen maar zien dat de Individualistische Dwaling nog dieper ingrijpt dan we al dachten. Het gezag van de monopolistische politieke instantie die wij ons net voorstelden, was gebaseerd op een reeks particuliere, private contracten. De voorwaarden die in deze contracten geregeld werden, en de naleving ervan, zijn slechts een aangelegenheid tussen de direct erbij betrokkenen. Geen enkele andere partij heeft een recht zich daarmee te bemoeien. In deze zin zijn politieke contracten net als beloften. Als jij aan X belooft je schulden terug te betalen, is jouw belofte niet mijn zaak: als derde partij heb ik geen recht de inhoud van de overeenkomst tussen jou en X te kennen, laat staan dat het aan mij is die inhoud te bepalen, en evenmin heb ik een recht te eisen dat jij je belofte houdt. Als de voorwaarden van onze politieke onderwerping op een vergelijkbare manier privaat zouden zijn, dan worden ze op de volgende manier problematisch. Gegeven dat onze medeburgers zich niet legitiem kunnen bemoeien met de voorwaarden van onze politieke onderwerping, worden de enige beperkingen aan die voorwaarden gesteld door onze individuele macht en onze individuele vaardigheid in het voeren van onderhandelingen met de politieke instantie. Maar dit betekent dat de voorwaarden voor onze politieke onderwerping een weerspiegeling zouden kunnen zijn van precies dezelfde machtsverschillen die onze verhoudingen in de natuurtoestand bepaalden. Als bijvoorbeeld, om welke reden dan ook, X wordt gedreven door vijandigheid of rancune tegen (sommige) anderen, dan zou hij kunnen proberen zijn onderhandelingsvoordeel te gebruiken om de voorwaarden van zijn politieke contract voor hen nadelig te laten uitwerken. X zou, bijvoorbeeld, kunnen proberen de politieke instantie te bewegen om hem zijn vuurwapen te laten behouden. X zou dan de anderen met geweld kunnen

bedreigen wanneer zij hem in de weg zouden zitten. Natuurlijk kunnen die anderen er niet zeker van zijn dat X al of niet op die manier zou handelen. Echter, dit gebrek aan zekerheid geeft hun dan weer een reden om de voorwaarden voor hun eigen gehoorzaamheid in het nadeel van X te laten uitwerken. Zo zou Y haar onderhandelingsmacht kunnen gebruiken om voor zichzelf de exclusieve zeggenschap te bedingen over de loop van een riviertje dat door het gebied stroomt dat zij en X met elkaar delen. Y zou dan X kunnen afpersen met het dreigement de waterloop te verleggen en hem het water te onthouden dat nodig is voor zijn graanvelden, tenzij Y gratis door X van graan wordt voorzien. Wanneer X tot geweld tegen Y zou overgaan, of wanneer Y tot afpersing van X zou overgaan, dan verkeren ze in een staat van oorlog. En indien zij niet weten of de voorwaarden voor de politieke onderwerping die de ander voor zichzelf heeft bedongen, nadelig zullen uitwerken voor henzelf, zitten zij gevangen in het collectieve-handelingsprobleem dat bekendstaat als het verzekeringsprobleem. Beide situaties zijn standaardbeschrijvingen van de natuurtoestand. Ik concludeer dat het vervangen van een veelheid van politieke instanties door een enkele instantie met een monopolie in een bepaald gebied ons niet uit de natuurtoestand zal leiden. Het sluit ons eerder op in een geïnstitutionaliseerde versie ervan. Het is een geïnstitutionaliseerde versie van de natuurtoestand, omdat de onderwerping aan de politieke instantie door de individuele acts van instemming de machtsbalans die tussen ons al bestond in de natuurtoestand, niet verandert, maar, integendeel, die machtsbalans alleen reproduceert en bestendigt. De natuurtoestand wordt gereproduceerd omdat de verschillen in macht die het mogelijk maakten dat sommigen anderen als middel gebruiken, nu vastgelegd zijn in de voorwaarden van onze private politieke contracten. Het bestendigt die machtsverschillen omdat deze nu gesanctioneerd zijn door de politieke instantie. Als de invoering van het monopolie in het instemmingsscenario ons niet uit de natuurtoestand leidt, dan faalt deze poging om het tekort in het concept van *politieke* verplichtingen van de theorie te ondervangen.⁵

Men zou kunnen denken dat de kenmerkende eigenschappen van de natuurtoestand die door de Individualistische Dwaling in de instemmingstheorie van het *politieke* een plaats krijgen, vermeden kunnen worden wanneer we ervan uitgaan dat de positie van de monopolistische politieke instantie sterk genoeg zou zijn om al haar onderdanen, naar het model van de hobbesiaanse soeverein, hetzelfde gestandaardiseerde contract te bieden. Door de voorwaarden van de politieke onderwerping voor iedereen dezelfde te maken zou het gevaar van privaat bedongen contracten worden voorkomen. Bovendien zou het daarmee samenhangende

