

Strijd of respect?

Over niet-liberale religies in een liberale staat.

Motto: 'No one can be required to accept a particular way of life' – Chandran Kukathas.

Naam student: Pim Mellegers
Niveau: 3 (Bachelor thesis)
Begeleider: prof dr B. van den Brink
Studiejaar: 2011-2012

Inhoud

1. Inleiding, probleemstelling en opbouw.....	3
2. Het begrippenkader.....	4
3. Liberalisme: perfect of politiek.....	6
4. Tolerantie – vier concepties.....	8
5. Perfectionistisch getinte theorieën.....	9
6. Niet – perfectionistisch getinte theorieën.....	13
7. Interne vrijheid, externe tolerantie.....	15
8. Bezwaren en weerleggingen: de praktijk.....	18
9. Conclusie.....	21
Bibliografie.....	22

1. Inleiding, probleemstelling en opbouw

Hedendaagse westerse liberaal democratische samenlevingen zijn pluralistisch van aard. Groeperingen met verschillende levensbeschouwingen leven met elkaar in één staat waardoor liberale en niet-liberale opvattingen en praktijken met elkaar worden geconfronteerd en soms met elkaar in conflict komen. In Nederland kennen we meerdere van deze conflicten, vaak van religieuze aard: mogen homoseksuele leerkrachten op Christelijke scholen worden geweerd, mogen Moslimmannen weigeren een hand te geven aan vrouwen, mogen hoofddoekjes gedragen worden in openbare functies, mogen politieke partijen besluiten geen vrouwen op de kandidatenlijst te plaatsen, alles op grond van religieuze opvattingen? In de kern gaat het om een conflict tussen twee grondrechten, het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van godsdienst, die in de Nederlandse Grondwet als volgt omschreven zijn:

Artikel 1: Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.

Artikel 6: Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.

Hoe moet een liberaal omgaan met deze conflicten? Een belangrijke waarde binnen het liberalisme is de autonomie van mensen om zelf, zonder dwang, invulling te geven aan hun eigen conceptie van het goede leven. Dit impliceert onder meer vrijheid van groepsvorming, vrijheid van meningsuiting, gelijke behandeling en een neutrale staat.¹ Een belangrijk kenmerk van (orthodox) religieuze mensen is dat hun goede leven (mede)bepaald wordt door hun religie en dit kan praktijken met zich meebrengen waarin deze autonomie niet vanzelfsprekend is of zelfs wordt beperkt, zowel binnen als buiten de eigen groep. Als liberalen zich inspannen om dit tegen te gaan dan beperken zij de vrijheid van burgers in naam van de vrijheid, maar als liberalen dit tolereren staan ze vrijheidsbeperking van burgers toe. Beide is tegen hun principes. Het is dit spanningsveld dat ik zal onderzoeken, allereerst conceptueel – theoretisch, maar ook in de consequenties voor de praktijk. Moeten liberalen hun autonomieprincipe handhaven of moeten ze tolerant zijn?

Ik zal de volgende stelling verdedigen: als liberalisme recht wil doen aan de verschillende wijzen waarop mensen gestalte geven aan het voor hen goede leven, dan moet het autonomie onderschikken aan tolerantie.

Ook dan is het spanningsveld onvermijdelijk, maar ik zal proberen aannemelijk te maken dat het theoretisch meer bevredigend is en daarom een beter kader geeft om beslissingen in de praktijk te rechtvaardigen. Eerst geef ik een toelichting op het begrippenkader dat ik zal hanteren, om hiermee zoveel mogelijk conceptuele duidelijkheid te geven (paragraaf 2). Vervolgens bespreek ik twee verschillende antwoorden op de vraag hoe het goede leven bevorderd moet worden, liberaal perfectionisme en politiek liberalisme (paragraaf 3). Beide doen een beroep op tolerantie, maar wat is tolerantie precies (paragraaf 4)? In de volgende paragrafen onderzoek ik enkele andere liberale posities: uitgaan van gelijkheid, multiculturalisme, uitgaan van individualiteit en uitgaan van pluraliteit (paragraaf 5, 6). Daarna zal ik mijn eigen stelling uitwerken en verdedigen, zowel theoretisch als praktisch (paragraaf 7, 8). Ik eindig met een terugblik en conclusie.

¹ v/d Brink 2000: 5-6, 10. Christman2002: 7; Gaus & Courtland 2010: I.1; Heywood 2007: 23.

2. Het begrippenkader

Omdat over termen als pluralisme, liberalisme, autonomie, vrijheid en religie begripsonduidelijkheid kan bestaan, zal ik deze termen bespreken voordat ik mijn betoog begin.

Pluralisme kan worden omschreven als een veelvoud van onderscheiden groeperingen in de samenleving, met vaak onderling onverenigbare levensbeschouwingen die potentieel conflictueus zijn. Een levensbeschouwing kent gewoonlijk een expliciet wereldbeeld (bijvoorbeeld religieus of atheïstisch) en daaraan verbonden sociale praktijken.² Het wereldbeeld van een persoon omvat een set van overtuigingen over goed en kwaad, die de grondslag vormt voor het zowel oordelen als handelen: het goede leven. Mensen vormen hiermee hun identiteit.³ Als je levensbeschouwing verandert, dan verandert je identiteit en als je levensbeschouwing door anderen wordt gekleineerd of bestreden kan dat als een bedreiging voor je identiteit ervaren worden.⁴ Dit betekent dat het al dan niet kunnen handelen naar je levensovertuiging en daarmee naar je eigen opvatting van het goede leven, van groot belang is.

Liberalisme is een van de levensovertuigingen binnen de pluralistische maatschappij. Over wat liberalisme is bestaat weinig eenduidigheid, behalve dat 'vrijheid' de natuurstaat van de mens is en dat daarom elke beperking van de individuele vrijheid moet worden gerechtvaardigd. Overigens is liberalisme verdeeld over de ware aard van vrijheid, over de plaats van bezit in een rechtvaardige maatschappij, over de vraag of liberalisme haar kernwaarde actief moet uitdragen ('liberaal perfectionisme') of dat liberalisme juist neutraal moet zijn ('politiek liberalisme'), en zo voort.⁵ Als algemene liberale waarden worden autonomie, vrijheid, gelijkheid, individualiteit, rechtvaardigheid, en tolerantie genoemd, evenals sociale vrijheid en economische sturing.⁶ Als ik het over liberalisme heb, laat ik de sociaaleconomische aspecten buiten beschouwing, ik richt mij op autonomie, vrijheid en tolerantie. Verder is van belang dit ik alleen liberale democratieën in de Westerse wereld op het oog heb: Europa, Noord-Amerika en het Australische continent.

Autonomie betekent dat een persoon wordt geleid door overwegingen, behoeften, attitudes en handelingen die niet van buitenaf zijn opgelegd maar van binnenuit komen, dus deel zijn van het authentieke zelf.⁷ Deze omschrijving roept vragen op, bijvoorbeeld hoe zich dit verhoudt tot de vrije wil en de neurowetenschappen, maar ook of autonomie wel mogelijk is gezien het feit dat we allemaal ter wereld komen en opgroeien in een bestaande maatschappelijke en huiselijke situatie, die onvermijdelijk invloed heeft op onze levensbeschouwing en daarmee op onze keuzes: zijn die wel zo autonoom? Hierop in gaan valt echter buiten de scope van mijn betoog. Autonomie is een fundamenteel principe binnen het liberalisme en kan worden gedefinieerd als volgt: een autonoom persoon hoeft (1) zijn eigen handelingen niet te rechtvaardigen, maar (2) moet interferentie met of beperking van andermans handelen wel rechtvaardigen.⁸ Gerelateerd aan het goede leven: wat versta ik daaronder (dat hoeft ik niet te rechtvaardigen) en in hoeverre interfereert mijn opvatting over het goede leven met de vrijheid van anderen (dat moet ik wel rechtvaardigen). Het eerste kan benoemd worden als persoonlijke autonomie,

² Babke 2011: 8-9.

³ v/d Brink 2011: 14.

⁴ v/d Brink 2011: 18-21. Heywood 2007: 11-12.

⁵ Gaus & Courtland 2010: passim.

⁶ Heywood 2007: 26-36, 43-60.

⁷ v/d Brink 2000: 11-12; Christman & Anderson 2005: 2-3.

⁸ Gaus 2005: 274.

het tweede als morele autonomie.⁹ In de stelling die ik verdedig gaat het om beide vormen van autonomie.

Daarnaast introduceer ik een derde vorm van autonomie: een persoon kan vrijwillig bepaalde aspecten van zijn persoonlijke autonomie uit handen geven en zich laten leiden door bijvoorbeeld religieuze overtuigingen. Ik noem dit voortaan 'gedelegeerde autonomie' en het staat tegenover persoonlijke autonomie.

