

‘Vrijheid als recht of vrijheid als vermogen’

Lezing voor het oprichtingscongres van de Vereniging Vrouw en Recht "Clara Wichmann".  
Den Haag, 29 oktober 2004.

Baukje Prins

Faculteit der Wijsbegeerte, RU Groningen.

Nb. Onderstaande tekst is de basis, niet de letterlijke weergave van de lezing zoals uitgesproken op 29 oktober.

## **Inleiding**

Het streven naar gelijkheid en gelijke rechten voor vrouwen heeft altijd centraal gestaan in de activiteiten van het Clara Wichmann Instituut. Dit instituut is nu dus opgevolgd door de Vereniging voor Vrouw en Recht Clara Wichmann, met als tweeledig doel: de instandhouding van het netwerk van vrouwelijke juristen, en de verbeteren van de rechtspositie van vrouwen in Nederland. Mij is gevraagd vandaag in te gaan op de vraag in hoeverre het voor feministisch juristen zinvol zou zijn om de focus te verplaatsen van het concept gelijkheid naar het concept vrijheid. Welke nieuwe inzichten en eventueel strijdpunten levert dat op wanneer het gaat om de verbetering van de rechtspositie van vrouwen? Maar ook: welke zaken verliezen we uit het zicht wanneer we vrijheid in plaats van gelijkheid centraal zouden gaan stellen? Ik ben geen jurist, en ook geen rechtsfilosoof. Voor mij is vrijheid vooral een interessant concept vanuit vanuit politiek filosofisch en vanuit ethisch perspectief. Het is dan ook vanuit deze perspectieven dat ik een aantal inzichten en problemen aan u wil voorleggen, waarvan ik hoop dat ze bruikbaar kunnen zijn voor uw ideeënvorming over de rol die het recht kan spelen bij de verbetering van de positie van vrouwen.

### **1. Het vocabulaire van gelijke rechten**

Het vocabulaire van gelijke rechten is een verworvenheid van de moderne tijd. De befaamde leuzen van de Amerikaanse (‘men are born and remain free and equal in their rights’) en de Franse Revolutie (‘Liberté, Egalité, Fraternité’) getuigen daarvan, zij het dat men er aanvankelijk van uit ging dat de mensen aan wie men die gelijke positie toeschreef alleen de vermogende mannelijke burgers waren.

In de 20<sup>e</sup> eeuw maakte de socioloog T.H. Marshall een klassiek geworden onderscheid tussen soorten rechten: burgerrechten (deze garanderen de realisering van individuele vrijheid, zoals vrijheid van meningsuiting, religie, beweging, en eigendom), politieke rechten (die het individuen mogelijk maken actief en passief te participeren in de uitoefening van het bestuur van hun land), en sociale rechten (deze garanderen elk individu een minimum aandeel in het

geheel van economische welvaart en sociale veiligheid dat de samenleving te verdelen heeft). Onder invloed van uiteenlopende identiteitsbewegingen zijn daar de laatste decennia nog een vierde soort van rechten aan toegevoegd, namelijk specifieke of culturele rechten. Terwijl de eerste drie soorten rechten uitgaan van, en streven naar gelijkheid van een ieder voor de wet, proberen de laatste soort rechten uitdrukking te geven aan het inzicht dat het onrechtvaardig is om ongelijke gevallen gelijk te behandelen, en dat rechtvaardigheid soms juist impliceert dat we rekening houden met de verschillen tussen mensen. Zo is er specifieke voor de positie van vrouwen regelgeving ontstaan met betrekking tot zwangerschapverlof en ongewenste intimiteiten, of voor mensen van andere religies of culturen, zijn er specifieke rechten aan groepen toegekend waar het gaat om het begraven van de doden, de religieuze eredienst, of het dragen van bepaalde kleding (de tulband van de Sikh, de hoofddoek van de moslima).

## **2. Twee principes van rechtvaardigheid**

*A Theory of Justice* (1971), het hoofdwerk van de Amerikaanse politiek filosoof John Rawls, is een goed voorbeeld van de wijze waarop in het moderne sociaal-liberale (of sociaal-democratische) denken de beginselen van gelijkheid en vrijheid onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden. Rawls formuleerde in dit boek twee principes die richtinggevend zouden moeten zijn bij de inrichting van een rechtvaardige maatschappij.

Eerste principe (het vrijheidsprincipe): elk individu heeft gelijk recht op meest uitgebreide systeem van *gelijke vrijheden* voorzover dat verenigbaar is met een zelfde systeem van vrijheid voor allen. Denk hierbij vooral aan burgerrechten en politieke rechten. Deze rechten dienen beschermd te worden, omdat ze van belang zijn voor het welbevinden van mensen. En omdat elk mens in principe gelijk is, dient aan het belang van elke persoon even veel recht te worden gedaan – voorzover dat niet de vrijheden van anderen schendt.