5. Stel ook vast dat het gezag van de monopolistische instantie dat is gebaseerd op een reeks van particulier bedongen regelingen, instabiel zal zijn. Zoals we zagen, kunnen de individuen er nooit zeker van zijn dat de door anderen bedongen contracten niet onvoordelig voor hen zullen uitwerken. Dit voortdurende gebrek aan zekerheid werpt een schaduw van onveiligheid over de geldigheid van de individuele contracten, en ondermijnt aldus de stabiliteit van de monopoliepositie van de politieke instantie.

verzekeringsprobleem worden voorkomen. Niettemin zouden met deze kwalificatie niet alle kenmerken van de natuurtoestand die de instemmingstheorie van het *politieke* ondermijnen, van het toneel verdwenen zijn. Alhoewel ieder van ons in dat geval hetzelfde contract zou krijgen, zou de naleving ervan, volgens de systematiek van de instemmingstheorie, nog steeds een zaak zijn tussen de soeverein en ieder individu afzonderlijk. Niemand van ons zou een claim hebben op de gehoorzaamheid van een ander aan de bevelen van de soeverein. Onze eigen gehoorzaamheid aan de bevelen van de soeverein zijn wij aan hem verschuldigd, maar niet aan elkaar. Als bijvoorbeeld de condities waaronder wij financiële transacties met elkaar kunnen aangaan, door de soeverein worden bepaald, dan zijn wij ons handelen conform dergelijke bepalingen aan de soeverein verschuldigd, maar niet aan elkaar. Dientengevolge ben ik voor het voldoen van mijn schulden niet tegenover mijn schuldeiser verantwoordelijk maar veeleer tegenover de soeverein. Het is niet degene bij wie ik in het krijt sta, die het recht heeft van mij te eisen dat ik handel zoals ik beloofd heb, of volgens het contract dat ik tekende. Evenmin kan hij van de soeverein eisen dat die erop toeziet dat ik handel zoals ik beloofde, of volgens het contract dat ik tekende.⁶ Dat is zo omdat, zoals ik hiervoor betoogde, de naleving van mijn beloften en contracten een kwestie is van wat ik met de soeverein heb geregeld, en de persoon bij wie ik schulden heb, heeft geen recht zich te bemoeien met de inhoud of naleving van mijn contract met de soeverein.⁷ Wanneer onze medeburgers geen recht hebben te eisen dat wij handelen zoals wij ons hebben gecommitteerd (door belofte of contract), dan wordt hun ook geen onrecht aangedaan wanneer wij dat niet doen, zelfs niet wanneer zij daardoor schade ondervinden.⁸ Dus in dit scenario komt het erop neer dat als wij onze beloften niet nakomen, of op een andere manier anderen schade berokkenen, of misbruiken, het toch alleen de soeverein kan zijn aan wie onrecht is aangedaan. Het is twijfelachtig of dit scenario een vooruitgang is ten opzichte van de (geïnstitutionaliseerde) natuurtoestand waarvoor het een oplossing geacht werd te bieden. Want zelfs wanneer het een eind maakt aan het gevaar van wederzijdse exploitatie dat inherent is aan de mogelijkheid van privaat bereikte politieke onderhandelingsresultaten, zal het gebrek aan vastgelegde onderlinge en wederkerige rechten het nog steeds toelaten elkaar als middel te behandelen.⁹ Men kan

6. Of hij al of niet een recht heeft tegenover zijn soeverein dat deze hem zal beschermen tegen financiële malversaties of ander misbruik, hangt af van de reikwijdte van de bescherming die hij voor zichzelf heeft weten te bedingen. Het is denkbaar dat hij een recht zou hebben op bescherming tegen aantasting van zijn eigendom, maar niet tegen onbetrouwbare schuldenaars.
7. De mogelijkheid dat derden een claimrecht zouden hebben, is onderwerp van discussie (zie Lyons, 1969; Hart, 1982, hoofdstuk 7; McCormick, 1982, hoofdstuk 8).
8. Ik ontleen dit onderscheid tussen 'onrecht' en 'schade' aan Feinberg (1984).
9. Zelfs als het gevaar van wederzijdse exploitatie er niet meer zou zijn, kan het gevaar van exploitatie uit een andere hoek komen. De sterke positie van de monopolist en zijn macht om rivaliserende instanties ervan te weerhouden om alternatieve contracten aan te bieden, maakt een eind aan iedere externe beperking aan de contracten die hij zelf aanbiedt. Dit

tegenwerpen dat dit bezwaar niet terecht is omdat het slechts een gebrek aan burgerrechten vaststelt, terwijl wij nog steeds natuurlijke rechten ten opzichte van elkaar zouden kunnen hebben. Het probleem met deze tegenwerping is dat we het alleen over natuurlijke rechten kunnen hebben wanneer het duidelijk is wat natuurlijke rechten impliceren voor de verschillende soorten interactie waarin we betrokken zijn. Welke compensatie, bijvoorbeeld, schrijft het natuurrecht voor wanneer ik mijn schulden niet voldaan heb? Wanneer wij het niet eens zijn over het vonnis dat in het licht van onze natuurlijke plichten geveld wordt, en wij onze private interpretaties daarvan in de praktijk willen brengen, dan zijn we snel terug in de natuurtoestand – zelfs wanneer we onderdaan zijn van dezelfde soeverein, en onder dezelfde voorwaarden.¹⁰

