

ARTIKELEN

De liberale canon: argumenten voor vrijheid

Alex Bood

1 *Enforcement of morals: liberalen versus perfectionisten*

Veel rechtspolitieke debatten, zoals die over de toelaatbaarheid van abortus, euthanasie, prostitutie, pornografie, drugsgebruik of het dragen van een burqa, gaan in essentie over wat in de rechtsfilosofie *enforcement of morals* heet: over de vraag welke moraal de staat mag afdwingen en, als spiegelbeeld daarvan, hoeveel vrijheid burgers moeten hebben om hun eigen keuzes te volgen. In de rechtsfilosofie wordt die vraag verschillend beantwoord door liberalen en perfectionisten. Liberalen staan een 'smalle' publieke moraal voor. Volgens zo'n smalle publieke moraal mag de staat de vrijheid van zijn burgers alleen beperken om de sociale voorwaarden te realiseren en te beschermen waaronder mensen hun eigen leven kunnen vormgeven.¹ Perfectionisten vinden daarentegen dat de staat aan burgers een specifieke opvatting over wat een goed leven is mag voorschrijven. Perfectionisten denken dat mensen lang niet altijd zelf in staat zijn om de juiste keuzes te maken. In de normen en waarden van de gemeenschap of van een bepaalde religie ligt volgens hen vaak meer wijsheid besloten. Daarom mag de staat leven in overeenstemming met die normen en waarden zo nodig afdwingen.² Liberalen achten dat niet legitiem. Ook niet als het gebeurt in het belang van degene wiens vrijheid wordt beperkt. 'The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it,' aldus Mill. 'Each is the proper guardian of his own health, whether bodily, or mental and spiritual.'³

In dit artikel wordt onderzocht hoe de smalle publieke moraal tegenover perfectionisten het beste kan worden verdedigd. De belangrijkste argumenten daarvoor worden hieronder onderscheiden als: maatschappelijk en politiek realisme, res-

1 John Leslie Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1990), 106. Vgl. Peter F. Strawson, 'Social morality and individual ideal,' in *The Definition of Morality*, ed. Gerald Wallace & Arthur D.M. Walker (London: Methuen & Co, 1970), 98-118.

2 Vgl. Joel Feinberg, *Harmless Wrongdoing* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

3 John Stuart Mill, 'On Liberty,' in idem, *Utilitarianism. On Liberty. Considerations on Representative Government. Remarks on Bentham's Philosophy*, ed. Geraint Williams (London: Dent, 1993), 81 (cursivering in het origineel). Overigens kunnen liberalen die een smalle publieke moraal bepleiten op grond van het argument van respect voor autonomie (zie hieronder, § 4) ook perfectionisten worden genoemd (dat argument behelst namelijk een specifieke opvatting over wat er in ieder geval voor een goed leven nodig is, te weten autonomie). Omdat zij een smalle publieke moraal voorstaan, en omdat hun perfectionisme beperkt is tot een *randvoorwaarde* voor een goed leven (zie ook § 9), die bovendien het vermogen van mensen betreft om hun eigen leven vorm te geven, zal dat hier echter niet gebeuren.

Alex Bood

pect voor autonomie, feilbaarheid van opvattingen, pluriformiteit en respect voor redelijkheid. Vervolgens wordt bekeken wat de overtuigingskracht van die argumenten is. Daarbij wordt het argument van respect voor redelijkheid als uitgangspunt genomen. Dat argument vormt namelijk de kern van het politiek liberalisme, de jongste, met name door Rawls ontwikkelde, variant van liberalisme.⁴ Volgens veel liberalen is dit argument inmiddels het belangrijkste wapen in de controverse met perfectionisten. En liberalen die het niet steekhoudend vinden, voelen zich in ieder geval vaak gedwongen om aan te geven hoe ze zich ertoe verhouden.

In dit artikel wordt betoogd dat het argument van respect voor redelijkheid op zichzelf te wankel is om perfectionisten te kunnen overtuigen. Daarom zal hier worden bepleit om de verschillende liberale argumenten in samenhang te beschouwen. Die argumenten zijn in samenhang tot ontwikkeling gekomen en het ultieme pleidooi voor vrijheid is dan ook een pleidooi waarin de verschillende argumenten elkaar versterken en aanvullen. Hoe dat pleidooi eruitziet, zal aan het slot van het artikel worden geschetst.

2 De liberale canon

De kern van het liberale gedachtegoed kan worden herleid tot wat ik hier de liberale canon noem: een aantal karakteristieke werken van John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill, Isaiah Berlin, Joseph Raz, Ronald Dworkin en John Rawls. Mijns inziens vertegenwoordigen die werken gezamenlijk het spectrum van de invloedrijkste liberale argumenten voor vrijheid, aan de hand waarvan de meeste liberalen zichzelf als zodanig identificeren. Het is deze canon waaraan de vijf argumenten voor een smalle publieke moraal die hieronder worden besproken, zijn ontleend.⁵

De smalle publieke moraal die liberalen voorstaan, wordt al van het begin af aan in de liberale canon gepropageerd. Volgens Locke moet de staat zich beperken tot het beschermen van de natuurlijke rechten van zijn burgers en dient hij zich verre te houden van het bevorderen van hun zieleheil.⁶ De staat mag hun vrijheid alleen beperken 'to preserve and enlarge freedom; for in all the states of created beings capable of laws, where there is no law, there is no freedom.'⁷ Dat wordt onderschreven door Kant, die meent dat de staat ieders recht op gelijke vrijheid dient te beschermen, om zo 'die größten menschlichen Freiheit' te realiseren, 'nach Geset-

4 John Rawls, *Political Liberalism (Expanded Edition)* (New York: Columbia University Press, 2005).

5 Vanzelfsprekend zijn er in het verleden ook andere argumenten voor vrijheid aangevoerd, bijv. dat vrijheid verantwoordelijkheidsgevoel genereert of een voorwaarde is voor economische groei. Die andere argumenten spelen in het rechtsfilosofisch liberalisme echter niet zo'n belangrijke rol als de vijf die hier worden besproken. Ik beweer overigens niet dat iedere liberaal alle vijf argumenten onderschrijft.

6 John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (New York: Prometheus Books, 1990), 55-56.

7 John Locke, 'The Second Treatise of Civil Government,' in idem, *Two Treatises of Government* (New York: Hafner Press, 1947), 148.

zen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann.⁸ Het bekende schadebeginsel van Mill kan worden begrepen als een criterium om de bevoegdheid van de staat om ieders vrijheid te beschermen, duidelijker af te bakenen. Volgens dat schadebeginsel mag de staat alleen gedrag verbieden dat concrete belangen van anderen aantast, 'conduct which violates any specific duty to the public, [or] occasions perceptible hurt to any assignable individual except himself.'⁹

Ook Berlin verdedigt een smalle publieke moraal,

'to prevent [human beings] from hurting each other ... giving each human group sufficient room to realise its own idiosyncratic, unique particular ends without too much interference with the ends of others.'¹⁰

Berlin bepleit echter, anders dan Kant, welbewust geen maximalisering van vrijheid, omdat dat onverenigbaar zou zijn met waardenpluralisme: ieder mens heeft recht op een bepaald minimum aan vrijheid; maar daarbuiten moet de waarde van vrijheid steeds worden afgewogen tegen andere, eveneens objectieve waarden. Raz deelt Berlins waardenpluralisme. Volgens Raz is vrijheid echter alleen van waarde voor zover die aan autonomie bijdraagt. Daarom herinterpreteert hij Mills schadebeginsel door onder 'schade' een aantasting van autonomie te verstaan. De vrijheid van burgers mag dan – maar alleen dan – worden beperkt als dat nodig is om te voorkomen dat zij de voorwaarden voor iemands autonomie ondermijnen.¹¹

Dworkin en Rawls formuleren de smalle publieke moraal in termen van het ideaal van neutraliteit. Volgens dat ideaal mag de staat niet beogen specifieke, controversiële opvattingen over wat een goed leven is te bevoorstellen.¹² In plaats daarvan dient de staat zich volgens Rawls primair te laten leiden door het belang dat burgers hebben bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van wat hij hun twee morele vermogens noemt: het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te vormen, te herzien en te realiseren, en het vermogen om een opvatting over rechtvaardigheid te begrijpen, te beoordelen en na te volgen. Voor zover nodig om dit belang te beschermen, moet de staat een aantal basisvrijheden garanderen, zoals vrijheid van geweten, denken en meningsuiting, vrijheid van vereniging, politieke vrijheden (waaronder actief en passief kiesrecht in een vorm van representatieve democratie), het recht op bescherming van de integriteit en vrijheid van de persoon (waaronder het recht op leven, op bewegingsvrijheid, op vrije beroepskeuze en op persoonlijk bezit), en rechten die worden beschermd

8 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (Leipzig: Leopold Voss, 1853), 278.

9 Mill, 'On Liberty,' 150.

10 Isaiah Berlin, 'The Decline of Utopian Ideas in the West,' in idem, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy (London: Pimlico, 2003), 47.

11 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 419.