Autonomie heeft een nauwe relatie met vrijheid. Van den Brink onderscheidt twee aspecten van vrijheid. Het eerste aspect is individuele vrijheid, die gestalte krijgt als burgers op hun eigen wijze het voor henzelf goede leven kunnen leven, zonder dwang. Dit vereist wederkerigheid tussen burgers, immers als je zelf vrij wilt zijn moet je deze vrijheid ook aan anderen toekennen. En omdat vrijheid van de een invloed heeft op vrijheid van de ander, moeten er wegen gevonden worden om de vrijheid op rechtvaardige wijze te verdelen en zo nodig te limiteren. Hier komt het andere aspect van vrijheid in beeld, publieke vrijheid: alle burgers worden in staat gesteld om in het openbaar mee te denken en te debatteren over de legitimatie en de geldigheid van de normen, principes en procedures waarmee de persoonlijke vrijheid op de juiste wijze gelimiteerd wordt. Dit vereist een staat die neutraal is ten aanzien van verschillende concepties van het goede leven en die zoveel mogelijk burgers in staat stelt het voor hen goede leven te leiden.¹⁰

Religie is, net als liberalisme, een levensbeschouwing en om deze te karakteriseren gebruik ik een omschrijving van Audi, die negen kenmerken geeft: (1) geloof in bovennatuurlijke wezens, (2) een onderscheid tussen profane en sacrale objecten, (3) rituelen gericht op deze objecten, (4) een door het bovennatuurlijke wezen gesanctioneerde morele code (5) religieuze belevingen, vaak gerelateerd aan rituelen en objecten, (6) communicatie met het bovennatuurlijke wezen, bijvoorbeeld bidden, (7) het individu heeft een belangrijke plaats in het universum, (8) een alles omvattende, fundamenteel aan de geloofsopvattingen ontleende, wijze van leven en (9) een hiermee samenhangende sociale organisatie.¹¹ Deze reeks van kenmerken impliceert dat vrijheid en persoonlijke autonomie binnen een religie nooit op dezelfde wijze gestalte krijgen als binnen een liberaal paradigma, maar mede worden bepaald en begrensd door, bijvoorbeeld, (3) rituelen, (4) morele codes en (8) de aan de geloofsopvattingen ontleende wijze van leven. Bijvoorbeeld, als vanuit (3), (4) en (5) ritueel slachten noodzakelijk is, of de afwijzing van een homoseksuele leefwijze, dan zal dit, op grond van (8), voor het religieuze individu een fundamentele zaak zijn die niet opgeefbaar is zonder verlies van diep gevoelde overtuigingen en daarmee verlies van identiteit. Immers, de identiteit van een persoon wordt medegevormd door de groep waarvan hij deel uitmaakt.¹²

In de praktijk zullen er burgers zijn, tevens aanhangers van een religie, die, op grond van (8), het goede leven niet vormgeven als autonome individuen in liberale zin. Zij zien noties van vrijheid, autonomie of gelijkheid niet als hoogste goed en vinden deze soms in het geheel niet belangrijk of zelfs ongewenst, hetgeen kan resulteren in niet-liberale situaties en praktijken waardoor spanning of zelfs conflicten ontstaan tussen artikel 1 en 6 van de grondwet. Het is deze spanning die in mijn betoog centraal staat.

⁹ Christman & Anderson 2005: 2. Gaus 2005: 172-173.

¹⁰ v/d Brink 2000: 9-15.

¹¹ Audi & Wolterstorff 1997: 4-5.

¹² v/d Brink 2011: 14.

3. Liberalisme: perfect of politiek

In de pluralistische samenleving bestaan verschillende concepties van het goede leven, zowel liberale als niet liberale. Hier ontstaat conflictpotentieel, bijvoorbeeld het wel of niet legaliseren van abortus of het homohuwelijk. Het is de vraag hoe liberalisme hiermee om moet gaan. Moeten liberalen hun autonomieprincipe handhaven of moeten ze tolerant zijn? In deze paragraaf bespreek ik twee min of meer contrasterende liberale antwoorden: enerzijds het liberaal perfectionisme, dat berust op een specifieke conceptie van het goede leven, anderzijds het politiek liberalisme, dat als doel heeft alle burgers te respecteren ongeacht hun opvattingen over het goede leven.¹³

Het liberaal perfectionisme komt er op neer dat liberale waarden als persoonlijke autonomie en (moreel) pluralisme actief bevorderd moeten worden. Van den Brink bespreekt Joseph Raz als belangrijke vertegenwoordiger van deze vorm van liberalisme en ik volg zijn betoog.¹⁴ Voor Raz is een leven gebaseerd op autonome keuzes niet een optie, maar een voorwaarde voor het goede leven. Autonomie is alleen waardevol, als het in dienst staat van het bereiken van het goede leven. En het goede leven is het vrij kiezen van doelen waar men volledig achter kan staan om voor zichzelf te realiseren, zonder dwang. Raz geeft als voorbeelden van doelen onder andere tuinman worden, of Rooms Katholiek priester. Zowel de staat als de burgers hebben als taak om dit mogelijk te maken (a) door het vermijden van dwang en manipulatie door anderen, (b) door elkaar te helpen bij het leren om eigen keuzes te maken en (c) door er voor te zorgen dat er voldoende waardevolle (dat is: moreel goede) keuzemogelijkheden zijn. Waardevol is, dat de samenleving er achter staat en er mee gediend is.¹⁵ Volgens Van den Brink heeft deze theorie conservatieve tendensen in zich en bestaat het risico dat er geen ruimte is voor alternatieven, waardoor de autonomie in feite toch beperkt wordt. Bovendien, het bevorderen van waardevolle (autonome) keuzemogelijkheden kan inhouden dat er dwang moet worden uitgeoefend om nog niet als waardevol erkende opties te elimineren, wat een interne tegenspraak oplevert. Wel geeft Raz aan dat bij onoverbrugbare meningsverschillen soms een *modus vivendi* of een compromis gevonden moet worden. Ook zegt hij dat tolerantie op zijn plaats kan zijn, uit respect voor de autonomie van andersdenkenden moeten liberale burgers vaak hun gevoel van intolerantie voor die burgers onderdrukken.¹⁶ Maar het blijft onduidelijk tot hoever deze tolerantie kan gaan. Van den Brink concludeert dat, ondanks deze tolerantie, liberaal perfectionisme het risico loopt om de status quo te handhaven en daarmee geen ruimte schept voor andere concepties van het goede leven.¹⁷

Het politieke liberalisme, waarvan John Rawls een prominent verdediger is, komt er op neer dat liberalisme geen waardeoordeel geeft over verschillende persoonlijke concepties van het goede leven. Het wil claims op een universele waarheid vermijden: "as a practical political matter no general moral conception can provide as a publicly recognized basis for a conception of justice".¹⁸ Politiek liberalisme is neutraal en het probeert maximaal recht te doen aan verschillende levensbeschouwingen. Een werkbare conceptie van politiek, in een liberaal democratische staat, moet "allow for a diversity of doctrines and the plurality of conflicting, and indeed incommensurable, conceptions of the good affirmed by the members of existing democratic societies".¹⁹ Het doel van politiek is om deze divergentie van opvattingen

¹³ v/d Brink 2000: 39-40.

¹⁴ v/d Brink 2000: 63-75.

¹⁵ v/d Brink 2000: 66-68.

¹⁶ v/d Brink 2000: 74.

¹⁷ v/d Brink 2000: 70-75.

¹⁸ Rawls 1992: 186.

¹⁹ Rawls 1992: 186-189, de citaten: 188.

zodanig te reguleren dat politieke coöperatie mogelijk wordt, op basis van wederzijds respect.²⁰ Het middel om dit te bereiken is “public reason”, waarin centraal staat dat “neither criticizes nor attacks any comprehensive doctrine, religious or non-religious”.²¹ In de publieke rede gaan burgers het debat aan binnen de grenzen van de redelijkheid, dat wil zeggen onder acceptatie van de liberale democratie en het concept van wederkerigheid: redelijke burgers zien elkaar als vrij en gelijk en zij streven naar rechtvaardige oplossingen voor hun meningsverschillen, waarbij ze eventueel bereid zijn hun eigen belangen opzij te zetten, mits anderen dat ook doen.²² Als burgers het niet met elkaar eens zijn kan er gestemd worden en de uitkomst hiervan is bindend.²³ Politiek liberalisme wil zoveel mogelijk burgers de ruimte geven voor hun eigen levensbeschouwing en bijbehorende praktijken, daarom acht Rawls tolerantie van essentieel belang.²⁴ Maar waar ligt de grens? Als een levensbeschouwing echt onverenigbaar is met principes van publieke rede en liberale democratie, dan is deze onredelijk en moet ze worden bestreden, want hoewel de staat “neither criticizes *nor attacks* any comprehensive doctrine, religious or non-religious”, dit geldt “*except* insofar as that doctrine is incompatible with the essentials of public reason and democratic policy”.²⁵ Consequentie is dat “At this point we may have no alternative but to deny this, (...) hence to maintain the kind of thing *we had hoped to avoid*”.²⁶ Hier is sprake van een intern probleem binnen het politiek liberalisme: ondanks de claim dat geen enkele morele opvatting kan dienen als universeel geaccepteerde basis voor rechtvaardigheid, is er toch een universeel morele opvatting. Dit is een perfectionistisch aspect in het politiek liberalisme.

Een andere voorwaarde voor het gebruik van publieke rede is dat het inbrengen van argumenten die uitsluitend door de levensbeschouwing worden ingegeven niet kan. Argumenten moeten voor iedereen acceptabel zijn als redelijk argument. Rawls noemt dit ‘het proviso’.²⁷ Van den Brink concludeert dat ook in dit opzicht sprake is van een gematigd perfectionistische opvatting. Hij illustreert dit aan de hand van het abortusdebat. Prolifegroepen hebben als levensbeschouwelijke waarheid dat abortus moreel fout is, maar levensbeschouwelijke waarheden horen voor politiek liberalisme niet in het debat thuis. En dus hebben prolifegroepen geen stem in het debat: zij worden buitengesloten.²⁸ Kortom, het is de vraag hoe tolerant het politiek liberalisme uiteindelijk is gezien zijn eigen (gematigd) perfectionistische uitgangspunten. Er ontstaan noodzakelijk conflicten. Zo zullen burgers die tegen abortus zijn op basis van diepe (religieuze) overtuigingen, maar die ook voluit achter de liberale democratie staan, ervaren dat deze liberale democratie effecten genereert die lijnrecht ingaan tegen hun diepste opvattingen. En zo zullen liberalen ervaren dat hun diepste overtuiging, namelijk het mogelijk maken van het goede leven voor iedereen, niet haalbaar is in het geval van abortus: diepe, onverenigbare meningsverschillen tussen voor- en tegenstanders van abortus maken dit onmogelijk.²⁹ De conclusie kan zijn dat politiek liberalisme de intentie heeft om tolerant te zijn, zij het wellicht te beperkt.