Ik vat mijn bevindingen tot nu toe samen. Ik heb betoogd dat een succesvolle theorie van politieke verplichting niet alleen moet uitleggen waarom gehoorzaamheid aan de bevelen van de overheid een kwestie van verplichting is, maar ook waarom deze verplichting een *politieke* verplichting is. Gegeven de minimale definitie van onze politieke situatie, zoals opgevat in de traditionele politieke filosofie, stelde ik dat het mogelijk moest zijn om het *politieke* karakter van politieke verplichtingen zo te beschrijven dat individuen die volgens hun politieke verplichtingen handelen, een politieke gemeenschap vormen die essentieel verschilt van de natuurtoestand. We zagen dat de instemmingstheorie van politieke verplichting in dit opzicht een tekort vertoonde. Het probleem bleek twee kanten te hebben. Individen die handelen op grond van op instemming gebaseerde verplichtingen, vormen geen politieke gemeenschap omdat zij geen sociale eenheid vormen, en de eenheid die zij wel vormen, verschilt niet wezenlijk van de natuurtoestand. Ik stelde dat de oorsprong van het probleem gelegen is in het feit dat de act van individuele instemming ons slechts voorziet van redenen met een privaat karakter om de overheid te gehoorzamen. Ik noemde dit de Individualistische Dwaling.

zou het toelaten dat hij een standaardcontract aanbiedt waarvan iedereen het slachtoffer is (zie Klosko, 2005, p. 32-33).

De hier beschreven situatie is een van de varianten van Feinbergs *Nowheresville* (Feinberg, 1980) – een denkbeeldige wereld waarin de bewoners geen rechten tegenover elkaar hebben. Wat er mis is met *Nowheresville*, zo betoogt Feinberg, is dat het door de afwezigheid van wederkerige rechten voor ons onmogelijk is de menselijke waardigheid die ieder van ons heeft, te respecteren.

10. Stel ook vast dat de situatie waarin wij voor de keus gesteld worden hetzelfde standaardcontract te accepteren of te verwerpen, een duidelijk geval is van de situatie waarin onze keuzen zijn onderworpen aan de wil van een derde partij. In dat geval is het bezwaar uit de paragraaf hiervoor, 'De instemmingstheorie', tegen de instemmingstheorie van toepassing: of de soeverein heeft geldige voorafgaande redenen om onze keuzen op deze manier te beperken, of hij heeft zulke redenen niet. Zo niet, dan zijn onze keuzen afgedwongen en onze contracten ongeldig. Zo ja, dan vormen onze contracten niet de grondslag voor onze politieke verplichtingen, maar die voorafgaande redenen.

De Individualistische Dwaling: andere voorbeelden

De Individualistische Dwaling is niet slechts voorbehouden aan de instemmings-theorie. We vinden haar terug in alle theorieën die net als de instemmingstheorie politieke verplichtingen afleiden uit speciale verplichtingscheppende interacties die tussen de overheid en individuen plaatsvinden. Theorieën die politieke verplichtingen afleiden uit overwegingen van dankbaarheid, zijn een ander voorbeeld. De redenering is dan dat het persoonlijk genot van de voordelen die door de overheid worden verschaft, de individuen in een relatie van wederkerigheid tegenover de overheid plaatsen: zij behoren op gepaste wijze hun dankbaarheid te tonen c.q. de overheid te gehoorzamen en te ondersteunen. Net als in het geval van de instemmingstheorie hebben we hier te maken met een reeks een-op-eenrelaties, dat wil zeggen een reeks dankbaarheidsrelaties die specifieke individuen aan hun overheid binden.¹¹ Hoewel al deze relaties ons aan de dezelfde handelwijze zouden kunnen committeren, zouden ze niet met elkaar in verband staan: de door mij verschuldigde dankbaarheid committeert mij tot een bepaalde handeling en de door jouw verschuldigde dankbaarheid committeert jou tot een bepaalde handeling, maar de door mij verschuldigde dank houdt geen verband met de door jou verschuldigde dank. Dus zelfs als wij, uit dankbaarheid, dezelfde overheid gehoorzamen, blijven onze gehoorzame handelingen particulier en van elkaar onafhankelijk; onze handelingen verwijzen op geen enkele manier naar elkaar. We hebben hier slechts te maken met een coincidentie van individuele *particuliere* handelwijzen, niet met *sociale* handelingen. Net als in het geval van de instemmingstheorie is het beeld van de individuen die handelen op grond van hun politieke verplichtingen, niet het beeld van een sociale eenheid, en dus is het niet het beeld van een politieke gemeenschap. Als een verzameling individuen die allemaal handelen op grond van op dankbaarheid gebaseerde politieke verplichtingen, niet een politieke gemeenschap vormen, dan zijn hun op dankbaarheid gebaseerde verplichtingen om de overheid te gehoorzamen niet werkelijk *politieke* verplichtingen.

