

# **Morele conflicten en Democratie**

**Moreel pluralisme als probleem voor deliberatieve democratie**

**vrijdag 8 september 2006**

**Doctoraalscriptie voor de opleidingen  
Wijsbegeerte en Politicologie**

Shanta Singh

**Begeleider Wijsbegeerte: Pieter Pekelharing  
Tweede Lezer: Karen Vintges  
Begeleider Politicologie: Jos de Beus**

---

*EXCUSE*

*Ik ben er niet gekomen om er te komen,  
Ik ben er maar zo 'n beetje heengegaan,  
Omdat langs de weg zulke hoge bomen  
Boven zulke kleine bloempjes staan.  
Maar nu ik hier sta, nu . . . ik erken  
Dat ik werkelijk gekomen ben.*

Pierre Kemp

## Voorwoord

Toen ik mij in 1992 inschreef bij Politicologie vond ik het "studeren" in het begin een beetje tegenvallen. Ik besloot er daarom wat vakken bij te doen, van wat organisaties lid te worden en een aantal cursussen te gaan volgen. Hoewel iedereen mij voor gek leek te verklaren zette ik gewoon door en besloot ik mij ook in te schrijven voor Nederlands recht en Wijsbegeerte. Ik heb erg veel plezier beleefd aan de combinatie van deze studies. Ik heb ervaren dat er werkelijk op verschillende manieren gedacht kan worden en dat problemen op verschillende manieren benaderd kunnen worden. Het heeft mij scherp gehouden en heeft mij veel nieuwe inzichten gebracht.

Deze scriptie is geschreven voor Politicologie en Wijsbegeerte. Ik wilde eerst een scriptie schrijven over moderne moraal en politiek en vanuit deze invalshoek stuitte ik op twee moderne theorieën: de ethische theorie "moreel pluralisme" en de politieke theorie "deliberatieve democratie", waar ik mij bijzonder voor interesseerde. Ik ging er eerst vanuit dat deze twee theorieën op elkaar leken, maar later ontdekte ik juist een tegenstelling tussen deze twee theorieën. Moreel pluralisme heeft ruimte voor morele conflicten, terwijl deliberatieve democratietheorie op consensus gericht is. Terwijl ik mijn gedachten ten aanzien van deze theorieën hierover ontwikkelde en daarover ook bijna alles las wat erover geschreven is begon de politieke cultuur in Nederland ineens te verschuiven. In mijn scriptie wilde ik aantonen dat een democratie niet allerlei morele conflicten moet verhullen. Tegelijkertijd werd juist toen ook in het maatschappelijke debat de politieke correctheid aangevallen. Dit gebeurde vooral ten aanzien van het immigratievraagstuk. Ik heb hieruit ook een actuele casus genomen en die als voorbeeld in mijn scriptie gebruikt.

De scriptie is nu af en dit betekent dat een langere studie periode dan gepland is afgesloten. Ik heb er in volle teugen van genoten, al was niet alles altijd even leuk. Ik wil iedereen ontzettend bedanken waar ik de afgelopen jaren veel plezier mee heb gehad en waar ik ook veel steun aan heb gehad. Ook wil ik de vele mensen bedanken waar ik enthousiast mee kon debatteren over het onderwerp van mijn scriptie. Ik kan niet iedereen hier bij naam noemen, maar ik wil in ieder geval Pieter Pekelharing bedanken, die mij bij deze scriptie heeft begeleid en mij eigenlijk ook gedurende mijn hele studie heeft meegemaakt. Verder wil ik mijn moeder en mijn broer bedanken voor de steun die zij mij altijd hebben gegeven.