Tweede principe (het verschil-principe) sociale en economische *ongelijkheden* moeten zo zijn georganiseerd dat ze

- a. ten goede komen aan de minst bedeelden
- b. verbonden zijn aan posities en functies die voor iedereen open staat, dwz dat iedereen gelijke kansen worden geboden om dergelijke posities of functies te bekleden

Het verschil-principe vormt de basis voor de toekenning van sociale en culturele rechten.

Rawls formuleerde bovendien verschillende prioriteringsregels:

1. het vrijheidsprincipe weegt zwaarder dan gelijkheidsprincipe, ofwel: vrijheid mag alleen beperkt worden om vrijheid te beschermen.

2. Het verschil-principe weegt zwaarder dan het streven naar efficiëntie of maximalisering van algehele welvaart ; en gelijke kansen zijn belangrijker dan gelijke uitkomsten.

Wat voor Rawls dus van het grootste belang was, was dat de burgerlijke en politieke vrijheden nooit mogen worden opgeofferd ten bate van een grotere gelijkheid. Dit om te voorkomen dat de staat te veel macht over het alledaagse, het privé-leven van mensen zou verkrijgen. Hoewel daarbij moet worden aangetekend dat het in concrete situaties altijd weer een punt van discussie kan zijn welk soort van beleidsmaatregelen vrijheid inperken omwille van vrijheid (denk aan wetgeving tegen terrorisme), en welke vrijheid inleveren omwille van gelijkheid. Zo zullen *die-hard* neo-liberalen stellen dat het heffen van belastingen van de rijken om de armen te voorzien van een bestaansminimum ook geldt als een onaanvaardbare inperking van hun vrijheid, namelijk de vrijheid het geld dat men zelf heeft verdiend ook naar eigen inzichten te besteden. Vanuit sociaal-liberaal oogpunt wordt met het heffen van belastingen juist recht gedaan aan het tweede principe van Rawls, het verschil-principe, dat moet garanderen dat geen enkel lid van de samenleving buiten zijn of haar schuld volledig verpaupert, overgeleverd is aan de toevallige *goodwill* of liefdadigheid van individuen. Het verschil-principe vormt de basis voor de institutionalisering van maatschappelijke *solidariteit*. Terwijl de 'broederschap' van de Franse leus nog was gebaseerd op de aanname van gelijkheid tussen mannelijke burgers, erkent deze invulling van solidariteit juist het bestaan van ongelijkheden en onderlinge afhankelijkheden.

Zoals we weten, staat tegenwoordig met name het verschil-principe, ofwel het geheel van sociale en culturele rechten, tegenwoordig ter discussie: denk aan de afbouw van de verzorgingsstaat, en de faillietverklaring van de multiculturele samenleving,

In Rawls' benadering verwijst vrijheid ('liberties') in de eerste plaats naar het recht van individuele burgers om zoveel mogelijk gevrijwaard te zijn van inmenging van de overheid, van bemoeienis van de staat met hun persoonlijke leven. Het onderscheid publiek – privaat kan worden beschouwd als een belangrijke verworvenheid van het politieke liberalisme, en als garantie dat er in onze samenleving ruimte is voor een pluraliteit aan waarden. In de ethiek wordt dit onderscheid wel vertaald als een onderscheid tussen moraal en ethiek: de moraal betreft de algemene normen en gedragsregels waarmee elke burger; de ethiek heeft betrekking op de specifieke waarden die voor sommige individuen van belang zijn, maar voor anderen niet. In ethische termen geformuleerd is een van de cruciale uitgangspunten van het

liberalisme dat er in een samenleving uiteenlopende, maar even legitieme visies op het goede leven bestaan en nageleefd mogen worden.

Een van de eerste klassiek liberale denkers, John Stuart Mill (; *The Subjection of Women*, 1861), onderschreef deze visies op vrijheid al volmondig. Zo begint zijn beroemde, en nog steeds zeer leesbare, *On Liberty* (1859) met een motto van Von Humboldt dat de menselijke diversiteit huldigt als een van de grootste waarden. ‘The only freedom which deserves the name’, aldus Mill, ‘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’ (Mill 1972: 75).

Waarmee Mill aangaf, dat vrijheid, behalve vrijheid van overheidsbemoeienis, voor hem ook betekende: vrijheid van de druk tot sociale conformiteit, de vrijheid om af te wijken, de vrijheid om ‘excentriek’ te zijn. De enige begrenzing die hij stelde aan deze vrijheid was het niet-schadenbeginsel (‘harm principle’).