Het politieke domein valt uiteen in een reeks normatief afzonderlijke relaties van heerschappij en onderwerping wanneer onze redenen onafhankelijk van elkaar voor ons geldig zijn, zoals het geval zou zijn wanneer die redenen zouden voortkomen uit de bijzondere interacties tussen individu en overheid. We kunnen ons echter ook theorieën voorstellen die politieke verplichtingen afleiden uit andere overwegingen dan die met betrekking tot de specifieke relatie tussen individu en overheid, maar die niettemin om dezelfde reden tekortschieten. Een

11. Dankbaarheid als grond voor politieke verplichtingen heeft een even lange geschiedenis als de instemmingstheorie. Ook dit idee komt al naar voren in Plato's 'Crito' (1984, p. 50d-51d). In de hedendaagse politieke filosofie is het een tijdje verdedigd door Ewing (1947, p. 218), Ross (1930, p. 27) en Plamenatz (1968, p. 24). Zie voor een uitgebreidere behandeling: Soper, 1987.

voorbeeld is de doctrine die politieke verplichtingen afleidt uit een opvatting van wat persoonlijke identiteit is (Horton, 1992, p. 157; Tamir, 1993, hoofdstuk 5 en 6; Hardimon, 1994, p. 345-347 en 363). Volgens het argument in kwestie zijn sociale en politieke praktijken, daarbij inbegrepen onze gehoorzaamheid aan de overheid, constitutief voor onze persoonlijke identiteit. Voor zover wij niet aan dergelijke constitutieve sociale praktijken kunnen ontkomen zonder het besef te verliezen van wie wij zijn, zijn deze praktijken voor ons dwingend. Hun dwingende kracht is een reflectie van de kracht waarmee onze persoonlijke identiteit vereist dat wij ernaar handelen. Welnu, identiteitgerelateerde redenen komen voort uit de waarde die ligt besloten in het zijn van de specifieke persoon die men is. Nog afgezien van de vraag hoe het zijn van deze of gene specifieke persoon een bron van redenen voor handelen zou kunnen zijn, is het belangrijk hier vast te stellen dat, aangezien niemand anders de persoon is die wij zijn, onze identiteitgerelateerde redenen voor anderen niet gelden. Voor zover wij afzonderlijke identiteiten hebben en mijn zorg om mijn identiteit niet jouw normatieve zorg behoeft te zijn, of *vice versa*, zijn onze politieke verplichtingen voor ons onafhankelijk van elkaar geldig. Ik heb een politieke verplichting tegenover deze specifieke overheid wanneer ik erachter kom dat de praktijk van gehoorzaamheid binnen de politieke associatie waarvan ik deel uitmaak, een constitutief element is voor wie ik ben. Net zo heb jij een politieke verplichting tegenover dezelfde specifieke overheid wanneer je erachter komt dat de praktijk van gehoorzaamheid binnen de politieke associatie waarvan jij deel uitmaakt, een constitutief element is voor wie jij bent. Maar alweer: er is geen interdependentie tussen onze respectievelijke redenen om de overheid te gehoorzamen. Daarom vormen we geen politieke gemeenschap wanneer wij naar deze redenen handelen. Als wij niet een dergelijke gemeenschap vormen wanneer wij ernaar handelen, dan hebben we niet van doen met *politieke* verplichtingen.

Een volgend voorbeeld van een theorie die ten prooi valt aan de Individualistische Dwaling, is de theorie die politieke verplichtingen probeert te herleiden tot natuurlijke plichten. Volgens deze theorie is gehoorzaamheid aan de overheid een verplichting omdat wij aldus, op instrumentele wijze, onze natuurlijke plichten vervullen.¹² Om in te zien dat ook deze benadering gevoelig is voor de Individualistische Dwaling, beschouwen we het concept van de natuurlijke plicht. Natuurlijke plichten hebben wij tegenover elkaar louter op grond van ons mens-zijn. Wij bezitten onze menselijkheid onafhankelijk van de wijze waarop, indien überhaupt, wij ons tot elkaar verhouden of ons tegenover elkaar gedragen.¹³ Onze natuurlijke plichten zijn bijvoorbeeld voor ons bindend ook tegenover

12. Wellman (2001, 2005) leidt politieke verplichtingen af uit de plicht te handelen als 'goede samaritaan', Waldron (1993) (in navolging van Rawls, 1971) uit de plicht tot rechtvaardigheid, Honoré (1981) uit de plicht urgente menselijke nood te lenigen, en Hare (1976) en Sartorius (1975) uit de algemene plicht om menselijk welzijn of geluk te bevorderen.

13. Natuurlijke plichten hebben wij tegenover elkaar als moreel gelijken, niet zozeer als contractpartijen, verwanten, coöperatoren, enz. Rawls (1971, p. 115) stelt het als volgt: 'natural duties (...) hold between persons irrespective of their institutional relationships; they

hen die tegenover ons niet zelf hun natuurlijke plichten vervullen. Zo heb ik de plicht jou te helpen als ik langs de plek kom waar jij zojuist een auto-ongeluk hebt gehad, zelfs wanneer jij de benen nam toen ik bij een vorige gelegenheid in vergelijkbare moeilijkheden was. Bovendien binden natuurlijke plichten ons onafhankelijk van de vraag of wie dan ook ernaar handelt. Zo heb ik de plicht jou te helpen ook als anderen weigeren dat te doen. Als natuurlijke plichten ieder van ons redenen geven onafhankelijk van de vraag of anderen ernaar handelen, dan zijn de redenen die zij geven voor ons, onafhankelijk van elkaar bindend.¹⁴ Als de redenen die ons handelen bepalen van elkaar onafhankelijk zijn, dan kunnen onze handelingen niet beschreven worden als *sociaal* handelen. Bijgevolg vormen wij geen gemeenschap wanneer wij de overheid gehoorzamen als respons op het appèl van onze natuurlijke plichten. En als we geen gemeenschap vormen, dan vormen we geen politieke gemeenschap. Natuurlijke-plichtopvattingen van politieke verplichting schieten tekort omdat er niets *politieks* is aan de verplichtingen die zij opleveren.