12 Ronald Dworkin, 'Replies to Critics,' in *Dworkin and His Critics*, ed. Justine Burley (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 358; Rawls, *Political Liberalism*, 193-94.

Alex Bood

door de *rule of law* (waaronder het recht op onpartijdige toepassing van wetgeving en het recht op een eerlijk proces). Een basisvrijheid mag alleen worden beperkt ten behoeve van de bescherming van een of meer van de overige basisvrijheden, en bijvoorbeeld niet ten behoeve van andere vrijheden of op perfectionistische gronden. Rawls noemt dit de *priority of liberty*.¹³

3 Maatschappelijk en politiek realisme

Zoals gezegd worden in dit artikel vijf argumenten voor een smalle publieke moraal onderscheiden. Het eerste van die vijf is een pragmatisch argument, dat historisch gezien aan de basis ligt van het liberalisme. Dat argument luidt dat vrijheid en tolerantie sociale stabiliteit bevorderen omdat daarmee uiteindelijk ieders belangen het beste worden gediend. Aan dit argument ligt de gedachte ten grondslag dat er in de harde realiteit nooit consensus zal ontstaan over wat een goed leven is. En omdat mensen er grote waarde aan hechten om in ieder geval naar de belangrijkste van hun eigen overtuigingen te kunnen leven, zal het afdwingen van een specifieke opvatting over wat een goed leven is, altijd tot maatschappelijke onvrede en geweld leiden. Niemand zal ooit permanent zijn opvattingen aan anderen kunnen opleggen, ook niet door middel van de macht van de staat. Daarom is vrijheid voor iedereen de beste optie.¹⁴

Locke zag de veronderstellingen van dit argument bewaarheid worden tijdens de godsdienstoorlogen in de zestiende en de zeventiende eeuw, die volgens hem bewezen dat zonder religieuze tolerantie vreedzaam samenleven een illusie is:

“Those that are of another opinion, would do well to consider with themselves how pernicious a seed of discord and war, how powerful a provocation to endless hatreds, rapines, and slaughters, they thereby furnish unto mankind. No peace and security, no, not so much as common friendship, can ever be established or preserved amongst men, so long as this opinion prevails, that dominion is founded in grace, and that religion is to be propagated by force of arms.”¹⁵

Na Locke heeft het argument een bredere reikwijdte gekregen. Allereerst in de opvatting van Berlin, die meent dat onverenigbaarheid en incommensurabiliteit van waarden onvermijdelijk tot maatschappelijke conflicten leiden, die alleen een liberale rechtsorde adequaat weet te kanaliseren. Omdat waardenpluralisme allerm minst beperkt is tot religieuze kwesties, vraagt het volgens Berlin in het algemeen

13 Rawls, *Political Liberalism*, 295.

14 Dit argument staat diametraal tegenover de – door veel perfectionisten aangehangen – *social disintegration thesis*, die luidt dat voor het voortbestaan van een samenleving morele uniformiteit noodzakelijk is. Zie met name Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (London: Oxford University Press, 1965), 10. Deze gedachte was vóór de opkomst van het liberalisme gemeengoed en is dat nog steeds in een land als Iran.

15 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 31.

om vrijheid.¹⁶ Ook Raz wijst op de dynamiek van onverdraagzaamheid die pluriformiteit met zich mee kan brengen. Confrontatie met de morele idealen van anderen die niet stroken met het eigen ideaal, of confrontatie met wat als een *gebrek* aan morele idealen of als een *immoreel* ideaal wordt gezien, roept bij veel mensen immers gevoelens van afkeer op. Om te voorkomen dat die in daden worden omgezet, moet de staat vrijheid garanderen.¹⁷

Vóór Locke had Hobbes al gewezen op het feit dat samenlevingen als gevolg van schaarste aan middelen en beperkte sympathieën onontkoombaar door belangenconflicten worden gekenmerkt.¹⁸ Maar terwijl Hobbes daarin een argument ziet voor de instelling van een absolute soeverein, acht Locke dat middel erger dan de kwaal. Ook daarop sluit Berlins opvatting aan. Volgens Berlin is de staat onderdeel van het probleem, niet alleen omdat die vrijwel altijd gebruikt wordt om opvattingen over wat een goed leven is af te dwingen, maar ook omdat overheden altijd geneigd zijn om hun bevoegdheden op te rekken of te misbruiken. Macht dreigt, met andere woorden, altijd te corrumperen. Hiermee toont Berlin zich ook een erfgenaam van Constant, waar die ageerde tegen Rousseaus stelling dat volkssoevereiniteit niet ten koste van vrijheid kan gaan, omdat het een vorm van zelfwetgeving is. Constant wees erop dat soevereiniteit altijd gedelegeerd moet worden en dat dat de deur voor despotisme opent.¹⁹ Met Constant meent Berlin dat het gevaar van een despotische machtsuitoefening onvoldoende door middel van scheiding van machten kan worden beteugeld. Macht vraagt ook om onschendbare vrijheidsrechten, hoe goed de bedoelingen van de staat ook mogen lijken:

‘The doctrine that accumulations of power can never be too great, provided that they are rationally controlled and used, ignores the central reason for pursuing liberty in the first place – that all paternalist governments, however benevolent, cautious, disinterested, and rational, have tended, in the end, to treat the majority of men as minors.’²⁰

Berlins standpunt is niet in de laatste plaats ingegeven door de gebeurtenissen in communistisch Rusland en fascistisch Duitsland in de twintigste eeuw. In het verlengde van die opvatting vormen die gebeurtenissen voor Shklar aanleiding een *liberalism of fear* te bepleiten. Het belangrijkste argument voor vrijheid ligt volgens haar niet in het realiseren van een moreel ideaal, maar in het voorkómen van een *summum malum*:

16 Zie bijv. Berlin, ‘The Decline of Utopian Ideas in the West,’ 47. Vgl. Isaiah Berlin, ‘Two Concepts of Liberty,’ in idem, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118-72; Strawson, ‘Social morality and individual ideal,’ 118.

17 Raz, *The Morality of Freedom*, 404-7.

18 Vgl. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 108vv.; Geertruida M. van Asperen, *Het Bedachte Leven* (Amsterdam: Boom, 1993), 91-95.

19 Benjamin Constant, ‘Principles of Politics Applicable to All Representative Governments,’ in idem, *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 178.

20 Isaiah Berlin, ‘Introduction,’ in idem, *Four Essays on Liberty*.

Alex Bood

‘That evil is cruelty and the fear it inspires, and the very fear of fear itself. ... The liberalism of fear is a response to [torture and the horror of modern warfare], and it therefore concentrates on damage control. Given the inevitability of [the]inequality of military, police, and persuasive power which is called government, there is evidently always much to be afraid of.’²¹

4 Respect voor autonomie

Vóór het politiek liberalisme vormde het argument van respect voor autonomie het belangrijkste principiële argument in de liberale canon. Volgens dit argument is autonomie een noodzakelijke voorwaarde voor een goed leven en dient het daarom door de staat te worden gerespecteerd en beschermd door vrijheden te garanderen.

De essentie van dit argument is dat iemand zelf overtuigd moet zijn van de waarde van zijn levenswijze, wil die voor hem ook daadwerkelijk – objectief gezien – waarde kunnen hebben. ‘No component contributes to the value of a life without endorsement,’ aldus Dworkin.²² Mensen kunnen namelijk alleen zelf, door middel van hun eigen overtuigingen, *betekenis* aan hun leven geven.²³ En omdat een waardevol leven op persoonlijke overtuigingen berust, moeten mensen hun leven ook volgens die overtuigingen kunnen inrichten. Raz omschrijft dat aldus:

‘It is generally the case that the value of various situations for a particular person depends on his actual goals ... his projects, plans, relationships, ambitions, commitments, and the like. Since they are his goals he guides his actions towards them, they colour his perception of his environment and of the world at large, and they play a large part in his emotional responses and in his imaginative musings. ... [Thus], improving the well-being of a person can normally only be done through his goals. If they are bad for him the way to help him is to get him to change them, and not to frustrate their realization (except on the rare occasions when this is an adequate way of getting him to change them).’²⁴

- 21 Judith N. Shklar, ‘The Liberalism of Fear,’ in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 29 en 27.
- 22 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 217. Vgl. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 216.
- 23 Dworkin, *Sovereign Virtue*, 270. Deze gedachte is overigens ook niet helemaal vreemd aan perfectionisten die een vorm van aristoteliaanse deugdenethiek propageren; zie bijv. Thomas Hurka, *Perfectionism* (New York: Oxford University Press, 1993), 52-56.
- 24 Raz, *The Morality of Freedom*, 290 en 291. Vgl. Joseph Raz, ‘Liberalism, Scepticism, and Democracy,’ in idem, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 120; Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 31: ‘What makes an individual the particular person he is is his life plan, his projects. In pursuing autonomy, one shapes one’s life, one constructs its meaning. The autonomous person gives meaning to his life’; Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 163.