### **3. Negatieve vrijheid (Isaiah Berlin)**

In zijn klassiek geworden essay over (politieke) vrijheid (‘Two Concepts of Liberty’) maakt Isaiah Berlin een onderscheid tussen negatieve vrijheid: het domein waarbinnen een individu of groep, ongehinderd door anderen, het eigen goed op eigen manier kan nastreven (vaak aangeduid als (vrijheid van..’) en positieve vrijheid: de mate waarin een individu of groep meester is over het eigen leven (‘vrijheid tot...’) (Berlin 1958).

De mate van onze negatieve vrijheid wordt bepaald door de *hoeveelheid* mogelijke keuzes die voor mij open staan. Het gaat hier om de *kansen* die iemand heeft om iets te ondernemen, niet om wat hij daadwerkelijk onderneemt, niet om de hoeveelheid kansen die hij daadwerkelijk benut. Het gaat ook alleen om obstakels, mij opgelegd door *andere mensen* (niet wat de natuur ons verhindert te doen, bv. te vliegen). Een voorbeeld: armoede, is dat nu wel of niet een obstakel voor vrijheid? Twee mogelijke antwoorden: ja, als de armoede te wijten is aan menselijke en maatschappelijke oorzaken. Nee, als het te wijten is aan reële schaarste. (Berlin citeert hier Rousseau: ‘the nature of things doesnot madden us, only ill will does’ (Berlin 1958: 123).

Positieve vrijheid is een moeilijker te vatten begrip; het betreft de vrijheid om iets daadwerkelijk te doen. In hoeverre ben je meester over je eigen leven, dat wil zeggen: doe je wat je vindt dat je zou moeten doen, wat goed voor jou of voor anderen is? Er kunnen bijvoorbeeld interne obstakels zijn, waardoor ik niet doe wat ik in principe wel zou kunnen en eigenlijk moeten doen - van mezelf. Bijvoorbeeld: als ik moet studeren, maar toch avonden zappend voor de tv doorbreng, ben ik niet werkelijk vrij. Of als ik ben overmand door irreële

gevoelens van angst, ben ik eigenlijk onvrij. Wie gelooft in positieve vrijheid, meent dat iemand alleen 'werkelijk' vrij is wanneer hij niet langer de slaaf is van zijn slechtere neigingen. Maar dat betekent dat hij aanneemt dat er een (objectief) onderscheid valt te maken tussen 'hogere' en 'lagere' aspecten van zijn zelf. Vertaald naar het politieke handelen, zou dat betekenen dat het goed is om mensen te beschermen tegen verlokkingen van hun lagere zelf teneinde de doelen van hun hogere zelf te realiseren. Er zijn tal van beperkende overheidsmaatregelen die zijn uit te leggen met een beroep op deze positieve notie van vrijheid, zoals de invoering van de leerplicht, de regulering van sluitingstijden van kroegen, belastingheffing op sigaretten en alcohol, sancties op het zakken voor een inburgeringsexamen, etc. etc.

In principe onderschrijft het liberalisme volgens Berlin beide concepties van vrijheid: de eerste notie vertaalt zich in allerlei vrijheden die een liberale staat zijn burgers gunt, zoals vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst. De tweede notie vinden we terug in het belang dat liberalen hechten aan morele autonomie, de wens om een subject te zijn, niet een object, 'to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from the outside' (Berlin 1958: 131).

Berlin waarschuwt echter, dat zowel positieve als negatieve vrijheid gemakkelijk in hun tegendeel kunnen verkeren. Zo kan negatieve vrijheid leiden tot onverschilligheid of het recht van de sterkste doen zegevieren: 'Freedom for the pike (de snoek) is death for the minnows (de kleine visjes)' (p.14). Of: ongebreidelde vrijheid voor kapitalisten vernietigt de vrijheid van de arbeiders. Dus, zo meent Berlin, zullen in een liberale samenleving de zwakkeren beschermd worden tegen de sterkeren (in Jahanbegloo 1993: 41).