Ook op een andere manier blijkt dat de eenheid die gevormd wordt door individuen die de overheid gehoorzamen op grond van hun natuurlijke plichten, niet een politieke gemeenschap is: gehoorzaamheid aan de overheid die voortkomt uit een respons op natuurlijke plichten, laat het politieke domein uiteenvallen in een reeks geïsoleerde en normatief onafhankelijke relaties van heerschappij en gehoorzaamheid. Het probleem is opnieuw vergelijkbaar met het probleem dat we zagen bij de instemmingstheorie. Hoewel in dit geval de fragmentering van het politieke eerder een horizontale dimensie heeft dan een verticale, is een vorm van de Individualistische Dwaling erin te herkennen. In de instemmingstheorie zaten we met een reeks bilaterale relaties, waardoor specifieke individuen aan de overheid gebonden waren. Natuurlijke plichten binden ons veeleer aan (alle) andere individuen dan aan de overheid – slechts hun vervulling is het doel van onze gehoorzaamheid aan de overheid. Dit verandert weliswaar het karakter van de fragmentatie van het *politieke* domein, maar het maakt er geen eind aan. Want ondanks het feit dat natuurlijke plichten ons aan (alle) andere individuen binden, zijn wij aan ieder van die anderen apart gebonden. Als ik bijvoorbeeld de natuurlijke plicht heb om X te helpen, dan is mijn gehoorzaamheid aan de overheid

obtain between all as equal moral persons. In this sense the natural duties are owed not only to definite individuals, say to those cooperating together in a particular social arrangement, but to persons generally. This feature in particular suggests the propriety of the adjective "natural".

14. De claim dat de redenen die door natuurlijke plichten verschaft worden onafhankelijk zijn, komt overeen met Rawls' claim (1971, p. 114) dat natuurlijke plichten niets met sociale praktijken van doen hebben: 'natural duties (...) have no necessary connection with institutions or social practices; their content is not, in general, defined by the rules of these arrangements'. Zeggen dat natuurlijke plichten geen kwestie zijn van sociale praktijken, betekent dat wij redenen hebben ernaar te handelen ongeacht de omgang die anderen ermee hebben.

als manier om X te helpen, alleen een zaak tussen X en mij. Als ik de vergelijkbare plicht heb om Y te helpen, dan is mijn gehoorzaamheid aan de overheid als manier om Y te helpen, alleen een zaak tussen Y en mij. Als mijn argument in de paragraaf hiervoor correct is en natuurlijke plichten ons onafhankelijk van elkaar binden, dan is het bovendien zo dat zelfs indien dezelfde derde partij eenzelfde claim op ieder van ons heeft, deze claims nog steeds normatief onafhankelijk zijn. Wanneer bijvoorbeeld zowel jij als ik een plicht hebben om X te helpen, dan heeft nog steeds geen van ons beiden een claim op de plichtsvervulling van de ander (zelfs als mijn plichtsverzuim jouw plichtsvervulling tot een lastiger karwei maakt). Alleen X heeft een recht te eisen dat ieder van ons zijn plicht doet. Want alleen X zou onrecht worden aangedaan wanneer een van ons zou verzaken te doen waartoe hij door zijn natuurlijke plicht geroepen is. Jij zou eventueel terecht jouw ongenoegen over mijn plichtsverzuim kunnen uitspreken, maar, anders dan X, zou je niet het recht hebben mijn plichtsvervulling op te eisen of af te dwingen. Als gehoorzaamheid aan de overheid een manier is om onze natuurlijke plichten te vervullen, dan is die gehoorzaamheid een kwestie van geïsoleerde en normatief onafhankelijke bilaterale claimrelaties. Toen we dit verschijnsel in de context van de instemmingstheorie bespraken, concludeerde ik dat de Individualistische Dwaling het verschil tussen politieke en niet-politieke levensvormen aan het oog onttrekt.¹⁵

In deze paragraaf heb ik laten zien dat de Individualistische Dwaling, die de instemmingstheorie van politieke verplichting al diskwalificeerde, ook een aantal andere theorieën van politieke verplichting ondermijnt. In de volgende paragraaf geef ik een positieve wending aan mijn betoog en zal ik een aantal