De basis van dit argument is te vinden bij Locke. Vanaf de middeleeuwen werden opvattingen over wat een goed leven is lange tijd gedomineerd door het christendom. Centraal daarin staat de gedachte dat de mens zich alleen van zijn zonden kan verlossen en het eeuwige leven kan bereiken door oprecht te geloven. Daaraan ontleent Locke een argument voor vrijheid. 'All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing,' aldus Locke. Oprechte religieuze toewijding laat zich echter niet afdwingen,

'for laws are of no force at all without penalties, and penalties in this case are absolutely impertinent; because they are not proper to convince the mind. ... It is only light and evidence that can work a change in men's opinions.'

Daarom moeten mensen de vrijheid hebben om hun eigen godsdienstige opvattingen te vormen en daarnaar te handelen:

'Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform, if we are not fully satisfied in our own mind that the one is true, and the other well-pleasing unto God, such profession and such practice, far from being any furtherance, are indeed great obstacles to our salvation.'²⁵

Tegen deze redenering van Locke kan worden aangevoerd dat opvattingen wel degelijk door middel van dwang en manipulatie kunnen worden beïnvloed.²⁶ Zo kan de staat onwelgevallige meningen verbieden en wenselijk geachte standpunten met behulp van subtiele propaganda in een gunstig daglicht stellen. Vooral relatief gesloten samenlevingen laten zien dat op die manier een cultureel klimaat kan worden geschapen waarin ten minste een deel van de bevolking de door de staat gepropageerde opvattingen internaliseert. Zulke kritiek gaat volgens de liberale canon echter langs de kern van Lockes argument heen. Dat argument veronderstelt namelijk dat een overtuiging alleen waarde aan een levenswijze kan geven als zij op de juiste wijze tot stand is gekomen.

Een overtuiging dient in de eerste plaats een zekere mate van authenticiteit te hebben. Net als opvattingen die het gevolg zijn van hersenspoeling, hebben standpunten die uit conformisme of angst voor straf worden ingenomen op zichzelf geen waarde.

'Endorsement must be genuine,' aldus Dworkin, 'and it is not genuine when someone is hypnotized or brainwashed or frightened into conversion. Endor-

25 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 19-21.

26 Vgl. Jeremy Waldron, 'Locke: Toleration and the Rationality of Persecution,' in idem, *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 109-10.

Alex Bood

sement is genuine only when it is itself the agent's performance, not the result of another person's thoughts being piped into his brain.'²⁷

Authenticiteit alléén is echter niet voldoende. Aan overtuigingen dient ook een bepaalde mate van reflectie ten grondslag te liggen. Overtuigingen hebben namelijk een redenaafhankelijk karakter: ze zijn van waarde in de mate waarin er goede redenen voor kunnen worden gegeven. Mensen die hun opvattingen serieus nemen, kunnen dat onderschrijven. Ze zullen immers geen betekenis aan hun leven willen geven die welbeschouwd onzinnig blijkt te zijn. Ze hechten er bijvoorbeeld aan dat de redenen waarop de doelen zijn gebaseerd die ze in het leven proberen te realiseren, goede redenen zijn.²⁸ Het enkele feit dat ze zich een bepaald doel stellen, is niet zo'n reden.²⁹

Willen iemands overtuigingen waarde hebben, dan moet hij volgens de liberale canon zelf goede redenen voor die overtuigingen kunnen geven. Dat is het liberale ideaal van autonomie. Volgens dat ideaal is *zelf* ontdekken wat een goed leven is – *waarom* dat een goed leven is – een onmisbaar ingrediënt van zo'n leven.

Het ideaal van autonomie verbindt vrijwel alle specifieke morele idealen uit de liberale canon.³⁰ Om te beginnen meent Locke dat ieder mens de plicht heeft om door studie en contemplatie de rol te achterhalen die God hem in het aardse leven heeft toebedacht.³¹ En hij acht het van essentieel belang dat mensen de ratio van hun eigen opvattingen begrijpen:

'So much as we ourselves consider and comprehend of truth and reason, so much we possess of real and true knowledge. The floating of other men's opinions in our brains, makes us not one jot the more knowing, though they happen to be true. What in them was science, is in us but opiniatrety, whilst we give up our assent only to reverend names, and do not, as they did, employ our own reason to *understand* those *truths*, which gave them reputation.'³²

27 Dworkin, *Sovereign Virtue*, 269; vgl. 218. Vgl. Susan Mendus, 'Locke: Toleration, Morality and Rationality,' in *John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus*, ed. John Horton & Susan Mendus (London: Routledge, 1991), 154.

28 'People do not wish to have a life based on falsehood' (Raz, *The Morality of Freedom*, 144). Vgl. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 164 en Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 17.

29 Raz, *The Morality of Freedom*, 300-5. Vgl. Govert den Hartogh, 'Introduction,' in *The Good Life As a Public Good*, ed. Govert den Hartogh (Dordrecht: Kluwer, 2000), 18.

30 Vgl. David Heyd, 'Introduction,' in *Toleration: an Elusive Virtue*, ed. David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1996), 11-15.

31 Zie bijv. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 37. Vgl. John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 120vv. en 245vv.

32 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Penguin Books, 1998), 105 (cur-siveringen in het origineel).

Na Locke komt het ideaal van autonomie in zijn meest radicale vorm voor bij Kant, waar die het categorische gebod van de rede propageert. '[Die Vernunft] muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen,' aldus Kant.³³ Zijn extreem rationalistische interpretatie van het ideaal is dan ook bij uitstek het ideaal van de verlichting – door Kant niet voor niets voorzien van het motto *sapere aude*.³⁴

Ook voor Mill is het uitoefenen en ontwikkelen van verstandelijke vermogens een onmisbaar onderdeel van een goed leven, omdat het deze vermogens zijn die de mens tot mens maken:

‘Though the customs be both good as customs, and suitable to him, yet to conform to custom, merely *as* custom, does not educate or develop in him any of the qualities which are the distinctive endowment of a human being.’³⁵

Mills formulering van wat dat meer concreet betekent, vormt bijna een echo van de opvatting van Locke:

‘The true opinion [abiding] in the mind ... as a prejudice, a belief independent of, and proof against, argument ... is not the way in which truth ought to be held by a rational being. This is not knowing the truth. Truth, thus held, is but one superstition the more, accidentally clinging to the words which enunciate a truth. ... If the cultivation of the understanding consists in one thing more than in another, it is surely in learning the grounds of one’s own opinions.’³⁶

Mill is niettemin duidelijk ook beïnvloed door de verheerlijking in de Romantiek van individualiteit en originaliteit. In dat voetspoor – en ook als gevolg van de latere relativering van waar de rede toe in staat is, waarvan de implicaties voor recht en moraal vooral door Berlin zijn verwoord – hanteren hedendaagse liberalen als Dworkin en Raz een meer genuanceerd autonomiebegrip. Dworkin benadrukt dat wat hij *ethical integrity* noemt reflectie vergt, omdat een overtuiging iets anders is dan een min of meer toevallige wens: ‘Living *out* of conviction – treating my beliefs *as* convictions – requires reflection, coherence, and openness to the examples of others.’³⁷ Anders dan bij met name Kant is dat echter reflectie op het eigen leven, op de eigen identiteit en persoonlijke doelen en waarden, niet op een daarbuiten staande waarheid.

33 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Leipzig: Modes und Baumann, 1838), 75.

34 Immanuel Kant, ‘An Answer to the Question: “What is Enlightenment?”,’ in idem, *Political Writings*, ed. Hans S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 54.

35 Mill, ‘On Liberty,’ 126 (cursivering in het origineel).

36 Mill, ‘On Liberty,’ 103.

37 Ronald Dworkin, ‘Foundations of Liberal Equality,’ in *The Tanner Lectures on Human Value XI*, ed. Grethe B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), 81 (cursiveringen in het origineel). Vgl. Dworkin, *Sovereign Virtue*, 271.

Alex Bood

Raz maakt duidelijk wat dat kan betekenen. Ook hij ziet een autonoom leven als een leven waarvoor de persoon in kwestie goede redenen moet kunnen geven, maar hij keert zich expliciet tegen ‘over-intellectualized conceptions of personal autonomy.’³⁸ Autonomie wordt volgens hem gekenmerkt door het zich welbewust verbinden aan een selectie van de keuzemogelijkheden die zich in een leven voordoen:

‘Autonomous persons ... are not merely rational agents who can choose between options after evaluating relevant information, but agents who can in addition adopt personal projects, develop relationships, and accept commitments to causes, through which their personal integrity and sense of dignity and self-respect are made concrete.’³⁹

Een autonoom leven resulteert uit een geschiedenis van dit soort keuzes: ‘The autonomous life is discerned not by what there is in it but by how it came to be.’⁴⁰ Een belangrijk kenmerk van zo’n leven is dat mensen zich met hun keuzes kunnen identificeren en er door de tijd heen loyaal aan blijven.⁴¹

Dat autonomie een onmisbaar ingrediënt van een goed leven is, omdat mensen alleen zelf betekenis aan hun leven kunnen geven, brengt volgens de liberale canon met zich dat de staat autonomie dient te respecteren. Dat betekent dat mensen in staat moeten worden gesteld om authentieke en doordachte overtuigingen te vormen en te realiseren. Natuurlijk met de kanttekening dat ieders overtuigingen respect verdienen en dat het naar eigen overtuiging leven van de één daarom niet ten koste mag gaan van dat van de ander.