Shanta Singh

23 januari 2003

## **Inhoud**

	<b>Pagina</b>
<b>Voorwoord</b>	
<b>Inhoud</b>	
<b>Inleiding</b>	<b>6</b>
<b>Deel 1</b>	
<b>Moreel pluralisme</b>	<b>11</b>
<b>Hoofdstuk 1</b>	<b>13</b>
<b>Moreel pluralisme, monisme en relativisme</b>	
<b>1.1 Monisme</b>	<b>13</b>
<b>1.2 Relativisme</b>	<b>17</b>
<b>1.3 Moreel pluralisme</b>	<b>20</b>
<b>1.4 Tussenconclusie</b>	<b>25</b>
<b>Hoofdstuk 2</b>	
<b>Drie antwoorden op bezwaren tegen moreel pluralisme</b>	<b>26</b>
<b>2.1 Verval van normen en waarden</b>	<b>26</b>
<b>2.2 Subjectieve oordelen</b>	<b>27</b>
<b>2.3 Universaliteit</b>	<b>28</b>
<b>2.4 Tussenconclusie</b>	<b>29</b>
<b>Hoofdstuk 3</b>	<b>30</b>
<b>De politieke implicaties van moreel pluralisme</b>	
<b>3.1 Politiek en ethiek</b>	<b>30</b>
<b>3.1.1 Ethiek en politieke theorie</b>	<b>30</b>
<b>3.1.2 Soorten conflicten</b>	<b>31</b>
<b>3.2 Democratie en moreel pluralisme</b>	<b>31</b>
<b>3.3 Waarom je eigen standpunt opgeven?</b>	<b>33</b>
<b>3.4 Conclusie</b>	<b>35</b>
<b>Intermezzo: Vervolg inleiding: de “el Moumni affaire”</b>	<b>36</b>
<b>Deel 2</b>	<b>39</b>
<b>Consensus in beraadslagingsdemocratie</b>	
<b>Inleiding en achtergrond van deliberatieve democratie</b>	
<b>Hoofdstuk 4</b>	<b>42</b>
<b>Normatieve aspecten bij deliberatieve democratie</b>	
<b>4.1 Democratie en de “juiste” uitkomst</b>	<b>42</b>
<b>4.2 De “rechtvaardige” procedure</b>	<b>43</b>
<b>4.2.1 Habermas en de redelijke instituties</b>	<b>44</b>
<b>4.2.2 Rawls en “reasonable disagreement”</b>	<b>47</b>
<b>4.3 Liberale reacties op Rawls en Habermas</b>	<b>48</b>

4.3.1	Rationele conversationele inperkingen	48
4.3.2	Barry en onpartijdigheid	49
4.3.3	Nagels objectieve perspectief	50
4.4	Samenvatting	51
<b>Hoofdstuk 5</b>		<b>52</b>
<b>Verschillende concepten van deliberatieve democratie</b>		
5.1	Cohen en het concept deliberatieve democratie	52
5.2	Thompson en Gutmann en de voorwaarden voor deliberatie	54
5.3	Bohman en multiculturalisme	56
5.4	Benhabib en de procedure	58
5.5	Tussenconclusie	60
<b>Hoofdstuk 6</b>		
<b>Kritiek op deliberatieve democratie</b>		<b>61</b>
6.1	Monisme	61
6.1.1	Onpartijdigheid voor minderheden	63
6.1.2	Kritiek op onafhankelijke standaarden	65
6.2	Relativisme	67
6.2.1	Formele en informele instituties	67
6.2.2	Morele conflicten bij de rechter	69
6.3	Conclusie	70
<b>Hoofdstuk 7</b>		<b>71</b>
<b>“Conflict” als aanvullingen op het concept deliberatieve democratie</b>		
7.1	The circumstances of politics	71
7.2	Het voorkomen van monisme	72
7.2.1	Minder neutrale en onpartijdige procedures	72
7.2.2	Niet nastreven van consensus	74
7.2.3	Niet één besluit	74
7.3	Het voorkomen van relativisme	76
<b>Conclusie</b>		<b>78</b>
<b>Bibliografie</b>		<b>80</b>
<b>Bijlagen</b>		<b>90</b>
<b>Schema “omgaan met conflicten in democratietheorie”</b>		

## Inleiding

Deze scriptie gaat in brede zin over moraal en politiek en spitst zich daarbij toe op de vraag hoe wij in een democratie met morele conflicten om kunnen gaan. Ik denk dat mensen zich niet meer herkennen in de politiek, als zij niet meer merken dat morele conflicten in de politiek besproken worden. In deze scriptie wil de spanning laten zien tussen een ethische theorie, het moreel pluralisme, en een democratietheorie, deliberatieve democratie of beraadslagingsdemocratie (in het Engels heet deze theorie “deliberative democracy”).

De vraag waar ik mee zat en die in deze scriptie centraal staat is: ***‘kun je tegelijk erkennen dat er veel verschillende waarden naast elkaar bestaan en daarbij toch in democratie consensus na streven?’***.

De actualiteit van dit probleem zal ik met behulp van een voorbeeld laten zien:

### Een voorbeeld voor de probleemstelling

Jaren lang leek Nederland het voorbeeld voor de multiculturele samenleving in Europa. Waar in Duitsland al regelmatig een handgemeen plaatsvond tussen rechts-extremisten en links-extremisten en in Frankrijk de politie naar migranten toe openlijk racistisch bleek te zijn, verdween extreemrechts geleidelijk uit de Nederlandse politiek.