15. Sommige natuurlijke-plichttheorieën, bijvoorbeeld die van Waldron en Wellman, ontsnappen aan dit probleem. Anders dan andere natuurlijke-plichtopvattingen van politieke verplichting claimen zij niet alleen maar dat gehoorzaamheid aan de overheid een manier is om onze natuurlijke plicht te vervullen. Zij claimen dat gehoorzaamheid aan de overheid een manier is om onze natuurlijke plicht te vervullen *voor zover* de overheid een coördinerend mechanisme tot stand brengt dat gericht is op de vervulling van onze natuurlijke plicht. De introductie van de notie van coördinatie in het raamwerk van natuurlijke plichten maakt korte metten met de Individualistische Dwaling. Wanneer onze natuurlijke plichten ons slechts binden wanneer er een coöperatief patroon bestaat waardoor zij vervuld kunnen worden, dan binden zij ons slechts voor zover anderen ernaar handelen binnen dat patroon. Wanneer natuurlijke plichten ons alleen binden zolang anderen ernaar handelen, dan verschaffen ze ons interdependente redenen. De interdependentie van onze redenen voor ons handelen maakt het mogelijk ons handelen als een geval van sociaal handelen te beschouwen. Bovendien verhinderen Waldron en Wellman, door coöperatie tot een bestanddeel van onze natuurlijke plichten te maken, het uiteenvallen van het *politieke* domein in een reeks geïsoleerde relaties van heerschappij en onderwerping. Voor zover het vervullen van onze natuurlijke plichten coöperatie veronderstelt, worden we betrokken in een claimrelatie ten opzichte van onze mededeelnemers aan de coöperatieve inspanning; met andere woorden: het lijkt erop dat alle deelnemers gecorreleerde rechten verkrijgen op het coöperatieve gedrag van de anderen.

voorwaarden formuleren waaraan een beginsel van politieke verplichting moet voldoen om de Individualistische Dwaling te vermijden.

Politieke verplichting en publieke redenen

In het voorafgaande hebben we gezien dat niet iedere reden om de overheid te gehoorzamen ook een politieke verplichting tot gevolg heeft. Op straffe van het verdonkeremanen van het essentiële verschil tussen onze politieke situatie en de natuurtoestand, behoren de redenen op grond waarvan wij politieke verplichtingen hebben, zeker te stellen dat de individuen die ernaar handelen een politieke gemeenschap vormen. Dit betekent twee dingen.

Ten eerste, zoals we hebben geleerd uit de tekortkomingen van de theorieën die wij hiervoor bespraken, moet kunnen worden vastgesteld dat onze aan de overheid gehoorzame handelingen kunnen worden beschreven als *sociaal* handelen, en niet slechts als een coincidentie van *individuele* handelwijzen. Ik stelde dat een van de kenmerken van sociaal handelen gelegen is in de interdependentie van de redenen en de handelingen van de betrokkenen. Dit betekent dat, willen wij de handelingen van individuen die de overheid gehoorzamen als sociaal handelen beschrijven, we moeten kunnen zeggen dat hun redenen voor gehoorzaamheid interdependent zijn. Ons eerste postulaat is, aldus, dat de redenen die onze politieke verplichtingen bepalen, interdependent moeten zijn. Redenen die interdependent zijn, binden ons niet onafhankelijk van elkaar: als zij mij tot gehoorzaamheid aan de overheid verplichten, dan is dat omdat ze jou op dezelfde wijze verplichten, en *vice versa*.

Ten tweede, het tekort in de eerder besproken theorieën maakt duidelijk dat de voorwaarden voor onze politieke onderwerping aan de overheid niet een kwestie kunnen zijn van particulier bedongen regelingen tussen specifieke individuen en de overheid. Wanneer de voorwaarden voor politieke onderwerping zouden worden overgelaten aan de bijzondere regelingen tussen specifieke individuen en de overheid, dan, zo stelde ik, zou de enige beperking aan wat individuen voor zichzelf kunnen bedingen, gelegen zijn in hun machtspositie en hun vaardigheid als onderhandelaar tegenover de politieke instantie. Het gevaar dat hierin schuilt, is dat individuen zouden kunnen proberen de voorwaarden van hun politieke contract in het nadeel van anderen te laten uitwerken. Bovendien zouden zij, zelfs wanneer daartoe geen spontane neiging bestond, op deze manier te werk kunnen gaan omdat ze niet zeker weten dat anderen dat niet doen. Het resultaat zou zijn dat de verschillende voorwaarden voor politieke onderwerping de verhoudingen die kenmerkend zijn voor de natuurtoestand, zouden reproduceren.¹⁶ Om aan dit gevaar te ontkomen moeten we garanderen dat individuen zich legitiem met

16. Men zou dit bezwaar kunnen proberen te weerleggen door te betogen dat wij natuurlijke plichten hebben die grenzen stellen aan de manier waarop wij onderhandelen, die bijvoorbeeld verbieden het onderste uit de kan te halen. Deze tegenwerping is echter alleen succesvol wanneer we mogen veronderstellen dat wij het eens zijn over wat onze natuur-

de voorwaarden van *elkaars* politieke onderwerping kunnen bemoeien. Dit betekent dat zowel de inhoud van onze politieke verplichtingen als de naleving ervan een zaak van wederkerige claimrechten zal moeten zijn. Ons tweede postulaat, derhalve, is dat onze redenen om de overheid te gehoorzamen ons machtigen tot een wederkerig claimrecht met betrekking tot wat die redenen bepalen. Ik zal de redenen die voldoen aan de twee voorwaarden die ik formuleerde, 'publieke' redenen noemen, om daarmee te benadrukken dat de manier waarop ze ons aan de overheid binden, een waarborg vormt tegen de private opvatting van de relatie van heerschappij en onderwerping die het *politieke* ondermijnt.