Maar, zo stelt hij, in de loop van de geschiedenis is met name het ideaal van positieve vrijheid in haar tegendeel omgeslagen. Zodra gezaghebbende denkers of groepen namelijk gaan bepalen wanneer mensen 'werkelijk' vrij zijn, bijvoorbeeld wanneer zij hun passies onderwerpen aan de rede, of wanneer zij leven volgens het inzicht in de noodzakelijke gang van de geschiedenis, menen ze vervolgens dat alle middelen geoorloofd zijn om die vrijheid te realiseren. De eerste gedachtegang leidt tot de onderdrukking van natuurlijke neigingen en gevoelens, de laatste vormt de legitimatie voor politieke terreur en totalitarisme. Hoewel de doctrine van negatieve vrijheid in principe evenmin immuun is voor een dergelijke 'magische transformatie' is dit scenario, aldus Berlin in 1958, historisch niet gerealiseerd. Hij

concludeert op grond daarvan dat het beter is uitsluitend een conceptie van negatieve vrijheid te hanteren als richtsnoer voor overheidsbeleid, wetgeving en rechtspraak.

Wanneer je de sociaal-liberale visie beschouwt, dan lijkt hier inderdaad de conceptie van negatieve vrijheid te domineren: het gaat hierin om vrijheidsrechten, om het recht om je leven in te richten, te denken, te geloven en te zeggen wat je wil, zolang je het niet-schaden-beginsel van JS Mill maar niet schendt. Liberalen zijn niet toevallig wars van paternalisme. Zij gaan ervan uit dat volwassen mensen heel goed in staat zijn voor zichzelf uit te maken hoe zij hun leven willen leven.

#### **4. Positieve vrijheid (Charles Taylor)**

Verschillende denkers hebben er echter op gewezen dat dit liberale vertrouwen in de mens zelf weer gebaseerd is op een positieve conceptie van vrijheid. De modern-liberale verdediging van (negatieve) vrijheid gaat namelijk uit van de (post-romantische) gedachte van het belang van de zelfverwerkelijking en de zelf-ontplooiing van de mens, een gedachte waarin ook Mill hartstochtelijk geloofden.

Volgens Charles Taylor is negatieve vrijheid is een *opportunity* concept: vrij zijn bestaat uit de mogelijkheden en kansen die je hebt om iets te doen, of we die kansen nu benutten of niet; positieve vrijheid, daarentegen, kan worden gezien als een *exercise* concept: we zijn meer vrij naarmate 'the exercise of control' over ons eigen leven groter is, naarmate we dus meer ons eigen leven weten te bepalen en sturen, naarmate we ons 'zelf' beter hebben weten te realiseren.

Wanneer we instemmen met deze visie, dat het doel van elk menselijk leven zelfverwerkelijking is, dan is de mogelijkheid om 'te doen wat je wil' niet langer een voldoende voorwaarde voor vrijheid. Dan moeten we erkennen dat het niet mogelijk is welke conceptie van vrijheid dan ook maar te verdedigen zonder te discrimineren tussen *motivaties* die we meer en minder essentieel vinden voor vrijheid. En dat moeten we doen omdat we er stilzwijgend vanuit gaan dat sommige doelen in het leven belangrijker zijn dan andere. Vrijheid is niet zomaar vrijheid van allerlei externe obstakels, maar vrijheid is de vrijheid van obstakels voor handelingen die voor het leven en welzijn van mensen belangrijk zijn. Taylor laat de absurditeit zien van een redenering die ervan uitgaat dat vrijheid een volledig moreel neutraal concept is, dat de hoeveelheid vrijheid in een bepaalde samenleving objectief zou zijn af te meten aan de hand van het aantal belemmeringen dat mensen ondervinden om te doen wat ze willen. In Albanië, zo stelt hij, bestaat geen vrijheid van godsdienst, maar er zijn amper stoplichten. Als we die situatie vergelijken met de situatie in Groot Brittannië, dan zou

het oordeel over dit land heel negatief uitvallen. Immers. Groot Brittannië kent weliswaar vrijheid van godsdienst, maar dat levert toch minder obstakels op voor de handel en wandel van mensen, dan de enorme hoeveelheid stoplichten die de bewegingsvrijheid van Britse burgers dagelijks belemmeren. Zuiver kwantitatief geredeneerd zou Albanië een veel vrijer land zijn dan Groot Brittannië. Toch, aldus Taylor, zullen mensen niet geneigd zijn het aantal stoplichten tot inzet van een serieus politiek debat te maken – tenminste niet als aantasting van hun basale burgerrechten. Terwijl ze dat wel zo ervaren wanneer het gaat om een verbod op godsdienstoefening.