Nederland leek daarmee het toonbeeld van tolerantie in Europa. Echter, juist toen politiek extreem rechts in Nederland verdween, ontstonden er rassenrellen in Amsterdam West, bleken moslims homofob te zijn en weinig te begrijpen van de westerse waarden waar veel autochtone Nederlanders in geloven. Als gevolg van deze plotselinge bewustwording van de verschillen tussen culturen stemden Nederlanders vervolgens massaal op de rechtse partijen bij de verkiezingen van mei 2002.

Paul Scheffer zwengelde hierover eerder een discussie aan, het “multiculturele drama”, en schreef daarover: “We leven in Nederland langs elkaar heen: ieder zijn eigen café, zijn eigen school, zijn eigen idolen, zijn eigen muziek, zijn eigen geloof, zijn eigen slager en straks zijn eigen straat of buurt. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat al die oude en nieuwe Nederlanders weinig tot niets van elkaar weten”.<sup>1</sup> Veel mensen vragen zich af hoe dit toch mogelijk is, in een land waar procedures bestaan, die juist gericht zijn op het voorkomen van conflicten en in een samenleving die zichzelf tolerant noemt.

Dit is nu het probleem dat ik in deze scriptie wil behandelen. Namelijk de relatie tussen conflicten die het gevolg zijn van pluraliteit en de ruimte daarvoor in een democratie. Fundamentele waarden uit de alloctonengemeenschap blijken nu bijvoorbeeld in Nederland de officiële bestuurlijke overlegkanalen nooit bereikt te hebben. Ook fundamentele conflicten tussen de Nederlandse gemeenschap en de nieuwe alloctonen gemeenschap blijken ondanks onze democratie lange tijd niet aan de oppervlakte te zijn gekomen. Diegenen die menen dat de neutraliteit van de overlegstructuren met zich meebrengt dat alle waarden – de waarden van de alloctonen en de Nederlandse waarden - binnen deze procedures opgenomen zouden worden, lijken nu van een koude kermis thuis te komen.

Ik probeer in deze scriptie te laten zien dat misschien juist door de neutraliteit van deze procedures en de tolerantie ten opzichte van andere waarden veel tegenstellingen de politieke procedures bijvoorbeeld in Nederland nooit hebben bereikt. De tolerantie en

---

<sup>1</sup> Paul Scheffer, “Het Multiculturele drama”, Uit *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000

neutraliteit van procedures lijken alleen tot politieke correctheid geleid te hebben, waardoor veel zaken onbesproken blijven. Nu de verschillen tussen allochtonen en autochtonen toch wel groot blijken te zijn, nemen veel politieke partijen een sterk negatief standpunt tegenover de allochtonen gemeenschap in.

Vanuit de Islamitische gemeenschap hebben het afgelopen jaar verschillende extremisten het woord genomen. Een voorbeeld hiervan is de Rotterdamse imam El Moumni, die uitte dat homoseksualiteit een ziekte is. *"Homoseksualiteit is schadelijk voor de samenleving in het algemeen en in het bijzonder voor de Nederlanders, vind ik. Als dat verschijnsel zich onder de jeugd verspreidt, zowel onder jongens als meisjes, zal dat tot uitsterven leiden. Voor zover ik weet zijn er in Nederland meer ouderen dan jongeren. Als straks ouderen niet meer actief zijn in de voortplanting en in het baren van kinderen, wie maken er dan kinderen als mannen onderling trouwen en vrouwen ook? (...) Homoseksualiteit blijft niet beperkt tot de mensen die deze ziekte hebben maar kan zich verspreiden. De Nederlandse samenleving is multicultureel. Als die ziekte zich verspreid, kan iedereen besmet raken. Daar zijn we bang voor".*<sup>2</sup> Deze uitspraak toont haarscherp aan dat wij - autochtone Nederlanders - totaal andere waarden hebben dan fundamentalistische islamieten. Dit verschil was er – natuurlijk - altijd al, maar werd nooit in de publieke en politieke arena besproken. Ik zal een chronologisch overzicht van de verdere gebeurtenissen in het intermezzo van deze scriptie geven. Aan de hand van deze affaire wil ik proberen te laten zien, waarom het concept van democratie, dat uitgaat van tolerantie en consensus, zoals volgens deliberatieve democratie, niet met dit soort problemen om kan gaan.