Voor ik mijn betoog besluit, wil ik graag op twee implicaties wijzen van het vereiste dat onze politieke verplichtingen een publiek karakter hebben. Ten eerste, aangezien uit het vereiste volgt dat de redenen voor politieke verplichtingen aanleiding geven tot wederkerige claimrechten, is het niet noodzakelijk dat de overheid een aanspraak heeft op onze gehoorzaamheid. Anders dan algemeen wordt aangenomen, zijn politieke verplichtingen geen verplichtingen die we slechts tegenover de overheid hebben, maar, integendeel, verplichtingen die we ook tegenover onze medeburgers hebben. Ten tweede, de publieke redenen die onze politieke verplichtingen bepalen, vergen niet van ons dat wij alle bevelen van de overheid gehoorzamen in alle gevallen waarin zij van toepassing zouden zijn. Gegeven het interdependente karakter van de redenen waardoor onze politieke verplichtingen worden bepaald, zijn verplichtingen tot gehoorzaamheid aan de overheid alleen bindend wanneer wij erop mogen rekenen dat ook anderen ernaar zullen handelen. Dit betekent dat de verplichting de overheid te gehoorzamen afhankelijk is van het bestaan van *algemeen gedeelde kennis* ten aanzien van een algemeen gedeelde aanvaarding van een dergelijke verplichting – afwezigheid van algemeen gedeelde kennis met betrekking tot zo'n algemeen gedeelde aanvaarding maakt de verplichting zelf ongeldig. Bovendien neemt de kracht van politieke verplichtingen in het bepalen van onze positie ten aanzien van de overheid af naarmate meer mensen hun politieke verplichting niet als een morele reden aanvaarden voor het bepalen van hun eigen verhouding tot de overheid.¹⁷ Dit conditionele karakter van politieke verplichtingen heeft verstrekkende gevolgen voor het concept van politiek gezag. Zoals veel analyses van politiek gezag hebben uitgewezen, is de aanspraak van de overheid op gezag onbeperkt. Maar

17. Het is een terechte vraag hoe gedetailleerd onze algemeen gedeelde kennis zou moeten zijn, wil onze politieke verplichting geldig zijn. Slechts weinigen kennen het naadje van de kous der wet. De meesten van ons kennen niet alle wetten, en komen er pas achter dat ze bestaan wanneer ze op hen toegepast worden. Dus hoe kunnen wij dan wederzijds weten dat wij ons eraan houden? Misschien volstaat het volgende antwoord: we hebben de plicht ons aan de bevelen en wetten van de overheid te houden zolang we ervan uit mogen gaan dat anderen, wanneer zij correct redeneren, zich eraan zullen houden op het moment dat dit voor hen relevant is.

wanneer politieke verplichtingen slechts voorwaardelijk gehoorzaamheid vereisen, dan stellen de voorwaarden een grens aan het bereik van het gezag van de overheid: in die domeinen waarin geen aanleiding is tot een verplichting tot gehoorzaamheid, daar bestaat geen overheidsgezag.¹⁸

Als mijn betoog in deze bijdrage correct is, dan is een belangrijk maar verwaarloosd aspect van het probleem dat door politieke verplichtingen wordt opgeroepen, juist de verklaring voor het typisch *politieke* karakter van de verplichting de overheid te gehoorzamen. Ik betoogde dat het politieke karakter van politieke verplichtingen verwijst naar het feit dat de redenen voor gehoorzaamheid normatieve banden scheppen tussen individuen die in hun politieke situatie essentieel onderscheiden zijn van de natuurtoestand. We zagen dat dit ertoe leidde dat de redenen die wij hebben om de overheid te gehoorzamen, geen particuliere redenen kunnen zijn omdat zulke particuliere redenen het *politieke* domein versplinteren tot een reeks normatieve een-op-eenrelaties van heerschappij en onderwerping. Een geslaagde theorie van politieke verplichting moet redenen voor gehoorzaamheid kunnen geven waardoor individuen aan elkaar gebonden worden, en die niet slechts onafhankelijk van elkaar voor hen geldig zijn. Ik noemde zulke redenen publieke redenen. Ik stelde dat ze inderdependent moeten zijn en dat ze de individuen moeten machtigen tot een claimrecht ten aanzien van wat zulke redenen bepalen.

Vertaald uit het Engels door Gijs van Donselaar en Bruno Verbeek.