Zowel liberaal perfectionisme als politiek liberalisme worden door Van den Brink gebruikt om de ‘tragedie van het liberalisme’ te illustreren: (1) liberalisme is ethisch normatief want het wil *alle* burgers het voor hen goede leven laten leiden, maar dit kan niet anders dan tragische conflicten veroorzaken, (2) in deze conflicten kan het liberalisme soms niet anders doen dan sommige concepten van het goede leven

²⁰ Rawls 1992: 189-195.

²¹ Rawls 1999: 131-132. Ik vertaal ‘comprehensive doctrines’, letterlijk ‘allesomvattend leerstuk’, met ‘levensbeschouwing’.

²² Rawls 1999: 132, 136, 140.

²³ Rawls 1999: 169.

²⁴ Rawls 1992: 186; Rawls 1999: 151-152.

²⁵ Rawls 1999: 132, 138, 172-173, 178-179. Het citaat : 132, cursivering PM.

²⁶ Citaat bij v/d Brink 2000: 52, cursivering PM.

²⁷ Rawls 1999: 152-156.

²⁸ v/d Brink 2000: 55-56.

²⁹ v/d Brink 2000: 79-84.

ondermijnen en daarmee haar eigen waarde ondermijnen en (3) dit komt doordat het liberalisme als universele waarden in het openbare leven voorstaat: publieke rede, autonomie en waardenpluralisme.³⁰

In mijn woorden: omdat liberalisme inhoudt dat mensen op basis van het fundamentele liberale principe zelf invulling geven aan hun eigen conceptie van het goede leven, kan het niet anders doen dan concepties van het goede leven die hiermee in strijd zijn afwijzen en daarmee zijn eigen principe ondermijnen. Gechargeerd gesteld: je *moet* vrij zijn. Ik noem dit de 'perfectionistische tegenspraak'.

4. Tolerantie – vier concepties

Het begrip tolerantie is al meermalen gevallen en omdat het een belangrijk begrip is in mijn betoog zal ik er een hele paragraaf aan wijden. Het begrip 'tolerantie' kan worden omschreven als "het toelaten, dulden of verdragen van meningsuitingen, handelingen en sociale praktijken, die de tolerende partij in belangrijke opzichten als ontoelaatbaar, niet te dulden of onverdraaglijk ervaart". Tolerantie is dus iets anders dan onverschilligheid of indifferentie, iets tolereren betekent het beoordelen en wegen van normatieve (morele) standpunten, deze standpunten afwijzen, maar desondanks besluiten ze te dulden of te respecteren. Hierin zit iets van een tegenspraak, want hoe kan iemand iets dulden wat hij als onduldbaar ervaart? Conceptueel is dit op te lossen met het onderscheid tussen toelatingsgrond en afwijzingsgrond: als de eerste zwaarder weegt dan de tweede, kun je tolerant zijn. De toelatingsgronden kunnen zowel gebaseerd zijn op pragmatische als op moreel normatieve overwegingen.³¹

Het begrip tolerantie wordt door Forst uitgewerkt in vier concepties.³² Ten eerste de 'verlofconceptie' of *permissio mali*. Een machtige partij, bijvoorbeeld de autoriteiten of een meerderheid, staat een ongewenste meningsuiting, handeling of sociale praktijk van andersdenkende groeperingen binnen de samenleving toe, zolang deze groeperingen niet het gezag van de autoriteiten zelf ter discussie stellen. Deze vorm van tolerantie kan een pragmatische oplossing zijn, die voorkomt dat minderheidsgroeperingen de strijd aangaan met de autoriteiten. Maar het kan ook uiting zijn van een normatief (moreel) principe, namelijk de overtuiging dat personen niet gedwongen kunnen worden hun diepste overtuigingen op te geven, zolang deze overtuigingen niet tot politiek of moreel onacceptabele consequenties leiden. Deze vorm van tolerantie is éénzijdig, van wederkerigheid is geen sprake.

Ten tweede de 'co-existentieconceptie' of *modus vivendi*. Hier zijn de strijdende partijen ongeveer even sterk. Omdat strijd voor beide nadeliger is dan vrede, leggen beide partijen zich er bij neer dat er een meningsverschil is. Een verschil met de verlofconceptie is dat hier de tolerantie tweezijdig is, de partijen tolereren elkaar min of meer noodgedwongen. Een ander verschil is dat het hier vooral gaat om een pragmatische oplossing, namelijk het vermijden van, voor beide partijen nadelige, strijd. De partijen werken eventueel samen op deelgebieden, maar het komt niet tot wederzijdse waardering.

Ten derde de 'respectconceptie'. De elkaar tolererende partijen zien elkaar wederzijds als te respecteren autonome personen en groeperingen. Dit is een normatief moreel principe, dat uitgaat van wederkerigheid: ondanks diepgaande en wellicht fundamentele verschillen van inzicht in wat 'het goede leven' is, erkennen de partijen elkaar wederzijds als ethisch autonome vormgevers van hun eigen leven,

³⁰ v/d Brink 2000: 38, 79-83.

³¹ v/d Brink 2011: 22-23. [vertaling citaat: PM]

³² v/d Brink 2011: 22-24. Forst 2003: 42-48.

of ze erkennen elkaar als moreel en juridisch gelijk: geen enkele levensbeschouwing wordt bevoordeeld of benadeeld. De respectconceptie impliceert niet dat alle wijzen om het goede leven gestalte te geven even goed zijn. Er is respect voor de persoon en tolerantie voor diens overtuigingen en handelingen. Binnen de respectconceptie maakt Forst onderscheid tussen twee modellen, formele gelijkheid en kwalitatieve gelijkheid. *Formele gelijkheid* komt overeen met klassiek liberale opvattingen: een regel die geldt voor de één geldt ook voor de ander. Bijvoorbeeld, het dragen van religieuze symbolen bij het uitoefenen van openbare functies is voor iedereen verboden. *Kwalitatieve gelijkheid* probeert de ongelijkheid die kan ontstaan door formele gelijkheid op te heffen. Zo zou bovenstaand verbod religieuze mensen kunnen benadelen en dit kan worden rechtgetrokken door bijvoorbeeld een uitzonderingsregel waarbij bepaalde praktijken worden toegestaan die voor de actoren in deze praktijken een bijzondere, existentiële betekenis hebben. Respecttolerantie houdt niet in dat je het eens bent met de ander, ook niet dat je de ander niet wilt overtuigen van je eigen gelijk, maar het houdt in dat je verschillende opvattingen respecteert.

Ten vierde de 'waarderingconceptie'. Hier wordt niet slechts respect gepraktiseerd maar worden de overtuigingen en praktijken van andersdenkenden als ethisch waardevol gezien. Dit gaat verder dan de respectconceptie. Het tolerantieaspect binnen deze conceptie is dat, ondanks de ethische waardering, er in de overtuigingen en handelingen van andersdenkenden toch af te wijzen aspecten aanwezig zijn. Forst noemt dit het 'afwijzingsaspect'. In deze conceptie van tolerantie kan het dus zijn dat je het niet met de andere visie eens bent, maar je beschouwt waardenpluralisme als waardevol in zichzelf.

Dit is een heldere uiteenzetting, maar volgens Forst blijft het tolerantiebegrif leeg, tenzij er normativiteit aan toegevoegd wordt.³³ Niet alles kan getolereerd worden, maar wat zijn de gronden om iets af te wijzen (niet te tolereren, de afwijzingsgrond) of toe te laten (wel te tolereren, de toelatingsgrond)? Wellicht heeft tolerantie nodig dat het begrenst wordt door, bijvoorbeeld, persoonlijke autonomie? In dat geval houdt mijn stelling geen stand.

5. Perfectionistisch getinte theorieën

Omdat mijn betoog zich richt op de vraag naar het relatieve belang van autonomie en tolerantie, zal ik in deze paragraaf opnieuw twee liberale posities onderzoeken die beogen een antwoord te geven op deze vraag. De eerste theorie zoekt het antwoord in gelijkheid als kernwaarde. De tweede theorie gaat over multiculturalisme, maar de relatie met mijn onderwerp is duidelijk: beide gaan over de pluralistische samenleving. De eerste keus is ingegeven door de relatie met artikel 1 van de Nederlandse grondwet (het gelijkheidsprincipe). De tweede keus is ingegeven door de relatie met artikel 6 (godsdienstvrijheid).³⁴

Als eerste een theorie met als kernwaarde gelijkheid. Ik kies voor Brian Barry omdat hij een invloedrijk verdediger is van het gelijkheidsprincipe, dat hij afwisselend liberaal universalisme en liberaal egalitarisme noemt.³⁵ Barry stelt zich letterlijk de vraag van mijn probleemstelling: of binnen het liberalisme autonomie of tolerantie de leidende waarde moet zijn. En hij is helder: geen van beide. De leidende waarde is gelijkheid: gelijkheid als burgers, gelijke kansen, vrijheid van meningsuiting en godsdienst, non-

³³ Forst 2003: 49.

³⁴ Voor artikel 1 en 6: zie paragraaf 1.

³⁵ Barry 2002: 16-17.

discriminatie, en zo voort. Barry fundeert dit niet metafysisch op God of Natuur, maar hij stelt dat het gelijkheidsbeginsel "simply(...)the fairest way" is.³⁶

Volgens Barry kan autonomie niet het leidende principe zijn want "the inculcation of autonomy by the state is as much of a violation of neutrality between conceptions of the good as would be inculcation of, say, some specific doctrine".³⁷ Barry benoemt hier de perfectionistische tegenspraak en hij probeert deze te omzeilen.