5 Feilbaarheid van opvattingen

Waarschijnlijk het meest populaire argument voor vrijheid luidt dat uitspraken over wat een goed leven is altijd subjectief zijn. Volgens dat argument is de ene opvatting daarover niet beter dan een andere en is het afdwingen van één zo’n

38 Raz, *The Morality of Freedom*, 371.

39 Ibid., 154.

40 Ibid., 371. Vgl. Raz, ‘Liberalism, Scepticism, and Democracy,’ 119. Dworkin wijst erop dat mensen in dat kader niet alle keuzemogelijkheden tegelijkertijd onder de loep kunnen nemen – een standpunt dat de communitarist Sandel ten onrechte aan het liberalisme toeschrijft. ‘[Liberalism] does not assume that people choose their beliefs about ethics any more than their beliefs about geography. It does suppose that they *reflect* on their ethical beliefs and that they choose how to behave on the basis of those reflections’ (Dworkin, ‘Foundations of Liberal Equality,’ 108; cursivering in het origineel).

41 Raz, *The Morality of Freedom*, 283. Dworkin en Raz’ concepten van autonomie zijn verwant aan de *authenticity models of autonomy* die in de medische ethiek gemeengoed zijn geworden. Vgl. Maartje Schermer, ‘The Different Faces of Autonomy’ (diss. Amsterdam UvA, 2001), 21-24; Gerald F. Gaus, ‘The Diversity of Comprehensive Liberalism,’ in *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (London: Sage, 2004), 103-4. Zie ook nog Rawls, *Political Liberalism*, 314, over ‘ideals and virtues which meet the tests of our reason and which answer to our deepest desires and affections.’

opvatting arbitrair. Daarom zou iedereen zo veel mogelijk zijn eigen opvattingen moeten kunnen volgen. Anders dan wel wordt gedacht, is dit moreel scepticisme niet terug te vinden in de liberale canon. Dat is niet verbazingwekkend: het is inconsistent. Als het ene morele standpunt niet beter is dan het andere, is ook een pleidooi voor vrijheid arbitrair. Volgens de liberale canon kunnen er wel degelijk objectieve uitspraken worden gedaan over wat er voor een goed leven nodig is. Zo menen liberalen die vinden dat autonomie een onmisbaar ingrediënt van zo'n leven is, dat dat een objectieve waarde heeft. Ze wijzen de opvatting af dat autonomie alleen waardevol is voor iemand voor zover hij zelf voor een autonoom leven kiest.⁴² Ze bepleiten dan ook geen vrijheid opdat mensen ongeacht hun motieven kunnen doen wat ze willen.⁴³

Niettemin menen liberalen dat er geen blauwdruk voor een goed leven bestaat en dat ook daarom vrijheid geboden is. Een eerste argument daarvoor is dat vaak niet zeker is wat wel en niet aan een goed leven bijdraagt: opvattingen daarover zijn vrijwel altijd feilbaar.

Ook dit argument heeft zich ontwikkeld uit een van Lockes argumenten voor vrijheid van godsdienst. Volgens Locke is er in religieuze kwesties slechts één waarheid, maar kan niemand met zekerheid zeggen hoe die luidt, ook de staat niet: 'Neither the right, nor the art of ruling, does necessarily carry along with it the certain knowledge of other things; and least of all of the true religion.'⁴⁴ Daarom mag de staat geen religieuze opvattingen aan anderen opdringen.

Op zichzelf vormt zo'n redenering geen doorslaggevend argument voor vrijheid. De staat kan zich namelijk vergissen, maar mensen kunnen dat zelf ook.⁴⁵ Dan is het de vraag wie er het meest naast zit. Perfectionisten veronderstellen meestal dat het collectief wijzer is dan een individu. Ze volgen daarmee Burke, die meent dat '[the] private stock of reason ... in each man is small, and ... the individuals would be better to avail themselves of the general bank and capital of nations, and of ages.'⁴⁶ De meeste liberalen betwijfelen dat:

'Ages are no more infallible than individuals,' aldus Mill. 'Every age having held many opinions which subsequent ages have deemed not only false but absurd; and it is as certain that many opinions now general will be rejected by future ages, as it is that many, once general, are rejected by the present.'⁴⁷

42 Zie bijv. Raz, *The Morality of Freedom*, 390-91.

43 Vgl. Charles Taylor, 'What's Wrong With Negative Liberty,' in idem, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 216vv.

44 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 37.

45 Vgl. Simon Caney, 'Consequentialist Defences of Liberal Neutrality,' *The Philosophical Quarterly* 41 (1991): 463-65; Den Hartogh, 'Introduction,' 15.

46 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 87.

47 Mill, 'On Liberty,' 86.

Alex Bood

Dit verschil van mening laat zich in zulke algemene termen moeilijk beslechten. Het feilbaarheidsargument is na Locke echter verder ontwikkeld door Mill. Hij stelt dat de kans om tot juiste opvattingen te komen over wat een goed leven is, het grootst is in een vrije samenleving, omdat de feilbaarheid van opvattingen zich het best laat reduceren als aanspraken op waarheid worden betwijfeld, aan kritiek blootgesteld, in de praktijk beproefd en zo nodig herzien.

Om dichter bij de waarheid te komen, heeft een samenleving volgens Mill allereerst maatschappelijke debatten nodig, waarin verschillende opvattingen met elkaar worden geconfronteerd.⁴⁸ Dat vraagt om vrijheid van denken en vrijheid van meningsuiting. De feilbaarheid van opvattingen over wat een goed leven is, vormt daarnaast een argument voor handelingsvrijheid. De waarde van een levenswijze kan vaak namelijk pas duidelijk worden nadat die is uitgetoetst:

‘As it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so it is that there should be different experiments in living ... and that the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them.’⁴⁹

Alleen in een open samenleving, waarin reflectie wordt bevorderd door levendige maatschappelijk debatten, en waarin ervaringen met een breed palet aan levenswijzen worden uitgewisseld, kunnen mensen ervan uitgaan dat hun overtuigingen op goede gronden berusten:

‘Complete liberty of contradicting and disproving our opinion is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurances of being right.’⁵⁰

6 Pluriformiteit

Een tweede argument uit de liberale canon voor de stelling dat er geen blauwdruk bestaat voor een goed leven, is dat wat voor de één een goed leven is, dat niet noodzakelijk ook voor de ander is. Het is dus niet alleen omdat opvattingen over het goede leven in het algemeen feilbaar zijn, maar ook omdat mensen van elkaar verschillen, dat niet op voorhand duidelijk is wanneer iemands leven goed kan worden genoemd. Ook dat vormt volgens liberalen een argument voor vrijheid,

48 Ibid., 116 en 120. Vgl. Immanuel Kant, ‘On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, But It Is of No Use in Practice,’ in idem, *Political Writings*, ed. Hans S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 84-85.

49 Mill, ‘On Liberty,’ 124.

50 Ibid., 87. Of, in de woorden van Justice Holmes, in US Supreme Court, *Abrams v. United States*, 250 US 630 (1919): ‘The best test of truth is the power of [a] thought to get itself accepted in the competition of the market.’ Vgl. Gerald F. Gaus, ‘State Neutrality and Controversial Values in On Liberty,’ in *Mill’s On Liberty*, ed. Chin Liew Ten (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 96-98.

want mensen zijn vaak zelf het beste in staat om te ontdekken wat voor hen een goed leven is.⁵¹

Dat er meerdere manieren zijn om een goed leven te leiden, vormt de kern van het waardenpluralisme van Berlin en Raz. Toch menen ook liberalen die er niet van uitgaan dat veel waarden onverenigbaar en incommensurabel zijn, dat de ingrediënten van een goed leven niet noodzakelijk voor iedereen hetzelfde zijn. Het meest duidelijk komt dat tot uiting bij Mill.⁵² Daarnaast vindt Locke dat ieder mens een specifieke, hem door God toebedachte, rol heeft te vervullen.⁵³ En volgens Dworkin ziet iedereen – terecht – andere uitdagingen in zijn leven.⁵⁴

Liberalen vinden dat een staat die voor ieder individu meent te kunnen bepalen hoe het zijn leven moet inrichten, de complexiteit van de morele werkelijkheid miskent. Vooral Berlin benadrukt niet alleen dat verschillende mensen waarden op verschillende wijze ordenen, maar ook dat conflicten tussen waarden voor ieder mens afzonderlijk een permanente bron van ambivalentie vormen:

‘Values may easily clash within the breast of a single individual; and it does not follow that, if they do, some must be true and other false. ... Collisions of values are of the essence of what they are and what we are. ... We are doomed to choose, and every choice may entail an irreparable loss.’⁵⁵

De staat moet zich niet snel verwaardigen zo’n keuze beter te kunnen maken.⁵⁶

Op vergelijkbare gronden meent Mill dat iedereen zijn eigen *experiments in living* moet kunnen uitvoeren. De staat kan zich, als bureaucratische organisatie, alleen op algemene veronderstellingen baseren en daardoor onmogelijk rekening houden met alle verschillen die er tussen mensen bestaan.⁵⁷ Naarmate meer mensen gebruik maken van de vrijheid om het goede leven zelf te ontdekken en te realiseren, zal er volgens Mill bovendien een steeds pluriformere samenleving ontstaan, die weer geheel nieuwe perspectieven op een goed leven kan openen.⁵⁸

51 Anders dan het pragmatische argument van maatschappelijk en politiek realisme, heeft dit argument een principiële basis: het is op zichzelf, ook onafhankelijk van gunstige consequenties zoals maatschappelijke vrede, goed om rekening te houden met de verschillen tussen mensen.