### **De probleemstelling**

Ik meen dat een oorzaak van de el Moumni affaire ligt in het afdekken van fundamentele morele conflicten in Nederland. Aan de ene kant willen Nederlanders tolerant zijn voor andere meningen en culturen en wordt ook vanuit de politiek pluriformiteit ondersteund. Aan de andere kant is het politieke bestel gebaat bij harmonie en moeten conflicten dus zoveel mogelijk vermeden worden. Dit laatste wordt met de term "Poldermodel" aangeduid.

Ik constateer dan ook dat er een zekere spanning bestaat tussen het - met overleg - voorkomen van conflicten (streven naar consensus) en het tegelijkertijd menen dat verschillende waarden geuit moeten worden. Dit is ook nu eenmaal een probleem van democratie. In beginsel menen aanhangers van democratie dat een veelheid van meningen in het politieke debat ingebracht kan worden, terwijl aan de andere kant er ook van uitgegaan wordt dat deze conflicterende meningen kunnen leiden tot één besluit waar iedereen mee instemt. De democratie die uitgaat van het concept "deliberatie" of "beraadslaging" legt de nadruk op dit laatste. Deze theorieën, die op beraadslaging het accent leggen, worden "deliberatieve democratietheorieën" genoemd. Het gemeenschappelijke in deze theorieën is een publieke procedure die uiteindelijk moet leiden tot een bepaalde vorm van consensus. Er wordt daarbij geprobeerd om dus om te gaan met pluriformiteit, maar wel steeds vanuit de gedachte dat consensus bereikt moet worden.

Het probleem dat ik signaleer vraagt naar mijn mening niet alleen om een politiek filosofische analyse, maar meer specifiek ook om een ethische analyse. Juist omdat conflicten tussen bepaalde "waarden" laten zien dat wij het over een aantal zaken met elkaar niet eens zijn. Zo blijkt de waarde "zedelijkheid" tegenover "vrijheid" te kunnen staan in een moderne westerse samenleving, zoals ook bij de el Moumni affaire. Ik meen dat met de theorie van moreel pluralisme dit soort conflicten geanalyseerd kunnen worden. Deze theorie stelt het

---

<sup>2</sup> Dit is de vertaling van hetgeen de imam gezegd heeft in de uitzending van Nova op 3 mei 2001.

conflict tussen de verschillende waarden centraal en neemt zo een positie in ten opzichte van moreel monisme en moreel relativisme.

De spanning tussen pluriformiteit en consensus is sterk aanwezig bij de huidige debatten over “deliberatieve democratie”. Democratie wordt hier gezien als een voorwaarde voor tolerantie én tegelijkertijd als een mogelijkheid om tegenstellingen duidelijk te maken. In een procedure kunnen – volgens deze theorie - meningen vanuit verschillende perspectieven ingebracht worden. Uiteindelijk moet de procedure dan wel leiden tot “consensus” over de uitkomst of een daarvan een zwakkere vorm: “instemming”, ook van de tegenstanders. Er wordt daarbij van uit gegaan dat alle deelnemers zo redelijk zijn dat zij na een publieke procedure ook met het onbevredigende besluit kunnen “instemmen”. Conflicten zouden op deze manier opgelost kunnen worden, vooral doordat men zich bij het conflict neerlegt of het niet meer nodig vindt om inhoudelijk op het conflict in te gaan. Dit wordt dan “reasonable disagreement” genoemd of ook wel “reasonable pluralism”.

Het probleem hierbij is dat er over de inhoud van de “onenigheid” dan niet gesproken hoeft te worden, omdat men zich er bij neerlegt dat dit nu eenmaal zo is. Er wordt uitgegaan van neutraliteit ten opzichte van alle verschillende waarden en opvattingen in een samenleving waardoor er geen conflicten geopenbaard hoeven te worden. Neutraliteit hangt naar mijn mening sterk samen met het begrip “tolerantie”. Tolerant zijn betekent in feite dat men fundamentele onenigheid over waarden of irritatie door andermans gedrag wegedeneert uit de publieke sfeer en verdringt naar de privé-sfeer. In de Nederlandse politieke cultuur zijn lange vanuit de gedachte “tolerant” te willen zijn bepaalde conflicten buiten de publieke sfeer gehouden. De keerzijde hiervan is - denk ik – geweest dat veel moslims nooit in de publieke sfeer (zoals een debat) hun bezwaren ten opzichte van de Nederlandse cultuur hebben kunnen uiten, net zoals veel Nederlanders ook nooit hun bezwaren ten opzichte van de islamitische cultuur hebben kunnen uiten. Vandaar dat de opmerking van Paul Scheffer “we leven in Nederland langs elkaar heen” en de el Moumni affaire zeer goed de door mij behandelde problematiek van deze scriptie illustreren. Ik meen dat het publieke en politieke debat er niet mee is gediend wanneer grote conflicten, waar toch geen overeenstemming over bereikt kan worden, uit het publieke debat gehouden worden.