Wat betreft tolerantie, hij stelt dat als het gelijkheidsbeginsel goed wordt toegepast, dan is tolerantie niet nodig. Gelijkheid als kernwaarde leidt, bijvoorbeeld, niet tot afwijzen van niet-liberale godsdiensten, maar alleen tot het afwijzen van bepaalde praktijken binnen die godsdiensten, zoals schending van de fysieke integriteit. Deze afwijzing is geen intolerantie, want met zulke praktijken is niemand het eens, aldus Barry. Hij bestrijdt niet het recht op vereniging of het recht op godsdienst, hij bestrijdt alleen ontoelaatbaar gedrag.³⁸ Vervolgens weerlegt hij drie bezwaren tegen deze positie. Het eerste bezwaar (1) is, dat het niet toelaten van bepaalde niet-liberale groeperingen zelf niet liberaal is. Maar dit is onzin, volgens Barry. Vanuit het gelijkheidsbeginsel is het onmogelijk een groepering te respecteren die zelf ongelijkheid praktiseert. Maar de staat behoort het ook niet te verbieden, mits de leden van de groepering de mogelijkheid hebben om de groep te verlaten. De liberale waarde waarmee liberalisme niet-liberale groeperingen tolereert is niet 'respect', maar de erkenning van het belang van vrije associatievorming voor het leven van mensen. Dit laat onverlet dat liberalisme zich niet kan aanpassen aan 'deep diversity', aldus Barry. Het tweede bezwaar (2) tegen het gelijkheidsbeginsel is dat multiculturalisme meer opties heeft. Ook dit wijst Barry af, want ten eerste is lid zijn van een groepering lang niet altijd een optie waar je voor kiest en ten tweede is lid zijn van een groepering iets wat de opties voor het individu juist vermindert. Een variant van dit tweede bezwaar is dat liberalisme staat voor vrijheid en dus diversiteit moet prijzen. Correct, aldus Barry, maar wel dan individuele diversiteit die verenigbaar is met liberale instituties. Het derde bezwaar (3) dat Barry bestrijdt is het argument dat liberalen vrijheid in de privésfeer moeten toelaten. Maar, aldus Barry, liberalen kunnen niet toestaan dat, bijvoorbeeld, een man alle (alle!) macht heeft over zijn gezin, bijvoorbeeld ook over leven en dood, zoals ooit bij de Romeinen het geval was. Die vrijheid kan niet.³⁹ De afwijzing van tolerantie is duidelijk. Bovendien herkennen we bij de weerlegging van bezwaar (1) de perfectionistische tegenspraak.

Toch is 'tolerantie' meer van toepassing op zijn positie dan Barry wil doen geloven, alleen spreekt hij van 'uitzonderingen'.⁴⁰ Ik kies een representatief voorbeeld. Het betreft een zaak in Groot-Brittannië met betrekking tot Sikhs die wegens religieuze redenen geen helm willen opzetten tijdens het motorrijden omdat ze hun tulband blijven dragen. Zij behoren geen uitzonderingsregeling te krijgen maar moeten ófwel afzien van motorrijden ófwel een helm dragen, net als ieder ander.⁴¹ Dit is toepassing van formele gelijkheid. Maar dan stelt Barry dat er toch uitzonderingen gemaakt kunnen worden, bijvoorbeeld als dit grote sociale consequenties heeft. Hij noemt hierbij opnieuw Sikhs die als ze in de bouw werken geen helm willen dragen om dezelfde reden als bij het motorrijden en daartoe ook niet verplicht worden, want dan raken ze hun baan kwijt.⁴² Hier past Barry een kwalitatief gelijkheidsbeginsel toe en dit is tevens een voorbeeld van tolerantie, kennelijk is de toelatingsgrond (sociale gelijkheid) sterker dan de afwijzingsgrond (overtreding veiligheidsvoorschriften). Maar eerder zei hij dat goed toepassen van het

³⁶ Barry 2002: 118-123, citaat:122.

³⁷ Barry 2002: 123.

³⁸ Barry 2002: 123-127.

³⁹ Barry 2002: 127-131.

⁴⁰ Barry 2002: 32-62.

⁴¹ Barry 2002: 44-49.

⁴² Barry 2002: 49-50.

gelijkheidsbeginsel helemaal geen tolerantie nodig heeft. Ik vraag mij af, waarom laat Barry die Sikhs niet omscholen?

De perfectionistische tint van Barry's positie komt ook naar voren als hij de Rushdie-affaire bespreekt. De Islamitische wereld protesteerde heftig tegen *The Satanic Verses* en de westerse wereld reageerde met ontzetting op zoveel intolerantie. Eerst bekritiseert Barry de stelling dat er nu eenmaal verschillende culturen zijn. In een Islamitische staat is censuur tegen blasfemistisch geachte lectuur normaal, in de westerse samenleving is vrijheid van meningsuiting normaal: "this is how we do things here". Maar volgens Barry is het voor een liberaal onmogelijk de liberale waarden op te geven: "A liberal cannot coherently believe that liberal principles should themselves be compromised to accommodate the demands of anti-liberals". Er is maar één juist standpunt: vrijheid van meningsuiting is altijd goed, het is "the way things ought to be done everywhere".⁴³ Maar waarom zou dat een universele waarheid zijn? Waarom zou een Islamitische levensovertuiging minderwaardig zijn aan een liberale levensovertuiging? En als het gaat om formele gelijkheid heeft zowel de schofferende als de zich geschoffeerde voelende partij recht op haar mening. Vrijheid van meningsuiting impliceert vrijheid van afkeuring, als zijnde ook een mening. Hiermee doe ik overigens geen uitspraak over de *fatwa* tegen Rushdie, wat ik wil laten zien is dat Barry hier niet duidelijk maakt waarom iemand vrij en onverhinderd zijn mening moet kunnen uiten maar dat degenen die deze mening afwijzen en door deze mening in hun diepste religieuze gevoelens geraakt worden dit niet mogen uiten. Het enige wat hij duidelijk maakt is dat het voor zijn vorm van liberalisme onmogelijk is om niet-liberale waarden te accepteren: de perfectionistische tegenspraak.

Concluderend, het standpunt van Barry komt er op neer, dat hij theoretisch een voorstander is van formele gelijkheid zoals gedefinieerd door Forst. Theoretisch wijst hij tolerantie expliciet af, behalve als dit te veel ongelijkheid oplevert, dan zijn kennelijk toch uitzonderingsregels mogelijk en kunnen af te wijzen praktijken worden getolereerd. Duidelijke criteria hiervoor ontbreken, althans ik ben ze niet tegengekomen. Hoe dan ook, Barry kan niet zonder tolerantie.

De tweede theorie die ik wil bespreken is het multiculturalisme van Will Kymlicka. Ik kies voor hem omdat hij een belangrijke theoreticus is met betrekking tot multiculturalisme en rechten van minderheden. Multiculturalisme wil recht doen aan verschillende levensovertuigingen en dat maakt dat theorieën over multiculturalisme ook toepasbaar zijn op religies binnen de pluralistische samenleving. Kymlicka maakt ten aanzien van minderheidsgroeperingen onderscheid tussen interne restricties en externe protectie. Onder interne restricties verstaat hij dat er binnen een groep leefregels bestaan die de autonomie van de leden beperken. Bijvoorbeeld, leden van de groep worden geacht traditionele man-vrouw rolpatronen in te nemen, of een bepaalde godsdienstige visie te accepteren. Kymlicka wijst deze vorm van groepsrechten af: "this raises the danger of individual oppression". Onder externe protectie verstaat Kymlicka dat een minderheidsgroep als groep beschermd moet worden tegen beslissingen van de meerderheid, de groep moet haar eigen identiteit kunnen behouden. Deze vorm van bescherming acht hij een plicht voor liberalen: "liberals can and should endorse certain external protections".⁴⁴ En: "a liberal view requires freedom within the minority group and equality between the minority and majority groups".⁴⁵ Waarbij hij met 'freedom' doelt op interne vrijheid in liberale betekenis, niet op wat ik eerder benoemd heb als 'gedelegeerde autonomie'. De perfectionistische tegenspraak is duidelijk: vrijheid kan alleen worden toegestaan in liberale betekenis.

⁴³ Barry 2002: 279-284. Citaten: 280, 284.

⁴⁴ Kymlicka 1995: 35-44, citaat: 36.

⁴⁵ Kymlicka 1995: 152.

Problemen ontstaan ook bij externe protectie, om de identiteit van een groep te beschermen. Soms impliceert dit, dat hierdoor tevens bescherming ontstaat voor binnen de beschermde groep bestaande individuele onvrijheid. Stel dat een minderheidsgroepering een bepaalde overtuiging of leefwijze aan haar leden oplegt (interne restricties), moet deze groep dan toch beschermd worden (externe protectie)? Kymlicka geeft als voorbeeld de Pueblo indianen. De Pueblo kennen een theocratisch bestuur dat niet toestaat dat een Pueblo indiaan een andere religie aanneemt.⁴⁶ Het beschermen van de Pueblo cultuur tegen een meerderheid komt neer op het beschermen van de interne restricties. En dat is juist wat af te wijzen is. Hier sluiten de principes van interne restrictie en externe protectie elkaar uit, een vorm van interne inconsistentie.

Ook Kymlicka stelt zich de vraag naar de verhouding tussen autonomie en tolerantie. Hij betoogt dat liberalen "have no automatic right to impose their views on non-liberal minorities" maar dat ze wel het debat moeten aangaan met niet liberale minderheden. Ook betoogt hij dat "the liberality of a culture is a matter of degree". Elke cultuur bevat niet liberale aspecten, ook een liberale democratie is op dit punt niet volmaakt. Liberalen moeten niet te snel een simpele dichotomie maken tussen liberaal en niet – liberaal. Veel niet liberale minderheidsculturen zijn bij nader inzien minder niet-liberaal dan het lijkt.⁴⁷ Hier pleit Kymlicka voor een vorm van tolerantie die gebaseerd is op de onvolmaaktheid van de samenleving. Dit 'imperfektionistische' argument voor tolerantie is nieuw, het past niet zonder meer in de vier concepties van Forst. En uit zijn opmerking over het niet zonder meer kunnen opleggen van een liberale visie aan niet liberale minderheden blijkt dat de praktijk toleranter is dan op grond van de theorie te verwachten is.