52 Zie bijv. Mill, ‘On Liberty,’ 136.

53 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 37.

54 Dworkin, *Sovereign Virtue*, 258 en 260. Vgl. Dworkin, ‘Replies to Critics,’ 357.

55 Isaiah Berlin, ‘The Pursuit of the Ideal,’ in idem, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy (London: Pimlico, 2003), 12-13.

56 Zie ook Raz, ‘Liberalism, Scepticism, and Democracy,’ 104: ‘Public authorities are particularly ill-adapted to judge matters in which having the right moral feelings, the proper moral sensibilities, is of particular importance. ... Such matters are better kept, as far as possible, within the private sphere and out of the public domain.’

57 Mill, ‘On Liberty,’ 144.

58 Vgl. Isaiah Berlin, ‘John Stuart Mill and the Ends of Life,’ in idem, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 178-82.

Alex Bood

Op zichzelf impliceert het waarderen van pluriformiteit omdat het leven van mensen erdoor kan worden verrijkt, zoals Mill onder meer doet, dat alleen potentieel waardevolle levenswijzen hoeven te worden getolereerd. Een *experiment of living* zou geen echter experiment zijn als de uitkomst van tevoren vast zou staan. Dat kan een argument vormen om ook ruimte te laten voor ogenschijnlijk weinig waardevolle levenswijzen (verondersteld dat ze geen schade toebrengen aan anderen).⁵⁹ Maar zelfs als iemand evident zijn eigen belang schaadt, heeft de staat volgens Mill een goede – zij het niet noodzakelijk doorslaggevende – reden om zich in te houden. Mensen kunnen hun vermogen om te onderzoeken wat voor hen een goed leven is namelijk alleen ontwikkelen als ze het gebruiken:

‘The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity, and even moral preference, are exercised only in making a choice. ... The mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used.’⁶⁰

Dat impliceert dat mensen de mogelijkheid moeten hebben om keuzes te maken die verkeerd kunnen uitpakken.

7 Respect voor redelijkheid

Rawls' *Political Liberalism* vormt binnen het liberalisme waarschijnlijk het invloedrijkste werk in de afgelopen decennia. Volgens vele liberalen bevat het een onderbouwing van een smalle publieke moraal die superieur is aan met name het argument van respect voor autonomie, omdat dat argument een controversiële opvatting behelst over wat een goed leven is.⁶¹ De kern van die onderbouwing kan respect voor redelijkheid worden genoemd – een vijfde argument voor vrijheid.

Anders dan het argument van respect voor autonomie is het politiek liberalisme volgens Rawls gebaseerd op fundamentele ideeën die impliciet deel uitmaken van de politieke cultuur van moderne, westerse samenlevingen en die als zodanig onomstreden zijn.⁶² Het meest fundamentele idee dat hij in die cultuur meent te kunnen aantreffen, is het idee van de samenleving als een eerlijk samenwerkingsverband tussen vrije en gelijke personen. Volgens dat idee kunnen mensen elkaar bij het formuleren van een publieke moraal redelijkerwijs niet anders dan als vrij en gelijk beschouwen. Dat betekent dat in dat kader uitgangspunt moet zijn dat

59 Vgl. Den Hartogh, 'Introduction,' 19: 'We have to allow *tares among the weeds* because we can only claim to be able to identify them as such when they have grown up' (cursivering in het origineel).

60 Mill, 'On Liberty,' 126. Vgl. Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, 211-12.

61 Zie bijv. Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Politiek liberalisme is overigens niet alleen bedoeld als alternatief voor het argument van respect voor autonomie, maar ook voor dat van maatschappelijk en politiek realisme; vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 147-48.

62 Rawls, *Political Liberalism*, 11-15.

iedereen respect verdient voor zijn vermogen om een eigen opvatting te vormen over wat een goed leven is, zolang dit op redelijke wijze wordt uitgeoefend.⁶³

Redelijke mensen begrijpen, aldus Rawls, dat er om allerlei redenen verschillend wordt gedacht over wat een goed leven is en dat als gevolg daarvan ook de meningen over de voorwaarden voor samenwerking (de publieke moraal) uiteenlopen. Ze beseffen dat niemand over geprivilegieerde kennis beschikt van wat voor anderen een goed leven is en dat dat feit morele grenzen stelt aan het beperken van andermans vrijheid. Daarom zijn ze gemotiveerd om hun ideeën over een publieke moraal tegenover anderen alleen te rechtvaardigen op grond van argumenten die die anderen niet kunnen weigeren als ook zij zich redelijk opstellen, dat wil zeggen als ook zij gemotiveerd zijn om alleen argumenten te bespreken en te accepteren die anderen op hun beurt redelijkerwijs niet kunnen weigeren. De publieke moraal is, met andere woorden, eerlijk (rechtvaardig) als redelijkerwijs mag worden verwacht dat iedereen er redelijkerwijs mee kan instemmen.⁶⁴

Met dit *criterion of reciprocity* grijpt Rawls terug op wat hij ziet als de essentie van de contractfilosofie van Locke en Kant, waarin de legitimiteit van de staat wordt gefundeerd op een hypothetisch verdrag tussen staat en burgers. Die essentie is dat de vrijheid van het individu aan de staat voorafgaat en dat de staat zijn aanspraak op bevoegdheden om die vrijheid te beperken daarom tegenover iedereen moet kunnen verantwoorden.⁶⁵ Ook Kants categorische imperatief laat zich volgens Rawls in die termen begrijpen:

‘To treat persons as ends in matters of justice – to treat humanity in them as an end – and never as means only is to conduct ourselves in ways that are publicly justifiable to their and our common human reason, and of offering such justifications as the occasion demands.’

63 Ibid., 15-20, 30 en 32.

64 Ibid., 49vv., 137 en 446. Vgl. Thomas M. Scanlon, ‘Contractualism and Utilitarianism,’ in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen & Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 110vv.; Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), 164. Bij Rawls vormt pluriformiteit van opvattingen over wat een goed leven is het uitgangspunt van een principieel argument voor vrijheid, dat dus een ander karakter heeft dan het pragmatische argument van maatschappelijk en politiek realisme. Wat de verhouding tussen het pluriformiteitsargument en het argument van respect voor redelijkheid betreft: beide argumenten gaan uit van pluriformiteit. Ook wordt in beide argumenten verondersteld dat mensen in staat zijn een adequate opvatting over wat een goed leven is te vormen. Maar bij bijv. Mill is dat een empirische veronderstelling, terwijl het bij Rawls om een normatief axioma gaat. Bovendien leidt Rawls er, anders dan Mill, niet rechtstreeks een *prima facie* recht op vrijheid uit af, maar vormt het bij hem ‘slechts’ een opmaat tot het *criterion of reciprocity*.

65 Zie bijv. Locke, ‘The Second Treatise of Civil Government,’ 122. Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 445.

Alex Bood

Rawls ziet dat als de centrale stelling van het liberalisme.⁶⁶

Het *criterion of reciprocity* brengt met zich dat althans de kern van de rechtsorde vanuit een publiek perspectief moet kunnen worden gerechtvaardigd en voor zijn rechtvaardiging niet afhankelijk mag zijn van argumenten die aan een specifieke, controversiële levensbeschouwing, bijvoorbeeld een bepaalde godsdienst, zijn gebonden.⁶⁷ Iedereen die ideeën formuleert over een publieke moraal moet duidelijk kunnen maken waarom anderen die kunnen delen. Rawls noemt dat het ideaal van *public reason* en argumenten die redelijkerwijs voor iedereen aanvaardbaar zijn *public reasons*.⁶⁸

Wat het ideaal van *public reason* concreet behelst, kan volgens Rawls worden achterhaald met behulp van de *original position*, de hypothetische onderhandelings-situatie uit zijn eerdere *A Theory of Justice*,⁶⁹ waarin fictieve vertegenwoordigers van burgers bepalen volgens welke rechtvaardigheidsbeginselen de samenleving moet worden geordend. Als de omstandigheden waaronder die onderhandelingen plaatsvinden een afspiegeling vormen van het idee van de samenleving als een eerlijk samenwerkingsverband tussen vrije en gelijke personen, zijn die beginselen volgens Rawls legitiem.⁷⁰

Om die afspiegeling te bewerkstelligen, plaatst Rawls de vertegenwoordigers van de burgers achter een *veil of ignorance*: ze worden verondersteld geen kennis te hebben van de specifieke kenmerken van de burgers, waaronder hun geslacht, ras, talenten, sociaaleconomische positie en levensbeschouwing. Daardoor kunnen ze bij het behartigen van de belangen van de burgers niet anders dan een publiek perspectief innemen. Ze kunnen zich bijvoorbeeld niet laten leiden door specifieke opvattingen van burgers over wat een goed leven is. Toch hebben ze volgens Rawls voldoende houvast. Burgers die zichzelf en elkaar als vrij en gelijk beschouwen, kunnen namelijk worden geacht een belang te hebben bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van hun twee morele vermogens, het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te vormen, te herzien en te realiseren, en het vermogen om een concept van rechtvaardigheid te begrijpen, te beoordelen en na

66 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 192; John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 13-14. Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 23 en 445. In dezelfde zin: Charles Larmore, 'Political Liberalism,' *Political Theory* 18 (1990): 348-49; Nagel, *Equality and Partiality*, 159; Jeremy Waldron, 'Theoretical Foundations of Liberalism,' in idem, *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 36-37.