Hoe bepalen we wat meer en minder belangrijk voor ons is? Door ons vermogen onderscheid te maken tussen eerste-orde en tweede-orde verlangens. ‘Tweede orde’ verlangens impliceren een oordeel over onze ‘eerste orde’ verlangens of neigingen: met sommige kunnen we instemmen, van andere zouden we liever willen dat we ze niet hadden. We zijn in staat in te zien dat sommige van onze neigingen of gevoelens ons eigenlijk in de weg zitten, een obstakel zijn voor wat we zouden willen bereiken in het leven. Sommige van onze neigingen ervaren we als niet echt deel van ons ‘zelf’, althans niet van ons ‘betere’ zelf. Dergelijke neigingen kwijt te raken zouden we ervaren als een bevrijding van een intern obstakel, van iets dat ons belemmerde om werkelijk ons zelf te zijn. Denk aan gevoelens van schaamte, angst, wrok, of pijn, aan geïnternaliseerde conventies, of het alles overheersende verlangen om aardig gevonden te worden.

Het subject zelf is niet perse de autoriteit waar het gaat om de vraag of datgene wat hij wil, ook goed is voor hem. Het kan zijn dat iemand die ons goed kent, soms beter weet wat goed is voor ons is dan wijzelf. En ook al is er geen sprake van een intieme relatie, dan nog hebben wij regelmatig de idee dat de keuzes die mensen maken niet werkelijk vrije keuzes zijn, ook al beweren ze zelf van wel. Denk aan moeders die hun baan opzeggen omdat ze graag hun kinderen zelf willen opvoeden, vrouwen die zeggen ‘gekozen’ te hebben voor een baan als prostituee, meisjes die zeggen dat ze zelf de hoofddoek willen dragen, etc. etc.

Deze positieve conceptie van vrijheid als het streven naar de zelfverwerkelijking van de mens is eigenlijk zo oud als de (westerse) moraalfilosofie zelf.

## **5. De vrije wil (Immanuel Kant)**

Voor iemand als de moraalfilosoof Kant is vrijheid het hoogst denkbare goed, het *summum bonum*. Vrijheid is de bron van alle waarde en waardering. Vrijheid is, volgens Kant, kunnen handelen in overeenstemming met een vermogen (een ‘faculteit’) om te kiezen dat niet

bepaald wordt door externe oorzaken: de vrije wil. De vrije wil wordt door niets anders veroorzaakt, door niets anders bewogen of gemotiveerd, dan zichzelf. Kant spreekt hier over autonomie: het vermogen van een redelijk subject zich te onderwerpen aan de wet die hij zichzelf heeft gesteld. Er is sprake van heteronomie, wanneer de mens zich louter laat leiden door zijn innerlijke impulsen, belangen en driften, of door maatschappelijke conventies, door wat anderen van hem verwachten. Alle dieren beschikken over het vermogen om te doen wat ze willen, maar hun wil is niet vrij. Hun handelen wordt uitsluitend bepaald door instinctieve en impulsieve reacties op gebeurtenissen in hun omgeving of in hun lichaam.

De mens, aldus Kant, heeft daarentegen het vermogen tot autonomie, tot gehoorzaamheid niet aan wetten van de natuur, maar aan een wet die hij zichzelf heeft gesteld, en dat is de morele wet. Kant formuleert de inhoud van deze wet, de mens ingegeven door zijn praktische rede, als een *kategorische Imperatief*: handel alleen naar die maxime waarvan je kunt willen dat ze een universele regel wordt; of: behandel mensen nooit alleen als middel, maar ook als doel-in-zich. De vrije wil is hetzelfde als de *goede* wil: de wil om te handelen volgens de morele wet is de wil om het goede te doen, ongeacht de consequenties. Uit deze positieve conceptie van vrijheid volgt dus niet het credo: 'doe wat je wil', maar 'doe je plicht'.

Volgens Kant realiseert een menselijk subject zichzelf, wanneer hij zich onderwerpt aan de morele wet, wanneer hij gebruik maakt van zijn vermogen tot morele autonomie. En tegelijkertijd zijn wij elkaar als mensen gelijk respect verschuldigd, op grond van dat gedeelde vermogen tot morele autonomie - op grond van het gegeven dat elk mens een doel-in-zich is.

## **6. Morele en persoonlijke autonomie**

De sociaal-liberale idee van de principiële gelijkheid of gelijkwaardigheid van alle mensen is moraalfilosofisch gebaseerd op dit menselijke vermogen tot positieve vrijheid. De liberale waarde van waardenpluraliteit gaat uit van de morele autonomie van elke (volwassen) burger, of zoals Rawls het formuleert, van: 'the moral power to form, revise and rationally pursue a conception of the good' (Rawls 1993: 30). Met andere woorden: het liberale pleidooi voor de negatieve vrijheid van individuele burgers om hun leven in te richten zoals zij zelf willen, *vooronderstelt* dat deze burgers beschikken over een vrije wil, dat zij moreel autonoom of in positieve zin, vrij zijn - dat ze het vermogen hebben om de kans (*opportunity*) die ze wordt geboden, ook kunnen benutten (*exercise*). Dat de liberale waardering voor negatieve vrijheid gebaseerd is op een conceptie van positieve vrijheid, blijkt ook hieruit, dat men de waarde van waardenpluraliteit onderschrijft, voorzover al die verschillende levensvormen en levensstijlen