Toch is Kymlicka perfectionistisch getint. Twee voorbeelden, ten eerste betreft hij de rechten die aan de Amish gegeven zijn en die inhouden dat daar interne restricties getolereerd worden. Hij zou dat het liefst terugdraaien.⁴⁸ Ten tweede, als hem door Okin wordt verweten dat zijn theorie over multiculturalisme leidt tot het accepteren van ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, mits het maar cultureel bepaald is, dan zegt hij dat elke vorm van ongelijkheid waarbij de man-vrouw verhoudingen niet uitgaan van gelijkheid en waarbij er verschil is in autonomie tussen man en vrouw, zonder meer afkeurenswaardig is. Liberalen moeten dit bestrijden ("oppose").⁴⁹

Samenvattend, voor Kymlicka is persoonlijke autonomie de leidende waarde. Hoewel niet-liberale groeperingen tijdelijk getolereerd kunnen worden uit pragmatische overwegingen en liberalen geen 'automatisch' recht hebben om persoonlijk autonomie binnen groeperingen af te dwingen, is zijn principe dat geen interne restricties mogen worden toegestaan. Daarmee is hij een perfectionist. Maar hij kan niet zonder tolerantie.

⁴⁶ Kymlicka 1995: 40.

⁴⁷ Kymlicka 1995: 152-172, beide citaten: 171.

⁴⁸ Kymlicka 1995: 170.

⁴⁹ Kymlicka 1999: 32.

6. Niet – perfectionistisch getinte theorieën

In deze paragraaf bespreek ik twee posities die mijn aandacht trokken omdat ze uit lijken te gaan van een benadering van de pluralistische maatschappij die zoveel mogelijk recht wil doen aan de verschillende levensopvattingen, zonder daarbij uit te gaan van gelijkheid of persoonlijke autonomie als vooropgezette norm.

Ik begin met Chandran Kukathas.⁵⁰ Hoewel hij zijn betoog toespitst op culturele minderheden, zoals Aboriginals in Australië, is zijn betoog mutatis mutandis bruikbaar voor religies binnen een pluralistische samenleving. Als kernwaarde van het liberalisme noemt hij individuele vrijheid, de vrijheid van een individu om het eigen leven gestalte te geven op een zelfgekozen wijze, het recht op het kunnen leiden van een bloeiend bestaan.⁵¹ Dit vrijheidsbeginsel impliceert tevens het recht op vrije groepsvorming: elk individu heeft de vrijheid zich aan te sluiten of af te scheiden van een groep, of om zelf met gelijkgestemde medeburgers een nieuwe groep te vormen: het recht van vereniging en het recht van verlaten. Uit het vrijheidsbeginsel volgt ook dat, als mensen het recht hebben om hun eigen goede leven vorm te geven, dan hoeft dit goede leven niet per se liberaal te zijn. Op basis hiervan verdedigt Kukathas dat interne beperkingen vanuit liberaal standpunt kunnen worden getolereerd, mits leden van een groep deze groep kunnen verlaten. Als mensen kiezen voor een niet-liberale groepering met bijbehorende niet liberale praktijken, dan moeten zij dat zelf weten. En als mensen er voor kiezen een bepaalde groepering te verlaten, dan moeten zij ook dat zelf weten. Kukathas fundeert de rechten van groeperingen dan ook niet op gelijkheid, externe protectie of groepsrechten, maar op individualiteit.⁵²

Vervolgens bespreekt hij twee soorten bezwaren tegen zijn positie.⁵³ Enerzijds zou hij te veel erkenning geven aan niet liberale groeperingen, wat tot nonliberale toestanden kan leiden, bijvoorbeeld geen godsdienstvrijheid, geen vrijheid van meningsuiting of ongelijkheid op basis van geslacht. Anderzijds zou hij juist te weinig erkenning geven aan groeperingen, waardoor deze groepen kunnen verdwijnen. In termen van Kymlicka: de interne restricties worden onterecht gehandhaafd en externe protecties worden te weinig gehandhaafd. De reactie van Kukathas is dat de interne restricties beperkt blijven tot degenen die vrijwillig binnen de groepering blijven en daarmee in feite te kennen geven dat ze, ondanks de restricties, het voor hen goede leven kunnen leven binnen die groep. Als een lid van een groepering het niet met de interne restricties van zijn eigen groepering eens is, kan hij kiezen tussen enerzijds het blijven bij de groepering en van binnenuit veranderingen proberen te realiseren, of anderzijds de groepering te verlaten. Voorwaarde hiervoor is wel dat dit verlaten een reële optie is. In een open, liberale samenleving wordt aan deze voorwaarde voldaan, immers hierin bestaan talloze groeperingen én het recht tot vrije associatie, dus de 'afvallige' kan zich altijd aansluiten bij een groepering die beter bij hem past. Ook de externe protectie lijkt voldoende gewaarborgd, althans evengoed als bij speciale beschermingsmaatregelen. Ten eerste zullen groeperingen altijd veranderen door het contact met andere groeperingen, ook bij speciale beschermingsmaatregelen. Ten tweede kunnen de individuen binnen een groepering zelf bepalen in hoeverre ze de kenmerken van hun groepering willen behouden of veranderen en hoe ze dat willen bereiken. Tot zover Kukathas.

Concluderend, Kukathas probeert, door de fundering van het goede leven in de individuele vrijheid van mensen, maximaal recht te doen aan zowel persoonlijke autonomie als gedelegeerde autonomie. Het

⁵⁰ Kukathas 1992: 105-139.

⁵¹ Kukathas 1992: 107, 125-126.

⁵² Kukathas 1992: 110-118.

⁵³ Kukathas 1992: 118-124, 129-134.

recht van vereniging en het recht van verlating laat mensen vrij om hun eigen leven in te vullen op hun eigen wijze. Gedelegeerde autonomie wordt hier theoretisch mogelijk gemaakt, er is tolerantie voor interne restricties mits verlating mogelijk is. Toch dreigen ook hier problemen: wat als een groepering het recht van verlating niet accepteert?

In de tweede niet perfectionistische positie die ik bespreek betoogt Bert van den Brink dat liberalisme niet moet uitgaan van consensus, maar van verdeeldheid, dat is immers de realiteit in een pluralistische samenleving. Liberalisme zonder overeenstemming. Voor hem is de vraag niet hoe verdeeldheid moet worden overwonnen, maar hoe met verdeeldheid moet worden omgegaan.⁵⁴ Het is mogelijk dat burgers fundamenteel met elkaar van mening verschillen over rechtvaardigheid en politieke moraal en dat er onoverbrugbare verschillen zijn over het goede leven. Desondanks zullen burgers samenwerken, al is het uit noodzaak en niet op basis van overeenstemming.⁵⁵ Hier ontstaat een *modus vivendi*.

Toch wordt ook in diep verdeelde omstandigheden een beroep gedaan een gedeelde waarde: 'politieke autonomie'. Van den Brink verstaat hieronder de capaciteit van burgers om een gelijke stem te hebben in het democratische proces waarmee zijn politieke gemeenschap de wetten maakt, bestaande uit (1) het formele recht om te participeren, (2) de cognitieve capaciteit en democratische gezindheid om dit te doen en (3) authenticiteit, dat wil zeggen men identificeert zich met de eigen standpunten.⁵⁶

Liberalisme zonder overeenstemming vereist tevens de acceptatie van het bestaan van spanning tussen niet-ideale inrichtingen van de samenleving en de eigen, ideale inrichting daarvan. Deze spanning is niet noodzakelijk ondermijnend voor politieke samenwerking en maatschappelijke stabiliteit, het is goed als iedereen het 'goed genoeg' vindt. Dit laatste laat onverlet dat de verschillende groeperingen van mening kunnen zijn dat hun ideaalconcepties van het goede leven de samenleving beter zouden maken. Daarom is er steeds discussie en debat, waarbij de partijen met elkaar bediscussiëren welke machtsuitoefening door de overheid legitiem is, welke inrichting van de samenleving wenselijk is en hoe dit kan worden bereikt. Deze discussie is nooit klaar maar gaat altijd door in een dynamisch en cyclisch proces, immers de omstandigheden in de samenleving veranderen continue. Politieke autonomie is voor van den Brink een vorm van morele autonomie. Ook liberalisme zonder overeenstemming, agonisme, gaat uit van burgers die hun ideaalconcepties van politiek naar voren brengen (hun levensbeschouwing), er verantwoordelijkheid voor nemen en de morele implicaties van hun visie ondersteunen en willen verdedigen. Het verschil met politiek liberalisme is dat niet gezocht wordt naar gedeelde, objectieve principes maar dat uitgegaan wordt van het ontbreken van zulke principes, met daaraan gekoppeld de uitdaging om toch politiek samen te werken.⁵⁷

Om dit goed te kunnen laten functioneren zijn er wel voorwaarden. Burgers moeten wederkerigheid accepteren, dat is: gelijke rechten. Hierdoor wordt een botsing van zelfingenomen, intolerante individuen voorkomen, alle burgers moeten de wil hebben tot respect voor hun opponenten en niet uitsluitend hun eigen ideeën dwingend aan anderen willen opleggen.⁵⁸ Een andere voorwaarde om deze, agonistische, wijze van samenleven mogelijk te maken, is wederzijdse bereidheid tot publieke deliberatie over verschilpunten. Dit is een intersubjectief debat tussen burgers, over de juiste acties in de politiek van de samenleving, waarbij erkend wordt dat er geen door allen erkende, principes zijn. Dit vereist de capaciteit en de wil tot debatteren. De belangrijkste criteria voor deze, agonistische, publieke debatten en

⁵⁴ v/d Brink 2005: 245-246.