67 Maar zie Rawls, *Political Liberalism*, xlix-1 en 462 over de *proviso*. Dat mensen redelijkerwijs met een publieke moraal moeten kunnen instemmen, geldt volgens Rawls voor alle belangrijke politieke kwesties, waaronder het vaststellen van een constitutie, waarin grondrechten en de staatsinrichting zijn vastgelegd. Hij vindt het niet realistisch om dezelfde eis aan reguliere wetgeving te stellen. Voldoende is dat iedereen redelijkerwijs kan instemmen met de procedure voor de totstandkoming van zulke wetgeving die in de constitutie is neergelegd. Vgl. Kant, 'On the Common Saying,' 79.

68 Rawls, *Political Liberalism*, xlviii-xlix, 444-45 en 450.

69 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 118vv.

70 Rawls, *Political Liberalism*, 22-28.

te volgen. De vertegenwoordigers dienen zich daarom door dat belang te laten leiden.⁷¹ Als ze dat doen, komen ze, zo betoogt Rawls, uit bij de *priority of liberty*.

8 De betwiste grenzen van de redelijkheid

Wat zijn deze vijf argumenten voor een smalle publieke moraal nu precies waard? Welke overtuigingskracht hebben ze tegenover perfectionisten? Gelet op de pretenties en de invloed van het politiek liberalisme ligt het voor de hand het beantwoorden van die vraag te beginnen met een waardering van het argument van respect voor redelijkheid.

Dat volgens het *criterion of reciprocity* en het daarop gebaseerde ideaal van *public reason* de rechtvaardiging van een publieke moraal niet afhankelijk mag zijn van argumenten die aan een controversiële levensbeschouwing zijn gebonden, brengt volgens Rawls met zich dat de staat zich in belangrijke kwesties neutraal dient op te stellen tegenover controversiële (maar redelijke) opvattingen over wat een goed leven is. De staat mag bijvoorbeeld niet beogen bepaalde van zulke opvattingen te bevoordelen.⁷² Dat geldt dus ook voor het morele ideaal van autonomie.⁷³

Deze pretentie van neutraliteit heeft tot gevolg dat het politiek liberalisme voor perfectionisten aanvaardbaarder lijkt dan liberalisme dat is gebaseerd op het idee dat autonomie een noodzakelijke voorwaarde is voor een goed leven en om die reden door de staat moet worden beschermd en bevorderd. In de eerste plaats omdat het politiek liberalisme ook respect van de staat vereist voor redelijke levensbeschouwingen waarin de waarde van autonomie wordt gerelativeerd. De staat mag niet proberen een autonome levenswijze op te dringen of – voor zover dat mogelijk zou zijn – af te dwingen. Mensen moeten volgens Rawls bijvoorbeeld de vrijheid hebben om een traditioneel leven te leiden waarin ze zich, zonder al te veel reflectie, aan religieus gezag onderwerpen.⁷⁴ Een tweede voordeel voor perfectionisten is dat politiek liberalisme alleen vrijheden bepleit die van belang zijn voor het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens: de basisvrijheden. Daarmee biedt het meer mogelijkheden voor beperking van vrijheid dan bijvoorbeeld op grond van het schadebeginsel van Mill is toegestaan.

Deze voordelen van het politiek liberalisme ten opzichte van liberalisme dat is gebaseerd op respect voor autonomie zullen de meeste perfectionisten echter niet tevreden stellen. Ze willen onder omstandigheden namelijk ook basisvrijheden beperken op perfectionistische gronden. Daarmee betwisten ze de *priority of*

71 Ibid., 19, 74, 106, 187, 307 en 413.

72 Ibid, 193-94.

73 Ibid, xliii, 11-15 en 456. Op dit punt verschilt *Political Liberalism* van Rawls' eerdere *A Theory of Justice*. Dworkin meent, net als Raz, uitdrukkelijk dat een publieke moraal moet zijn geworteld in een opvatting over wat een goed leven is. Hij baseert zijn pleidooi voor een neutrale staat dan ook bewust op het argument van respect voor autonomie. Anders dan Rawls denkt hij dat over het morele ideaal van autonomie een grote mate van consensus denkbaar is. Zie bijv. Dworkin, *Sovereign Virtue*, 240 en 281.

74 Rawls, *Political Liberalism*, 471-72; vgl. 199-200.

Alex Bood

liberty, die alleen beperking van een basisvrijheid toestaat ter bescherming van een andere basisvrijheid.

De perfectionistische kritiek op het politiek liberalisme hoeft zich niet tegen het *criterion of reciprocity* te richten. De gedachte dat iedereen redelijkerwijs met een beperking van vrijheid moet kunnen instemmen, kunnen de meeste perfectionisten namelijk omarmen. De meeste perfectionisten veronderstellen immers dat hun argumenten redelijkerwijs voor iedereen aanvaardbaar zijn.⁷⁵ Dat geldt alleen niet voor 'fundamentalistische' perfectionisten, die hun eigen opvattingen onfeilbaar achten en een democratische rechtsstaat in de kern verwerpen. Omdat zulke fundamentalisten niet voor redelijke argumentatie openstaan, en zich daarmee buiten onze politieke cultuur plaatsen, hoeven politiek liberalen volgens Rawls aan hun opvatting geen boodschap te hebben: 'We simply say that such a doctrine is politically unreasonable. Within political liberalism nothing more need be said. ... There are limits to what public reason can accomplish.'⁷⁶

Perfectionisten die de democratische rechtsstaat wel degelijk onderschrijven, maar niettemin op perfectionistische gronden basisvrijheden willen beperken, kunnen echter veel minder makkelijk als 'onredelijk' worden weggezet. Zij kunnen namelijk bezwaar maken tegen Rawls' stelling dat uit het *criterion of reciprocity* voortvloeit dat in de *original position* steeds prioriteit moet worden gegeven aan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens. Ze hebben drie goede redenen om de neutraliteit van die stelling te wantrouwen.

Om te beginnen lijkt Rawls in grote delen van *Political Liberalism* simpelweg aan te nemen dat de genoemde prioriteit rechtstreeks voortvloeit uit het idee van de samenleving als een eerlijk samenwerkingsverband tussen vrije en gelijke personen, dat aan het *criterion of reciprocity* ten grondslag ligt.⁷⁷ Zo'n deductie kan echter niet overtuigen, omdat dat idee, voor zover daarover, al dan niet impliciet, consensus bestaat, daarvoor veel te onbepaald is. Door daaraan voorbij te gaan, veronderstelt Rawls wat hij zou moeten aantonen: dat prioriteit geven aan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens niet controversieel is.⁷⁸

Ten tweede is het geven van prioriteit aan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te

75 Zie bijv. Robert P. George, *In Defense of Natural Law* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 196-227, o.a. 202, over 'comprehensive doctrines that appeal to publicly accessible reasons.'

76 Rawls, *Political Liberalism*, 488-89; vgl. 442 en 447.

77 Zie bijv. Rawls, *Political Liberalism*, 19 en 74: 'In virtue of their two moral powers ... persons are free. Their having these powers to the requisite minimum degree to be fully cooperating members of society makes persons equal. ... Since citizens are regarded as having the two moral powers, we ascribe to them two corresponding higher-order interests in developing and exercising these powers.'