getuigen van *legitieme* concepties van het goede leven. Er zijn namelijk vanuit een liberale visie ook niet-legitieme visies op het goede leven denkbaar. Neem de levensstijl van een maffiabaas. Het leven van een 'goede' maffiabaas wordt bepaald door een uitgebreid systeem van codes van eer en wraak, van zorg voor de familie, en loyaliteit aan wie loyaliteit betoont. Toch zou de conceptie van het goede leven die binnen de wereld van de maffia dominant is, de goedkeuring van een liberale overheid niet kunnen verkrijgen, ze zou worden afgewezen als niet legitiem – bijvoorbeeld omdat men uit diezelfde loyaliteit voor de 'eigen' mensen er niet voor terugschrikt niet-leden of dissidenten, middels roof, afpersing en moord als middel voor de eigen doeleinden te gebruiken. Anderzijds: de levensstijl van een non die zich vanaf haar twintigste levensjaar heeft opgesloten in een klooster om haar leven door te brengen in gebed en meditatie, is misschien de onze niet, maar als zij daar nu zelf voor heeft gekozen, vinden we niet dat we haar daarin mogen belemmeren. Ook al begrijpen we haar niet, we vinden haar keuze wel legitiem.

Niet alleen het *niet-schaden* beginsel, maar ook het beginsel van *morele autonomie* is dus een belangrijk criterium bij het bepalen van de legitimiteit van concepties van het goede leven, deze twee criteria bepalen waar voor een liberaal de grenzen liggen van diversiteit en pluraliteit. Voor het overige zou een liberale overheid zich moreel neutraal opstellen, het werkelijk aan mensen zelf overlaten hoe zij hun leven in willen richten. Maar: is die claim van waarden-neutraliteit wel echt houdbaar? Als we kijken naar de meest recente politieke ontwikkelingen (ik wees er in het begin al even op) - naar de afbouw van de verzorgingsstaat, en de failliet-verklaring van de multiculturele samenleving – , dan zien we dat beide ontwikkelingen niet zozeer ideologisch worden gelegitimeerd met een beroep op liberale waarden als individuele keuzevrijheid en eigen verantwoordelijkheid. Deze liberale waarden, zo zou ik willen betogen, veronderstellen dat niet zozeer *morele* als wel *persoonlijke* autonomie het hoogste levensdoel van mensen is/zou moeten zijn.

Wat bedoel ik met dit onderscheid tussen morele en persoonlijke autonomie?

De mate van iemands *persoonlijke* autonomie is op te maken uit haar daadwerkelijke handel en wandel: uit de mate waarin zij zich niet laat sturen door de wensen van anderen, zich niet laat ontmoedigen door obstakels op de door haarzelf uitgestippelde weg. Volgens deze interpretatie is iemand vrijer naarmate ze minder hinder ondervindt van cq. zich minder gelezen laat liggen aan anderen in het nastreven van haar belangen en doelen. Het ideaal van persoonlijke autonomie behelst een specifieke visie op het goede leven, namelijk een leven als onafhankelijke individu dat zijn eigen talenten en idealen ten volle ontplooit, en waarin het

belang van het individu altijd prioriteit heeft ten opzichte van het belang van de  
gemeenschap(pen) waar ze deel van uit maakt. De negatieve conceptie van vrijheid verandert  
hier bijna onmerkbaar in een positieve conceptie, waarin alleen die individuen ‘werkelijk’ vrij  
zijn die er een sterk individualistische en seculiere levensstijl op nahouden. Dit is een aspect  
van wat ik in *Voorbij de onschuld* (2004) het *Verlichtingsliberalisme* heb genoemd, waarbij  
liberalisme niet langer louter een politieke filosofie is over ‘het organiseren van verschil’,  
maar zelf een visie op het goede leven, een levensethiek is geworden. De legitimiteit van  
traditionele levensstijlen wordt binnen dit kader betwijfeld.