⁵⁵ v/d Brink 2005: 246-250.

⁵⁶ v/d Brink 2005: 251.

⁵⁷ v/d Brink 2005: 247, 251-257.

⁵⁸ v/d Brink 2005: 256-257.

beslissingen zijn, dat burgers onafhankelijk van hun eigen conceptie van het goede willen participeren in het debat, in wederkerigheid, om tot beslissingen te komen die goed genoeg zijn voor de democratische samenleving. Het gaat niet om het bevoorrechten van een bepaalde opinie.⁵⁹ Andere vereisten zijn de burgerdeugden 'lijdzzaamheid' (het dragen en vervullen van burgerplichten waar je niet geheel achter kunt staan) en 'ontvankelijkheid' (begrip hebben voor minderheden en hun problemen).⁶⁰

Het is duidelijk dat in deze visie een beroep gedaan wordt op tolerantie. Niet helemaal duidelijk is of deze tolerantie zuiver pragmatisch is, uitgaand van het feit dat er nu eenmaal verdeeldheid is in de maatschappij, of dat tolerantie gezien wordt als goed in zichzelf, een normatief moreel principe. Hoe dan ook, in deze agonistische visie is er ruimte voor niet liberale groepen. Daarmee lijkt tolerantie belangrijker dan persoonlijke autonomie.

Tenslotte, ik heb van den Brink ingedeeld bij de niet perfectionistische theorieën. Maar een probleem is, dat er wel overeenstemming moet zijn over de uitgangspunten: toch een vorm van perfectionisme dus. Want een agonistische politieke praktijk veronderstelt consensus over de randvoorwaarden om die praktijk mogelijk te maken. Voorafgaande aan de agonistische praktijk moet dus een niet-agonistisch standpunt worden ingenomen. Het is de vraag of dat kan. Een soortgelijk probleem signaleerde ik bij Kukathas. Wellicht zijn dit soort problemen wel onvermijdelijk, immers er zal altijd ergens een uitgangspunt moeten zijn waarover overeenstemming bereikt wordt. Anders ontstaat totale chaos.

7. Interne vrijheid, externe tolerantie

In deze paragraaf zal ik beargumenteren waarom liberalisme voorrang moet geven aan tolerantie, boven autonomie.

Sommige theorieën, voor zover ik ze heb onderzocht, gaan uit van een stevig liberaal principe: persoonlijke autonomie (Raz, Kymlicka) of gelijkheid (Barry). Bij alle drie komt naar voren dat het consequent toepassen van dit principe in de pluralistische samenleving leidt tot de perfectionistische tegenspraak: mensen dwingen tot persoonlijke autonomie gaat in tegen het liberale principe dat mensen vrij zijn om het voor hen goede leven te leven. Deze spanning tussen theorie en praktijk leidt er toe dat alle drie toch sommige niet-liberale praktijken toestaan. Praktijken dus waarin persoonlijke autonomie niet een belangrijkste waarde is. Vanuit liberale principes zou dit moeten worden afgewezen, maar de consequenties hiervan zijn blijkbaar dusdanig ongewenst dat acceptatie beter is dan afwijzing. Perfectionisme kan niet zonder tolerantie.

Sommige theorieën nemen als uitgangspunt de pluraliteit in de samenleving (Rawls, van den Brink) of persoonlijk vrijheid (Kukathas). Zij accepteren niet-liberale levensovertuigingen en of dat nu uit pragmatische overwegingen is of uit moreel normatief principe, het is tolerantie. Daarmee wordt tolerantie een fundamenteel principe binnen de theorieën.

Ik concludeer dat alle zes besproken theorieën overwegingen kennen op basis waarvan er tolerantie is voor niet liberale principes, principes die persoonlijke autonomie niet onderschrijven. Kennelijk kan persoonlijke autonomie worden overruled door tolerantie of wordt tolerantie zelfs een constituerend

⁵⁹ v/d Brink 2005: 257-260.

⁶⁰ v/d Brink 2005: 260-266.

element voor de theorie. Daarmee wordt, binnen de pluralistische samenleving, tolerantie een leidend principe: als liberalisme recht wil doen aan de verschillende wijzen waarop mensen gestalte geven aan het voor hen goede leven, dan moet het persoonlijke autonomie onderschikken aan tolerantie.

Maar hoe kan tolerantie worden gerechtvaardigd en waardoor wordt zij begrenst? Met dank aan Kymlicka voor het idee, zal ik twee concepten hanteren om dit duidelijk te maken: *interne vrijheid* en *externe tolerantie*. Eerst zal ik uitleggen wat ik onder deze begrippen versta, vervolgens zal ik beargumenteren waarom tolerantie voor interne vrijheid het beste aansluit bij liberale waarden en daarna geef ik argumenten waarom dit tot externe tolerantie moet leiden. Ik maak daarbij ruim gebruik van inzichten van Kukathas en van den Brink.

Onder interne vrijheid versta ik het recht van mensen binnen een groep om hun eigen levensbeschouwing te hebben en te praktiseren: het recht van vereniging. Dit kan op liberale wijze plaatsvinden, met als leidende waarde persoonlijke autonomie, maar dit kan ook op niet liberale wijze plaatsvinden, waarbij persoonlijke autonomie plaatsmaakt voor gedelegeerde autonomie. Interne vrijheid is gerelateerd aan artikel 6 van de grondwet (godsdienstvrijheid). Dit betekent niet alleen vrijheid van geloofsopvattingen, maar ook vrijheid om deze te effectueren in rituelen en praktijken en om kinderen hierin op te voeden, zij het binnen bepaalde morele grenzen.⁶¹

Maar hoe kan interne vrijheid gerechtvaardigd worden vanuit liberale principes, als deze vrijheid beperking van de persoonlijke autonomie met zich meebrengt? Kernwaarde van het liberalisme is het in vrijheid gestalte kunnen geven aan je eigen conceptie van het goede leven. Als liberalisme deze vrijheid claimt voor zichzelf, dan moet ze deze vrijheid, uit oogpunt van rechtvaardigheid en wederkerigheid, ook aan niet liberale groeperingen toestaan. Ook als de leden van die groepering hun autonomie delegeren. Bovendien, de waarde 'persoonlijke autonomie' impliceert niet zonder meer dat liberalisme niet tolerant zou moeten zijn ten opzichte van opvattingen over het goede leven die dit ideaal van autonomie niet nastreven.⁶²

Interne vrijheid kan interne dwang worden. Drie onderscheidingen zijn hier van belang. Ten eerste, de groepsleden zijn het met de dwang eens en men kiest vrijwillig om in de groep te blijven. Ten tweede, de groepsleden zijn het niet met de dwang eens en gaan intern de discussie aan of verlaten de groep: het recht van verlaten. Ten derde, groepsleden willen wel binnen de groep blijven maar zich niet aan de groepsnormen conformeren, in dat geval heeft de groep het recht dissidenten buiten de groep te zetten.

Waar liggen de grenzen van tolerantie voor interne vrijheid? Elke persoon heeft recht op vrijheid en veiligheid. Onvrijwillige vrijheidsbeperking of schending van de fysieke of psychische integriteit van personen kan niet worden getolereerd. Hier komt de grens van godsdienstvrijheid in zicht (artikel 6). Hier (en slechts hier) moet worden ingegrepen in de interne vrijheid. Overigens is dit niet een specifiek liberaal standpunt, ook bij veel niet liberale levensbeschouwingen, waaronder orthodoxe religies, zijn gewelddadigheden tegen mensen verboden. Waarbij grens tussen wel en niet toelaatbaar gedrag medebepaald wordt in het publieke debat.

Onder externe tolerantie versta ik dat, als interne vrijheid leidt tot vrijheidsbeperkende gevolgen voor mensen buiten de groep, dan kan dit worden getolereerd. Externe tolerantie staat op gespannen voet met het gelijkheidsbeginsel (artikel 1 van de grondwet). Hoe kan dit worden gelegitimeerd? In de pluralistische samenleving is interferentie tussen mensen onvermijdelijk en daarmee ontstaat de

⁶¹ Audi & Wolterstorff 1997: 4-5.

⁶² v/d Brink 2000: 77.

mogelijkheid van eenzijdige of wederkerige vrijheidsbeperking: een belangenconflict. Vanuit theoretisch oogpunt moet gezocht worden naar een afweging van belangen waarin de kernwaarde vrijheid om het eigen leven vorm te geven zoveel mogelijk wordt gehandhaafd voor zoveel mogelijk mensen. Deze afweging moet oog hebben voor zowel de belangen van de beperkende als de beperkte personen, waarbij overwegingen van belang zijn als: hoe diep grijpt de vrijheidsbeperking in op het leven van de beperkte persoon, hoe belangrijk is het vrijheidsbeperkende principe voor de beperkende persoon, zijn er alternatieven en wat zijn de gevolgen voor de samenleving als geheel. Vanuit liberaal oogpunt is hier sprake van tolerantie volgens een normatief moreel principe: de wil om zoveel mogelijk mensen in staat te stellen het voor hen goede leven te leiden. Ook deze vorm van tolerantie kent grenzen, onvrijwillige schending van psychische of fysieke integriteit van mensen kan niet worden getolereerd.