78 Rawls (*Political Liberalism*, 75) suggereert ook nog dat de prioriteit voortvloeit uit de *veil of ignorance*. Dat argument ketst echter af op de derde, hieronder genoemde reden om de neutraliteit van politiek liberalisme te wantrouwen.

vormen, te herzien en te realiseren voor zover het om de publieke moraal gaat in hoge mate vergelijkbaar met het beschermen en bevorderen van autonomie. Zoals gezegd mag de staat volgens Rawls niet beogen mensen te belemmeren een traditioneel leven te leiden. De basisvrijheden waarop ze recht hebben, stellen hen echter ook in staat om een autonoom leven te leiden. Voor perfectionisten is het dan een schrale troost dat mensen niet verplicht zijn om van al die vrijheden gebruik te maken. Niet in de laatste plaats omdat het politiek liberalisme en liberalisme dat is gebaseerd op het morele ideaal van autonomie eenzelfde, voor perfectionisten belangrijke consequentie kunnen hebben: ze kunnen de levensvatbaarheid van traditionele levensbeschouwingen bedreigen.⁷⁹ Volgens Rawls beoogt het politiek liberalisme alleen *neutrality of aim*, omdat *neutrality of effect* onhaalbaar is. Het eventueel verdwijnen van traditionele levensbeschouwingen in een liberale cultuur acht hij daarom niet onrechtvaardig.⁸⁰ Die repliek zal perfectionisten die zulke levensbeschouwingen van grote waarde achten, echter niet overtuigen.⁸¹

Uit het *criterion of reciprocity* en het daaraan ten grondslag liggende idee van de samenleving als een eerlijk samenwerkingsverband tussen vrije en gelijke personen kunnen, ten slotte, ook andere *public reasons* worden afgeleid dan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens. Zo kan bijvoorbeeld redelijkerwijs worden verdedigd dat het realiseren van een levensbeschouwing onder meer om een bepaald moreel klimaat vraagt, waarin mensen althans tot op zekere hoogte gerespecteerd worden. Rawls hecht grote waarde aan wederzijds respect,⁸² maar gaat eraan voorbij dat het een argument kan opleveren voor een beperking van basisvrijheden. Waldron wijst erop dat het niet noodzakelijk onredelijk is de vrijheid van meningsuiting te beperken om te voorkomen dat bepaalde *sensitive aims* worden gefrustreerd, doelen die alleen kunnen worden bereikt als anderen een zekere mate van terughoudendheid in acht nemen.⁸³ Een belangrijk *sensitive aim*, zo laat volgens Waldron bijvoorbeeld de Rushdie-affaire zien, is het praktiseren van een godsdienst. Dat is lastig te realiseren in een omgeving die is vergeven van blasfemie en vraagt daarom van anderen dat ze terughoudend zijn met uitingen die als een belediging van die godsdienst kunnen worden beschouwd. Een pleidooi voor het afdwingen van die terughoudendheid kan heel goed worden geformuleerd als een *public reason*, namelijk als een beroep op het belang om gevrijwaard te blijven van belediging van de eigen levensbeschou-

79 Vgl. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 236.

80 Rawls, *Political Liberalism*, 193 en 197.

81 Vgl. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 239; Wibren van der Burg, *Het Ideaal van de Neutrale Staat* (Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2009), 28.

82 Onder meer als grondslag voor zelfrespect; zie bijv. Rawls, *Political Liberalism*, 318-19.

83 Jeremy Waldron, 'Toleration and Reasonableness,' in *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, ed. Catriona McKinnon & Dario Castiglione (Manchester: Manchester University Press, 2003), 13-37.

Alex Bood

wing.⁸⁴ Ieder redelijk mens kan in principe erkennen dat zo'n beroep een zeker gewicht heeft. Volgens Waldron is niet duidelijk waarom dit beroep in de *original position* per se minder gewicht zou moeten krijgen dan de vrijheid van meningsuiting.

Dit soort voorbeelden laten zien dat het niet altijd onredelijk kan worden genoemd om een basisvrijheid te beperken op grond van andere *public reasons* dan de bescherming van één of meer andere basisvrijheden. Rawls besteedt geen aandacht aan die mogelijkheid en dus ook niet aan de afweging die moet worden gemaakt tussen de (gronden voor de) basisvrijheden enerzijds en die andere *public reasons* anderzijds. Door toch prioriteit te geven aan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens zaait hij twijfel over de neutraliteit van het politiek liberalisme.⁸⁵

9 Een samenhangend pleidooi voor vrijheid

Het voorgaande leidt tot de conclusie dat het argument van respect voor redelijkheid niet de panacee voor perfectionistische kritiek op het liberalisme is. Het probleem is niet zozeer dat fundamentalistische perfectionisten zich er niet door zullen laten overtuigen, want die stellen zich met hun verwerping van het *criterion of reciprocity* onredelijk op.⁸⁶ Het probleem is vooral dat perfectionisten die het *criterion of reciprocity* wél kunnen omarmen andere *public reasons* voor een beperking van basisvrijheden kunnen aanvoeren dan die welke samenhangen met de bescherming van één of meer van die basisvrijheden. Dat betekent dat de *priority of liberty* niet volgt uit het argument van respect voor redelijkheid alléén. Voor een krachtig pleidooi voor een smalle publieke moraal, een pleidooi dat kans maakt om (redelijke) perfectionisten daadwerkelijk te overtuigen, zijn ook de andere liberale argumenten nodig. Die moeten het argument van respect voor redelijkheid op een samenhangende wijze versterken en aanvullen.

Het construeren van zo'n samenhangend pleidooi is misschien ook wat Rawls, zij het enigszins verholten, tot op zekere hoogte probeert te doen. Zoals gezegd lijkt hij in grote delen van *Political Liberalism* te veronderstellen dat prioriteit voor het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van de twee morele vermogens gegeven is met het idee van de samenleving als een eerlijk samenwerkingsverband tussen vrije en gelijke personen. In het laatste hoofdstuk voert hij echter, ter onderbouwing van de vrijheid van geweten, ten faveure van het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van het vermogen om een opvatting over wat een goed leven

84 Vgl. *ibid.*, 23. Zie ook Anton J. Nieuwenhuis, *Over de Grens van de Vrijheid van Meningsuiting* (Nijmegen: Ars Aequi Libri, 2011), 186-87, over het Duitse *Beschimpfungsverbot*, en 333-35, over het recht om niet in zijn godsdienstige gevoelens gekwetst te worden, dat het Europees Hof voor de Rechten van de Mens uit het in art. 9 EVRM vastgelegde recht op vrijheid van godsdienst heeft afgeleid.

85 Vgl. John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000), 72-82.

86 Althans vanuit het perspectief van politiek liberalen. Maar de lat die zij voor 'redelijkheid' hantieren (aanvaarding van het *criterion of reciprocity*) ligt niet bepaald hoog.

is te vormen, te herzien en te realiseren aan dat dit vermogen op twee manieren kan worden bekeken. In de eerste plaats kan het worden beschouwd ‘as a means to a person’s good’: het ontwikkelen en uitoefenen ervan is nodig om te kunnen onderzoeken welke opvatting over wat een goed leven is bij iemand past en wanneer iemand die eventueel zou moeten herzien.⁸⁷ Dit is in feite een verwoording van het pluriformiteitsargument. Ten tweede kan het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te vormen, te herzien en te realiseren worden gezien als ‘an essential part of a determinate conception of the good.’ Want,

‘in addition to our beliefs being true, our actions right, and our ends good, we may also strive to appreciate *why* our beliefs are true, our actions right, and our ends good and suitable for us. As Mill would say, we may seek to make our conception of the good “our own”; we are not content to accept it ready-made from our society or social peers.’⁸⁸

Dit is een duidelijke verwijzing naar het morele ideaal van autonomie.

Die laatste verwijzing is problematisch. Rawls kan er niet mee hebben beoogd een *public reason* aan te dragen, want hij acht het ideaal van autonomie controversieel. De verwijzing kan daarom alleen worden begrepen als een poging om het politiek liberalisme aantrekkelijker te maken voor liberalen die de waarde van autonomie onderschrijven. Dat draagt vanuit het perspectief van Rawls hooguit bij aan de plausibiliteit van het ontstaan van een *overlapping consensus*, een van de voorwaarden voor de levensvatbaarheid van een politiek-liberale staat,⁸⁹ niet aan de rechtvaardiging van zo’n staat. Het pluriformiteitsargument kan wel bijdragen aan die rechtvaardiging, maar vormt verrassend genoeg uiteindelijk de enige substantiële onderbouwing van het gewicht dat volgens Rawls moet worden gehecht aan het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te vormen, te herzien en te realiseren – in *Political Liberalism* de belangrijkste ‘pilaar’ onder de vrijheid van burgers om hun eigen keuzes te volgen. Rawls’ poging tot een samenhangend pleidooi maakt derhalve een halfslachtige indruk.

Hoe dient zo’n pleidooi er dan wél uit te zien? Dat het argument van respect voor redelijkheid perfectionisten op zichzelf niet zal overtuigen, neemt niet weg dat het de basis moet vormen van een pleidooi voor vrijheid. Het *criterion of reciprocity* vormt de logische implicatie van het feit dat in een open samenleving zelfs weldenkende mensen van goede wil altijd verschillende opvattingen zullen hebben over wat een goed leven is. Zoals gezegd zullen ook de meeste perfectionisten zich in het *criterion of reciprocity* kunnen vinden. Daarmee bakent het argument van respect voor redelijkheid het kader af waarbinnen in een westerse democrati-

87 Rawls, *Political Liberalism*, 312-13.

88 *Ibid.*, 313 (cursivering in het origineel).