Literatuur

- Beran, H. (1987) *The consent theory of political obligation*, Londen: Croom Helm.
 Boardman, W. (1987) 'Coordination and the moral obligation to obey the law', *Ethics*, 97, p. 546-557.
 Carr, C. (2002) 'Fairness and political obligation', *Social Theory and Practice*, 28, p. 1-28.
 Copp, D. (1999) 'The idea of a legitimate state', *Philosophy and Public Affairs*, 28, p. 3-45.
 Ewing, A.C. (1947) *The individual, the state and world government*, Londen: Macmillan.
 Feinberg, J. (1980) 'The nature and value of rights', in: J. Feinberg, *Rights, justice and the bounds of liberty. Essays in social philosophy*, Princeton: Princeton University Press, p. 143-155.
 Feinberg, J. (1984) *Harm to others*, New York: Oxford University Press.
 Finnis, J. (1980) *Natural law and natural rights*, Oxford: Clarendon Press.
 Green, L. (1988) *The authority of the state*, Oxford: Clarendon Press.

18. Het voorwaardelijke karakter van politieke verplichtingen wordt verdedigd door Den Hartogh (2002).

- Greenawalt, K. (1987) *Conflicts of law and morality*, Oxford: Clarendon Press.
 Hardimon, M.O. (1994) 'Role obligations', *The Journal of Philosophy*, 91, p. 333-363.
 Hare, Richard M. (1976) 'Political obligation', in: T. Honderich (red.), *Social ends and political means*, Londen: Routledge and Kegan Paul, p. 1-12.
 Hart, H.L.A. (1982) *Essays on Bentham: studies in jurisprudence and political theory*, Oxford: Clarendon Press.
 Hartogh, G.A. den (2002) *Mutual expectations: a conventionalist theory of law*, Dordrecht: Kluwer Publishers.
 Honoré, T. (1981) 'Must we obey? Necessity as a ground of obligation', *Virginia Law Review*, 67, p. 39-61.
 Horton, J. (1992) *Political obligation*, Atlantic Highlands: Humanities Press International.
 Hume, D. (1963) *Essays moral, political and literary (1741)*, Londen: Oxford University Press.
 Jeske, D. (2001) 'Special relationships and the problem of political obligation', *Social Theory and Practice*, 27, p. 19-40.
 Klosko, G. (1987) 'The principle of fairness and political obligation', *Ethics*, 97, p. 353-362.
 Klosko, G. (1992) *The principle of fairness and political obligation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
 Klosko, G. (2005) *Political obligations*, Oxford: Oxford University Press.
 Locke, J. (1970) *Two treatises of government (1689; Peter Laslett, red.)*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Lyons, D. (1969) 'Rights, claimants, and beneficiaries', *American Philosophical Quarterly*, 6, p. 173-185.
 MacCormick, N. (1982) 'Children's rights: a test-case for theories of right', in: N. MacCormick, *Legal right and social democracy. Essays in legal and political philosophy*, Oxford: Clarendon Press, p. 154-166.
 Mead, G.H. (1934) *Mind, self and society*, Chicago: University of Chicago Press.
 Morris, Chr. (1998) *An essay on the modern state*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Nozick, R. (1974) *Anarchy, state, and utopia*, Oxford: Basil Blackwell.
 Parsons, T. (1937) *The structure of social action*, New York: McGraw-Hill.
 Plamenatz, J. (1968) *Consent, freedom, and political obligation*, Oxford: Oxford University Press.
 Plato (1984) 'Crito', in: R.E. Allen (red.), *The dialogues of Plato*, New Haven: Yale University Press, p. 117-130.
 Rawls, J. (1971) *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Raz, J. (1975) *Practical reasons and norms*, Londen: Hutchinson.
 Raz, J. (1979) *The authority of law*, Oxford: Clarendon Press.
 Raz, J. (1986) *The morality of freedom*, Oxford: Clarendon Press.
 Ross, W.D. (1930) *The right and the good*, Oxford: Oxford University Press.

- Sartorius, R. (1975) *Individual conduct and social norms*, Encino: Dickenson. (Ed.)
- Simmons, J.A. (1979) *Moral principles and political obligations*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Simmons, J.A. (2005) 'Consent theory for libertarians', *Social Philosophy and Policy*, 22, p. 330-356.
- Soper, P. (1987) 'The obligation to obey the law', in: Ruth Gavison (red.), *Issues in contemporary legal philosophy: the influence of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, p. 127-155.
- Tamir, Y. (1993) *Liberal nationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tuomela, R. (1998) 'Social action', in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, p. 822-824.
- Waldron, J. (1993) 'Special ties and natural duties', *Philosophy & Public Affairs*, 22, p. 3-30.
- Walker, A.D.M. (1988) 'Political obligation and the argument from gratitude', *Philosophy and Public Affairs*, 17, p. 191-211.
- Weber, M. (1947) *Theory of social and economic organisation*, New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1978) 'The nature of social action', in: W.G. Runciman (red.), *Max Weber: selections in translation*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 7-32.
- Wellman, Ch.H. (2001) 'Toward a liberal theory of political obligation', *Ethics*, 111, p. 735-759.
- Wellman, Ch.H. (2005) 'Samaritanism and the duty to obey the law', in: Christopher H. Wellman & A. John Simmons, *Is there a duty to obey the law?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Winch, P. (1958) *The idea of a social science and its relation to philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wolff, R.P. (1976) *In defence of anarchy*, New York: Harper and Row.