Wat betreft de praktische aanpak van het belangenconflict sluit ik mij aan bij van den Brink die stelt dat levensovertuigingen en bijbehorende praktijken altijd gelegitimeerd moeten worden. Als voorwaarden hiervoor stelt hij ten eerste de erkenning dat kwesties van rechtvaardigheid in het publieke debat moeten worden besproken en beslist, ten tweede dat allen bereid moeten zijn te reflecteren op hun eigen moreel-ethische opvattingen in het licht van die van anderen (wederkerigheid) en ten derde dat pluralisme als waarde gezien wordt, wat impliceert dat er geen gedwongen morele transformaties plaatsvinden want dat zou schending van de autonomie van anderen zijn. Hieruit volgt dat liberaal-democratische overheden en burgers liever een samenleving behoren te zien waarin zich groeperingen bevinden die de liberale concepties van autonomie en vrijheid niet onderschrijven, dan een samenleving waarin deze groeperingen worden overruled in de naam van liberale idealen. Dat zou de liberale idealen ongeloofwaardig maken.⁶³ Opnieuw wordt hier duidelijk dat, om recht te doen aan pluraliteit, tolerantie een primair principe is, waarbij het aan iedereen vrij is om zijn idealen uit te dragen, zowel van religieuze als van liberale aard, maar waarbij respect moet prevaleren.

Zowel voor interne vrijheid als voor externe tolerantie geldt een aantal voorwaarden. Ten eerste kan onvrijwillige vrijheidsberoving of andere schending van de fysieke of psychische integriteit van mensen, niet worden toegestaan: de veiligheid van mensen moet worden gegarandeerd zoveel als in ons vermogen ligt. Ten tweede, het recht van verlating. Dit veronderstelt dat er alternatieven zijn, in de pluralistische samenleving lijkt aan deze voorwaarde te zijn voldaan, immers er zal altijd wel een groepering zijn waarbij aansluiting gevonden kan worden. Ten derde, de liberale bereidheid tot tolerantie. Dit vraagt veel van liberalen, maar vanuit de kernwaarde vrijheid voor zoveel mogelijk mensen, inclusief de vrijheid om onvrij te zijn, zal deze tolerantie door veel liberalen kunnen worden opgebracht. Ik durf deze stelling te meer aan, omdat alle door mij besproken auteurs tot tolerantie bereid zijn. Ten vierde, openbaar debat. Hier worden de grenzen bepaald. Partijen moeten altijd bevraagd kunnen worden op hun standpunten, standpunten moeten beargumenteerd worden.

Ook hier kunnen tragische conflicten ontstaan, maar conceptueel gezien levert de kernwaarde dat iedereen in vrijheid zijn eigen 'goede leven' moet kunnen leiden geen perfectionistische tegenspraak op. In combinatie met het recht van vereniging en verlating, het uitgaan van liberalisme zonder overeenstemming en de concepten van interne vrijheid en externe tolerantie, lijkt deze positie zoveel mogelijk het goede leven voor zoveel mogelijk mensen mogelijk te maken en ook een begrippenkader te bieden voor analyse van situaties in de praktijk.

⁶³ v/d Brink 2000: 122.

8. Bezwaren en weerleggingen: de praktijk

Ik ga eerst in op een aantal mogelijk bezwaren tegen mijn concept van interne vrijheid en de daarbij horende tolerantie. Vervolgens laat ik zien hoe externe vrijheid werkt in de casus 'SGP'.

"Het recht van verlaten is leeg. Het is niet zo makkelijk om je groep te verlaten". Dit probleem speelt nauwelijks in de open, pluralistische samenleving van de westerse liberale democratieën. Zoals Kukathas betoogt, de samenleving is als een markt, waarin een groepsverlater altijd wel een bij hem passende nieuwe groep kan vinden. Wel kan verlaten van 'gesloten' groeperingen een grote invloed hebben als daaruit verstoting door je familie volgt. Maar dat is op zichzelf geen reden om de interne vrijheid te verbieden, want dat zou een ernstige vrijheidbeperking zijn voor de hele groep.

"Je kiest een groepering niet. Je wordt er in geboren". Dit is zeker een punt. En een onvermijdelijk punt. Het geldt voor alle groeperingen binnen de samenleving en kan dus niet als weerlegging gelden van interne vrijheid. Maar zie het volgende bezwaar.

"Het tolereren van niet liberale praktijken kan schadelijk zijn voor kinderen. Denk aan indoctrinatie met religieuze ideeën, of mutilerende ingrepen als besnijdenis, of het onthouden van medische zorg door bloedtransfusie of vaccinatie te weigeren". Het eerste aspect, 'indoctrinatie' is relatief eenvoudig te weerleggen: begrepen als de poging van ouders om hun eigen normen en waarden over te dragen aan hun kind, is elke opvoeding 'indoctrinatie'. Neutraal opvoeden kan niet. Een moslim brengt zijn kinderen respect voor Allah bij en een liberaal brengt zijn kinderen respect voor vrijheid bij. Elke opvoeding geeft het kind een levensbeschouwing mee en deze is medebepalend voor de identiteit van het kind. Wel is van belang dat het kind, eenmaal volwassen geworden, zelf kan kiezen of het bij de groepering van zijn jeugd blijft of deze verlaat. Problematisch wordt het pas als opvoeding overgaat in dwang op een wijze die in de hedendaagse maatschappij door velen ongewenst geacht wordt, zoals het slaan van kinderen of ze opsluiten in een kelder. Stel dat een groep claimt dat dit hoort bij hun levensovertuiging, dat dit noodzakelijk is in verband met de identiteit van de leden van de groep? In dat geval kunnen deze praktijken niet zonder meer worden afgewezen, maar moet dit in het openbare debat worden besproken. Ook hier moet een afweging van belangen plaatsvinden: de identiteit van de groepsleden versus het welzijn van het kind.

Tweede aspect, *"het toepassen van besnijdenis"*. Wat betreft de rituele besnijdenis van jongetjes bij de Joden, dit levert voor zover mij bekend geen blijvende lichamelijke belemmeringen op. Mogelijk wel psychische belemmeringen als het jongetje man wordt en zijn Joodse geloof verlaat. In hoeverre dit problemen oplevert weet ik niet, dit moet worden vastgesteld door empirisch onderzoek, maar praktisch gezien lijkt mij het probleem niet groot: waarom zou een seksuele partner zich druk maken over het besneden lichaamsdeel als dit functioneel niet onderdoet voor een niet besneden lichaamsdeel? Hooguit omdat het de besnedenen identificeert als Jood, maar dat enkele feit lijkt onvoldoende om op grond daarvan de hele praktijk van besnijdenis, die voor Joden essentieel is voor hun Joodse identiteit, te verbieden. Wat betreft clitorectomie ligt dit anders. Hoewel in bepaalde landen vrouwen geen bezwaar schijnen te hebben tegen clitorectomie, berooft dit een vrouw wel van een essentiële menselijke eigenschap, namelijk lustbeleving tijdens seksualiteit. Een schending van de fysieke en psychische integriteit. Als religieuze handelingen neerkomen op mutilatie is het de vraag of hiervoor respect kan worden opgebracht. Praktisch gezien is het voor mij persoonlijk geen vraag: het mag niet, het mag nooit. Maar ook hier is de juiste weg: belangenafweging in openbaar debat en deze uitkomst zo nodig

vastleggen in wetten. Waarbij een belangrijke overweging is dat interne vrijheid is gerelateerd aan het recht van verlating. Dat laatste is op geen enkele manier mogelijk bij clitorectomie.

Derde aspect, *“het onthouden van medische behandeling wegens religieuze redenen”*. Sommige religieuze groepen, zoals Jehova's getuigen, onthouden hun kinderen een noodzakelijke bloedtransfusie, op religieuze gronden. Voor sommige kinderen kan dit het doodvonnis betekenen, of een levenslange handicap; schending van de fysieke integriteit. In hoeverre kan hier de interne vrijheid gehandhaafd worden? Vast staat dat het hier gaat om een voor de geloofsbeleving van Jehova's getuigen fundamentele opvatting. Hier geldt een gelijke redenering als bij het vorige punt, met één verschil: wat als het kind later rondloopt met het schuldgevoel dat het door bloedtransfusie is blijven leven, tegen de wil van God in (althans de wil van God zoals die voor hen betekenis heeft)? Dan is er sprake van schending van de psychische integriteit. Dit is een moreel dilemma, godsdienstige gevoelens bij gelovigen behoren tot hun diepste overtuigingen en dat maakt dat we dit punt niet zonder meer terzijde kunnen leggen. Ook hier is openbaar debat de aangewezen weg en hoewel ik moet zeggen dat het voor mij persoonlijk contra-intuïtief is om het weigeren van bloedtransfusie toe te staan, zou de uitkomst van het debat anders kunnen zijn.

Tenslotte een casus: het vrouwenkiesrecht en de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP). Deze casus is onderwerp van een proefschrift, waaraan ik de volgende gegevens ontleen. De SGP heeft een religieus gefundeerd standpunt over de positie van de vrouw in huis, kerk, maatschappij en staat. Jarenlang konden vrouwen uit de achterban van de SGP wel stemmen, maar geen lid worden van de SGP en ook niet op de kieslijst komen: 'het regeerambt komt de vrouw niet toe'. Voor wat betreft het vrouwenkiesrecht heeft de partij vanaf haar oprichting in 1918 tot heden een geschiedenis van interne discussie: wel of geen vrouwenlidmaatschap, wel of geen passief kiesrecht. 'Rechtszaken en het stopzetten van de overheidssubsidie aan de partij in 2005 intensiveerden de interne discussie en besluitvorming'. Maar 'in de achterban van de SGP emancipeerden de vrouwen en meisjes even goed als in andere bevolkingsgroepen'. Sinds 2006 mogen vrouwen lid worden van de partij maar ze mogen nog steeds niet op de kieslijst komen. Het lijkt vreemd dat een politieke partij die bekend staat als gezagsgetrouw zich in deze niet onderwerpt aan de Nederlands wet, volgens Post komt dit omdat het voor de SGP een fundamenteel religieus punt is: 'in strijd met de roeping der vrouw'.⁶⁴ Een SGP vrouw als gemeenteraadslid, Statenlid, burgemeester of Kamerlid is dus ondenkbaar. Een schending van het gelijkheidsbeginsel als vrouwen worden uitgesloten van openbare functies dan is dat overtreding van artikel 1 van de grondwet. Daarom heeft de Hoge Raad de SGP ook veroordeeld.