*Morele* autonomie daarentegen draait om het vermogen van individuen om hun eigen  
conceptie van het goede leven te vormen, na te leven en eventueel te herzien. Respect voor  
het mens-zijn van anderen vereist dat we hen dit vermogen tot vrij kunnen kiezen en handelen  
toeschrijven, ongeacht hoe ze zich in werkelijkheid gedragen. Dat is het uitgangspunt van het  
zg. politiek liberalisme (zie Rawls 1993). Een werkelijk liberale samenleving tolereert ook  
niet-liberale cq. traditionele levensvormen, zolang ze maar ‘van binnenuit’ geleefd worden,  
mensen met deze manier van leven zelf instemmen. Het lijkt er dus op dat het beginsel van  
respect voor morele autonomie, de positieve conceptie van vrijheid, politiek gezien juist meer  
in plaats van minder vrijheid geeft aan burgers om hun leven zelf in te richten, dan het  
Verlichtingsliberalisme, dat negatieve vrijheid, de vrijheid om te doen wat je wil, zo hoog in  
het vaandel heeft staan. De hedendaagse ontwikkeling gaat precies de andere kant op dan wat  
Berlin eind jaren vijftig had zien gebeuren: de *ruimte* voor keuzevrijheid (ver)wordt  
tegenwoordig steeds meer tot een *dwang* om zelf te kiezen – met alle lasten en  
verantwoordelijkheden van dien. Het huidige neo-liberale vertoog van de vrije markt brengt  
een gevaar met zich mee dat Berlin indertijd theoretisch wel zag, maar wat hij in de praktijk  
niet zo snel zag gebeuren, namelijk dat het recht van de sterksten zou gaan gelden, en de  
zwakkeren het onderspit zouden gaan delven.

## **7. Politiek Liberalisme of Verlichtingsliberalisme?**

Voor zowel Verlichtings- als politiek-liberalen is morele autonomie dus een substantiële  
waarde: een leven is alleen een ‘goed’ leven wanneer het ‘van binnenuit’ geleefd wordt. Elk  
individu moet haar projecten en taken in dit leven zelf kunnen bepalen, in overeenstemming  
met haar eígen visie op het goede leven.

Het cruciale verschil is dat politiek-liberalen er in principe vanuit gaan dat elk (volwassen)  
individu moreel autonoom is - dat twijfel daaraan getuigt van gebrek aan respect voor de  
persoon in kwestie. Verlichtingsliberalen daarentegen hebben niet op voorhand respect voor

wat de persoon zelf daarover zegt. Zij menen dat het wel degelijk aan iemands gedrag valt af te lezen in hoeverre de persoon in kwestie werkelijk moreel autonoom is. En zij schromen niet om mensen kritisch aan te spreken op wat zij zien als misvattingen over hun eigen leven. Volgens Verlichtingsliberalen zijn morele en persoonlijke autonomie namelijk onlosmakelijk met elkaar verbonden. Enerzijds geloven zij dat wanneer mensen hun morele autonomie goed gebruiken, zij de voorkeur zullen geven aan een levensstijl die ruimte biedt voor persoonlijke ontplooiing. Anderzijds zijn ze ervan overtuigd dat persoonlijke autonomie een noodzakelijke voorwaarde is om moreel autonoom te kunnen handelen. Mensen beschikken volgens Verlichtingsliberalen niet van nature over het vermogen om de levensvorm te kiezen die hun het beste past; dat vermogen moet worden ontwikkeld via opvoeding en onderwijs, door hun de kans te geven hun horizon te verbreden en hen te confronteren met een variëteit aan levensvormen. Verlichtingsliberalen pleiten daarom voor een politiek die instituties en levensvormen gericht op persoonlijke autonomie bevordert, en die afhankelijkheid genererende instituties en levensstijlen ontmoedigt.

De gewetensvraag die ik hier vandaag aan u zou willen voorleggen is: hebben Verlichtingsliberalen hier niet een punt, een pijn-punt van het politiek-liberalisme te pakken? Is het niet in concrete situaties altijd omstreden of een individu werkelijk moreel autonoom is of niet? Moeten we iemand op haar eigen woord geloven ('ik vind het goed dat mijn ouders een huwelijkspartner voor me zoeken, want ik vertrouw erop dat zij het beste met me voor hebben') of mogen we daarover een oordeel vellen op grond van (onze interpretaties van) haar handel- en levenswijze? ('iemand die instemt met haar eigen gearrangeerde huwelijk, realiseert zich niet dat daarmee juist haar morele autonomie wordt miskend'). Moeten we, in plaats van te reageren in de trant van: 'je bent volwassen, dus je moet het zelf maar weten. Ieder moet maar op haar eigen manier gelukkig worden', niet net even anders reageren, bijvoorbeeld met: 'je bent volwassen, je hebt erover nagedacht, dus leg het me maar eens uit, het kan zijn dat ik het verkeerd heb' (Swierstra en Tonkens 2002, p. 15) Wanneer wordt een levensvorm werkelijk van binnenuit geleefd? We kunnen ons toch vergissen, in onszelf, of in de waarde die ons geloof (of ons atheïsme, of onze individualisme) werkelijk voor ons heeft? En moeten we dan niet geholpen worden om onze vergissing te doorzien? Is het politiek-liberale geloof in morele autonomie niet een vrijbrief voor onverschilligheid, is ze niet gebaseerd op een onredelijke angst voor paternalisme?