89 *Ibid.*, 133vv. Die *overlapping consensus* kent natuurlijk wel grotere bedreigingen dan de houding van liberalen die zich baseren op het morele ideaal van autonomie. Door hier naar dat ideaal te verwijzen, geeft Rawls opnieuw voeding aan twijfel over de neutraliteit van het politiek liberalisme.

Alex Bood

sche rechtsstaat het debat over publieke moraal dient plaats te vinden: als argumenten voor vrijheid en voor beperking daarvan mogen alleen *public reasons* worden aangedragen, dat wil zeggen argumenten die redelijkerwijs acceptabel zijn voor mensen die zichzelf en elkaar als vrij en gelijk beschouwen.

Een eerste argument dat als *public reason* kan gelden, is het argument van maatschappelijk en politiek realisme. Dit argument, historisch gezien de harde kern van het liberale pleidooi voor vrijheid, vraagt in ieder geval om vrijheden die mensen in staat stellen om naar de belangrijkste van hun overtuigingen te leven. Zonder de garantie van die vrijheden zal de samenleving altijd instabiel zijn en zal de potentieel repressieve macht van de staat niet goed in toom kunnen worden gehouden. De wereld van vandaag laat zien dat dit argument nog niets van zijn relevantie verloren heeft. Iedere redelijke burger zal er redelijkerwijs mee kunnen instemmen.⁹⁰

Het argument van respect voor autonomie vormt – anders dan Rawls meent – een tweede *public reason* voor vrijheid. Voor zover het om de publieke moraal gaat, is het beschermen en bevorderen van autonomie in hoge mate vergelijkbaar met het geven van prioriteit aan het belang bij het kunnen ontwikkelen en uitoefenen van het vermogen om een opvatting over wat een goed leven is te vormen, te herzien en te realiseren. De andere liberalen verdedigen de waarde van autonomie echter veel krachtiger dan Rawls die prioriteit onderbouwt. Met het argument van respect voor autonomie weten ze een sterke en alledaagse morele intuïtie begrijpelijk te maken: iemand kan alleen door middel van zijn eigen overtuigingen betekenis aan zijn leven geven en die overtuigingen zijn alleen van waarde voor zover ze authentiek zijn en op goede gronden berusten. Daarom moeten mensen in staat worden gesteld zulke overtuigingen te vormen en te realiseren.⁹¹

De kracht van dit argument moet niet worden onderschat. Als mensen niet zelf betekenis aan hun leven kunnen geven, zullen ze zich, eerder of later, ontheemd voelen in hun eigen leven. Perfectionisten maken vaak bezwaar tegen liberalen als die bepaalde morele vraagstukken willen ‘privatiseren’ omdat er geen consensus over kan worden bereikt. Het argument van respect voor autonomie wordt echter vaak te gemakkelijk door perfectionisten als controversieel bestempeld. Ze hebben gelijk als ze betogen dat autonomie geen *doel* van een goed leven kan worden genoemd, maar liberalen bepleiten dat ook niet. Autonomie is niet meer, maar ook niet minder, dan een noodzakelijke randvoorwaarde voor een goed leven.⁹² Hoe een goed leven er ook uitziet, mensen moeten er in ieder geval zelf de waarde

90 Dit argument is overigens ook relevant voor fundamentalistische perfectionisten. Het biedt hen een reden om een rechtsorde met fundamentele vrijheden als *modus vivendi* te omarmen: omdat hij hun *eigen* belangen uiteindelijk het beste dient. Als zij tot een minderheid behoren, is de overtuigingskracht van deze redenering voor hen evident. Maar omdat machtsverhoudingen nooit permanent zijn, kunnen ook meerderheden zich erdoor laten overtuigen.

91 In de kern is dat een spirituele aangelegenheid. Vandaar dat ‘at the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life’ (US Supreme Court, *Planned Parenthood v. Casey*, 505 US 852 (1992)).

92 Vgl. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 239; Rawls, *Political Liberalism*, 333-34.

van inzien, omdat het – ook objectief gezien – voor hen anders geen waarde kan hebben. Die gedachte is behoorlijk diep geworteld in de westerse cultuur. Dat neemt niet weg dat er geen volledige consensus over bestaat. Uiteindelijk is morele argumentatie echter altijd cultuurgebonden.⁹³ Het argument van respect voor autonomie vormt daarop geen uitzondering.

Het argument van respect voor autonomie kan vervolgens worden versterkt aan de hand van het feilbaarheidsargument en het pluriformiteitsargument, een derde en vierde *public reason*. Als autonomie een onmisbaar ingrediënt van een goed leven is, is vrijheid niet alleen van belang omdat mensen naar eigen overtuigingen moeten kunnen leven die authentiek zijn en waarvoor ze goede redenen kunnen geven. Vrijheid is dan ook van belang omdat alleen in een open, pluriforme samenleving, waarin opvattingen en levenswijzen kunnen worden bekritiseerd en beproefd, duidelijk kan worden wat wel en geen goede redenen zijn. Temeer omdat dat per persoon kan verschillen en er alleen onder omstandigheden van vrijheid aan die verschillen recht kan worden gedaan.

Het feilbaarheidsargument en het pluriformiteitsargument versterken het argument van respect voor autonomie niet alleen, ze vullen het daarnaast aan. Ze zijn namelijk ook relevant voor degenen die de waarde van autonomie relativeren. Zolang perfectionisten zich niet als fundamentalisten opstellen en hun eigen opvattingen over wat een goed leven is feilbaar achten, kunnen ze de waarde inzien van vrijheid. Ook hun eigen opvattingen zijn er immers bij gebaat als ze kunnen worden betwijfeld, aan kritiek blootgesteld en in de praktijk beproefd. En ook de overtuigingskracht van het argument dat mensen zelf het beste in staat zijn om te ontdekken wat voor hen een goed leven is, en dat ze daarom daartoe de vrijheid moeten hebben, is niet afhankelijk van de waardering van autonomie.

De feilbaarheid van hun eigen opvattingen geeft perfectionisten, ten slotte, zelfs een reden om autonomie te waarderen. Het argument van respect voor autonomie versterkt namelijk op zijn beurt het feilbaarheidsargument en het pluriformiteitsargument: de kans om tot gerechtvaardigde opvattingen over wat een goed leven is te komen, is waarschijnlijk het grootst in een samenleving waarin mensen *als autonome burgers* hun eigen en andermans overtuigingen en levenswijzen kritisch onder de loep nemen. "Truth gains more even by the errors of one who, with due study and preparation, thinks for himself, than by the true opinions of those who only hold them because they do not suffer themselves to think."⁹⁴

93 'What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us' (John Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory,' in idem, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 306-7). Vgl. Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy,' in idem, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 186.

94 Mill, 'On Liberty,' 101.

Alex Bood

Een samenhangend pleidooi zoals hier geschetst, is de beste verdediging van een smalle publieke moraal die het liberalisme *in abstracto* te bieden heeft. Op zichzelf zal het zelden een discussie over concrete vrijheden beslissen, omdat daarvoor ook altijd specifieke, contextgebonden overwegingen relevant zijn. Die kunnen de liberale argumenten aanvullen,⁹⁵ maar hun reikwijdte ook beperken. Liberalen zijn zich van dat laatste bewust. Ze weten bijvoorbeeld heel goed dat mensen niet altijd even rationeel zijn en dat autonomie, naast vrijheid, bepaalde sociale omstandigheden veronderstelt die een beperking van vrijheid kunnen rechtvaardigen.⁹⁶ Maar hoe dat ook zij, het hier geschetste pleidooi vormt in ieder geval een krachtige rechtvaardiging van een 'presumption in favor of liberty'.⁹⁷ Bovendien maakt het duidelijk dat perfectionisten die zich uiteindelijk toch niet door de liberale argumenten willen laten overtuigen, er altijd andere *public reasons* tegenover moeten stellen en er zich steeds rekenschap van dienen te geven dat die argumenten niet alleen in samenhang tot ontwikkeling zijn gekomen, maar ook inhoudelijk samenhangen en dus in die samenhang zullen moeten worden weerlegd.

95 Terwijl de hier besproken argumenten pleiten tegen het *afdwingen* van een moreel oordeel over een bepaalde gedraging (abortus, euthanasie, enz.), kan die aanvulling bijv. bestaan uit argumenten die behelzen dat die gedraging überhaupt *niet immoreel* is.

96 Zie met name Raz, *The Morality of Freedom*, onder meer 247: 'Autonomy is possible only if various collective goods are available. The opportunity to form a family of one kind or another, to forge friendships, to pursue many of the skills, professions and occupations, to enjoy fiction, poetry, and the arts, to engage in many of the common leisure activities: these and others require an appropriate common culture to make them possible and valuable.' Bescherming van die 'common culture' kan om beperking van vrijheid vragen.

97 '... [which transfers] the burden of argument to the shoulders of the advocate of coercion who must, in particular instances, show that the standing case for liberty can be overridden by even weightier reasons on the other side of the scales' (Joel Feinberg, *Harm to Others* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 9). Vgl. Gerald F. Gaus, 'The Place of Autonomy within Liberalism,' in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, ed. John Christman & Joel Anderson (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 274-75; Rawls, *Political Liberalism*, 292.