Het gaat hier om een botsing tussen enerzijds het gelijkheidsbeginsel (artikel 1) en anderzijds godsdienstvrijheid (artikel 6). Godsdienstvrijheid, omdat het vrouwenstandpunt wordt gefundeerd in de religieuze overtuigingen van de achterban van de SGP, die fungeert als hun spreekbuis in het openbare debat.⁶⁵

Kan getolereerd worden dat de SGP geen vrouwen toelaat op de kieslijst? Vanuit interne vrijheid kan dit als volgt worden beargumenteerd: (1) vrouwen kunnen de SGP verlaten, (2) er is interne discussie mogelijk⁶⁶, (3) het standpunt is constituerend voor de identiteit van de partij⁶⁷ en (4) veel SGP vrouwen

⁶⁴ Post 2009: 15-17.

⁶⁵ Post 2009: 15-17, 279-282, 336-349.

⁶⁶ Post 2009: 294-296, 317-319, 332-334.

⁶⁷ Zie noot 64.

zetten zich actief in voor hun partij.⁶⁸ Daarom kan het vrouwenstandpunt worden getolereerd, niemand wordt gedwongen lid te zijn: gedelegeerd autonomie.

Vanuit het oogpunt van externe tolerantie moeten de belangen afgewogen worden van enerzijds de interne vrijheid en anderzijds beperkingen die dit oplegt aan vrouwen buiten de SGP. Het Clara Wichmann Proefprocessenfonds heeft als externe en zich benadeeld voelende partij hierover een proces aangespannen, wat overigens geen steun kreeg vanuit de vrouwelijke achterban van de SGP.⁶⁹ De eerste vraag in de afweging is, hoe diep grijpt de beperking in op het leven van de beperkte personen, in dit geval vrouwen buiten de achterban van de SGP? Ik denk dat dit minimaal is: hoe kan het niet op de kieslijst kunnen komen van een partij waarvan je de standpunten niet deelt, substantiële invloed hebben op je eigen invulling van het goede leven?

Er is echter een andere overweging: de gevolgen van de uitzonderingssituatie van de SGP voor de samenleving als geheel. Hoe kan het dat een politieke partij artikel 1 van de grondwet overtreedt? Dat geeft het verkeerde voorbeeld. Dit is een principiële zaak en vanuit oogpunt van formele gelijkheid zou de belangenafweging nu klaar zijn: het kan niet. Maar vanuit het oogpunt van kwalitatieve gelijkheid heeft de SGP evenveel recht als andere partijen om zich te mengen in het publieke debat. Ook als zij discutabele standpunten heeft. Iedereen heeft recht op zijn eigen invulling van het goede leven, iedereen heeft recht van meningsuiting, mits de fysieke en psychische integriteit van burgers niet geschonden wordt. En van dit laatste is geen sprake. Bovendien, wie zich tekort gedaan voelt door de SGP, heeft voldoende alternatieven. Nu zou men kunnen tegenwerpen: "als het om Joden of negers (wat een woord!) zou gaan, dan zou dit niet kunnen". Dit lijkt mij niet aan de orde. Elke casus vereist een aparte, unieke afweging. Je kunt in een belangenafweging niet zomaar termen substitueren, immers dat verandert de afweging.

Ik concludeer dat, in dit geval, de godsdienstvrijheid en daaraan gekoppeld het recht van vereniging, inclusief politieke partij, zwaarder weegt dan de schending van het gelijkheidsbeginsel.

⁶⁸ Post 2009: 353

⁶⁹ Post 2009: 322-324.

9. Conclusie

Eerst wil ik reflecteren op het proces. Een beperking van mijn onderzoek is dat ik, gezien tijdslimiet en omvang van een bachelorscriptie, een keus moest maken uit de beschikbare literatuur. Weliswaar een beredeneerde keuze, maar het risico blijft dat een auteur op basis van een selectie uit zijn werk standpunten toegeschreven krijgt waarin hij zichzelf niet herkent. Daarom moeten mijn analyses en conclusies worden gelezen met het voorbehoud: “voor zover blijkt uit de bestudeerde literatuur”. Mijn poging om zelf concepten te ontwikkelen en toe te passen heeft mijn respect voor de besproken auteurs sterk vergroot. Wellicht zullen er altijd open einden blijven en is het niet mogelijk een voor allen bevredigende theorie te ontwerpen. Wel kan een theorie zo transparant mogelijk worden voorgesteld en daarmee worden blootgesteld aan kritiek. In voortgaande dialoog en doordenking kunnen nieuwe inzichten ontstaan of oude worden gerehabiliteerd.

Ik heb verdedigd dat, als liberalisme recht wil doen aan de verschillende wijzen waarop mensen gestalte geven aan het voor hen goede leven, dan moet het autonomie onderschikken aan tolerantie. In hoeverre is deze stelling aannemelijk gemaakt?

In de paragrafen 2 en 4 heb ik mijn begrippenkader bepaald en afgebakend, in de paragrafen 3, 5 en 6 heb ik diverse posities en theorieën besproken: liberaal perfectionisme, politiek liberalisme, het gelijkheidsbeginsel, multiculturalisme, het recht van groepsvorming en liberalisme zonder overeenstemming. Steeds bleek het uitgaan van persoonlijke autonomie of gelijkheid als leidend principe te leiden tot de perfectionistische tegenspraak: ‘je moet vrij zijn’. Daarnaast moeten theorieën die uitgaan van deze principes, allen een beroep doen op tolerantie, een aanwijzing voor het grote belang van dit principe. Theorieën die hun uitgangspunt nemen in individuele vrijheid (ook de vrijheid om onvrij te zijn: ‘gedelegeerde autonomie’) en de pluralistische samenleving zijn in zichzelf al tolerant, zij baseren zich (mede) op tolerantie. Daarom concludeer ik in paragraaf 7 dat geen van de besproken liberale theorieën het kan stellen zonder tolerantie voor niet liberale invullingen van het goede leven. Daarmee wordt duidelijk dat persoonlijke autonomie ondergeschikt is aan tolerantie en concludeer ik dat mijn stelling stand houdt maar wel moet worden aangescherpt:

Als liberalisme recht wil doen aan de verschillende wijzen waarop mensen, in een pluralistische samenleving, gestalte geven aan het voor hen goede leven, dan kan het niet anders doen dan persoonlijke autonomie onderschikken aan tolerantie.

In paragraaf 7 heb ik geprobeerd om, uitgaand van en geïnspireerd door vooral Kymlicka, Kukathas en van den Brink, een eigen verwerking te geven van zowel de waarde ‘individuele vrijheid’, verstaan als het recht van allen om het voor hen goede leven te leiden, als de waarde tolerantie. Ik heb geprobeerd om dit te conceptualiseren met de begrippen interne vrijheid en externe tolerantie. Interne vrijheid omvat het recht van vereniging en verlating, evenals het recht om in eigen groep te bepalen wat ‘het goede leven’ is, ook als dit niet liberaal is. Externe tolerantie betekent het positief waarderen en accepteren van verschillende opvattingen over ‘het goede leven’, zowel liberaal als niet liberaal, zelfs als dit formele ongelijkheid inhoudt. Wel moet dit gelegitimeerd worden in het openbaar debat. In paragraaf 8 heb ik enkele bezwaren hiertegen besproken en aan de hand van een casus laten zien hoe het concept kan werken. Er blijft er een spanningsveld over, de praktijk in de pluralistische samenleving is weerbarstig en complex, maar het begrippenkader biedt een mogelijkheid om praktijksituaties conceptueel te analyseren.

Bibliografie

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham [etc]: Rowman & Littlefield, 1997.

Babke, Hans-Georg. "Pluralismuskompetenz als schulisches Bildungsziel." In *Pluralismus, Wahrheit, Toleranz*. Hrsg. Hans-Georg Babke, 7-12. Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 2011.

Barry, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Brink, Bert van den. *The Tragedy of liberalism. An Alternative Defense of a Political tradition*. Albany: State University of New York Press, 2000.

____. "Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship." In *Autonomy and the Challenge to Liberalism*, ed John Christman and Joel Anderson, 245-271. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

____. "Pluralismus, Wahrheit, Toleranz." In *Pluralismus, Wahrheit, Toleranz*, Hrsg. Hans-Georg Babke, 13-28. Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 2011.

Christman, John. *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*. London and New York: Routledge, 2002.

____. and Joel Anderson. "Introduction." In *Autonomy and the Challenge to Liberalism*, ed John Christman and Joel Anderson, 1-23. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Gaus, Gerald F. "The Place of Autonomy within Liberalism". In *Autonomy and the Challenge to Liberalism*, ed John Christman and Joel Anderson, 272-306. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

____. and Courtland, Shane D., "Liberalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/liberalism/>

Heywood, Andrew. *Political Ideologies: an introduction*. New York: Palgrave MacMillan, 2007.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon press, 1995.

____. "Liberal Complacencies." In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum, 31-34. Princeton: Princeton University Press 1999.

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?" In *Political Theory*, Vol 20 No.1 (1992), 105-139.

Post, Henk. *In strijd met de roeping der vrouw. De Staatkundig Gereformeerde Partij en het vrouwenkiesrecht*. Heerenveen: Uitgeverij Groen, 2009.

Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." In *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, 186-204. Oxford: Oxford University Press, 1992.

____. *The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge MA: Harvard UP, 1999.