### **Vrijheid voor vrouwen – maar welke vrijheid?**

Het feminisme heeft eigenlijk een tweeledig doel: het streeft naar de gelijkheid van vrouwen en naar vrijheid voor vrouwen. Enerzijds willen we gelijke (en soms dus specifieke) rechten, anderzijds pleiten we voor het recht van vrouwen om voor zichzelf te spreken, het recht op (morele) autonomie. Lange tijd is aangenomen dat deze twee doelen naadloos op elkaar aansloten: als vrouwen het echt zelf voor het zeggen hebben, kiezen ze voor gelijkheid aan de man. Maar de praktijk heeft intussen anders geleerd: veel vrouwen gebruiken hun autonomie om thuis voor de kinderen te zorgen in plaats van een carrière na te streven, anderen stellen dat ze er zelf voor hebben gekozen hun geld te verdienen in de porno business in plaats van bijvoorbeeld het bankwezen. De reactie van de gelijkheidsdenkers binnen de vrouwenbeweging kan zijn: deze vrouwen hebben niet echt uit vrije wil gehandeld - hun keuze voor ongelijkheid is bepaald door de (ongelijke) omstandigheden waarin ze verkeren en die ze weigeren onder ogen te zien, of door de dominante constructies van vrouwelijkheid of de maatschappelijke normen ten aanzien van goed moederschap. Dit zijn geen werkelijk autonome, maar heteronome keuzes geweest. Het is echter steeds moeilijker geworden om verwijten van paternalisme, betweterigheid, of ideologische vooringenomenheid te pareren, zeker als die verwijten komen van de betrokken vrouwen zelf.

Vanwege de dubbele doelstelling is het feminisme, zo kunnen we met Sawitri Saharso erkennen, intern gespleten (Saharso 2000). Voorzover feministen streven naar sekse-gelijkheid, accepteren ze stilzwijgend de liberale waarde van persoonlijke autonomie: vrouwen moeten evenals mannen carrière kunnen maken, zichzelf kunnen ontplooiën, financieel onafhankelijk zijn. Voorzover ze de nadruk leggen op vrije keuze stellen ze de morele autonomie van vrouwen voorop: persoonlijke carrière, zorg voor kinderen, overgave aan het geloof of veel geld verdienen als call-girl – het is oké, zolang de vrouw in kwestie er zelf maar achterstaat.

Ik hoop met het voorafgaande te hebben laten zien dat elk politiek en juridisch streven naar meer vrijheid zijn eigen risico's met zich meebrengt, dat zowel de ideologie van negatieve als van positieve vrijheid gemakkelijk in zijn tegendeel kan omslaan. En dat het er op dit moment in de geschiedenis juist op lijkt dat het grootste gevaar, gevaar als onderdrukking, verwaarlozing, onvrijheid e.d., niet schuilt in het enthousiasme voor positieve noties van vrijheid, maar juist in een te groot geloof in de waarde van negatieve vrijheid, de vrijheid om te doen wat je wil, de waarde van een individualistische levensstijl.

Wat betreft de multiculturele samenleving impliceert dit de afwijzing van traditionele levensvormen, waarin bijvoorbeeld de overgave aan een geloof, of zorg voor anderen cq. voor de gemeenschap prioriteit heeft over het belang van het individu

Wat betreft de verzorgingsstaat impliceert dit een afwijzing van allerlei vormen van afhankelijkheid, van mensen die weiger om zelf te kiezen of die daartoe eigenlijk niet goed in staat zijn, of van de behoefte om verzorgd te worden.

### **Referenties**

- Berlin, I. (1969 [1958], 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, pp.118-172 (recent in Nederlandse vertaling uitgegeven bij Boom)
- Jahanbegloo, R. (1993), *Conversations with Isaiah Berlin*. Phoenix
- Korsgaard, Chr. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press
- Mill, J.S. (1972 [1859]), *On Liberty*. London: Dent & Sons.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Saharso, S. (2000), *Feminisme versus Multiculturalisme?* Utrecht: Forum.
- Taylor, Ch. (1991) 'What's wrong with negative liberty?', in D. Miller (ed), *Liberty*. Oxford University Press.
- Swierstra, T. en E. Tonkens (2002), 'Klakkeloze keuzevrijheid', *Filosofie & Praktijk* 23 (4), pp. 3-18.