Deliberatieve democratie wil met het concept “beraadslaging” de praktijk van democratie verbeteren. De theorie slaagt daar naar mijn mening niet in doordat er geen serieuze aandacht wordt besteed aan conflicten, zoals die voorkomen over normen en waarden. Het concept gaat teveel uit van “neutraliteit” en “tolerantie”. Dit gebeurt in navolging van normatieve theorieën die ik in deze scriptie zal bespreken van bijvoorbeeld Habermas en Rawls, die eigenlijk meer van juridische concepten uitgaan (zoals rechtvaardigheid) dan van democratische concepten. De traditionele democratietheorieën besteden meer aandacht aan conflicten in de maatschappij (en de instituties die hier een rol bij spelen). Ik ga in de hoofdstukken over moreel pluralisme juist in op het conflict tussen normen en waarden, omdat een concept van democratie waarbij morele conflicten een plaats krijgen, mij een beter ideaal lijken voor democratie. Wanneer morele conflicten buiten de politiek gehouden worden, vertrouwen mensen de politieke instituties niet en wordt de kloof tussen politiek en maatschappij vergroot. In mijn laatste hoofdstuk zal ik elementen proberen te geven voor een beter concept van democratie. Het concept van “beraadslaging” wordt in bestuurskunde vertaald met het begrip “interactieve beleidsvorming”. Ik zal hier in deze scriptie verder niet op ingaan, maar mijn kritiek heeft ook betrekking op het gebruik van argumenten van “deliberatieve democratie” in de bestuurskunde.

De theoretische vraag die ik mijzelf in deze scriptie stel is: **Kunnen de uitgangspunten van**

## **moreel pluralisme samengaan met deliberatieve democratie?**

Ik wil een concept van democratie bepleiten, waarbij bestaande conflicten niet in consensus op hoeven te gaan. Aan de uitgangspunten van moreel pluralisme wordt dan tegemoet gekomen. Ik met het “moreel pluralisme” aangeven, dat een conflict tussen normen en waarden een bijdrage levert - en misschien een noodzakelijke voorwaarde vormt - voor het concept “democratie”. Dit is volgens mij dan ook de implicatie van moreel pluralisme voor democratie.

De maatschappelijke relevantie voor deze theoretische vraag is – zoals hierboven blijkt – de volgende. Uit het stemgedrag van de kiezers in 2002 valt af te leiden dat mensen in Nederland geen politiek van consensus meer willen. Het lijkt nu duidelijk te worden dat er in Nederland verschillend over normen en waarden wordt gedacht, zoals blijkt uit de uitspraken van de Rotterdamse imam el Moumni. De reacties die hierop volgden tonen naar mijn mening aan dat er een spanning bestaat tussen pluriformiteit en consensus. Met de el Moumni affaire zal ik de problematiek van deze scriptie dan ook verder illustreren.

### **Hoofdstuk indeling**

Deze scriptie heb ik in twee delen gedeeld. Het eerste deel gaat over de ethische theorie “moreel pluralisme”. Het tweede deel gaat over deliberatieve democratie. Ik laat in hoofdstuk 1 zien hoe moreel pluralisme zich verhoudt tot monisme en relativisme. In hoofdstuk 2 verdedig ik moreel pluralisme tegen de opvatting dat moreel pluralisme samenvalt met een verval van normen en waarden, tegen de opvatting dat moreel pluralisme aan waarden alleen een subjectieve betekenis geeft en tegen het idee dat moreel pluralisme universalistische pretenties heeft. In hoofdstuk 3 laat ik zien dat democratie zowel de oorzaak als het gevolg is van morele conflicten. In het tweede deel van deze scriptie zal ik – na een intermezzo - ingaan op deliberatieve democratietheorie, die probeert om de praktijk van democratie te verbeteren. Deliberatieve democratie is geen eenduidige theorie. Ten eerste valt er een onderscheid te maken tussen normatieve theorieën en meer op de praktijk gerichte theorieën. Bij de normatieve theorieën maak ik een onderscheid tussen theorieën die menen dat de procedure zorgt voor correcte uitkomsten en de eis dat een procedure rechtvaardig moet zijn. Ik zal uitgebreid ingaan op Habermas en Rawls, omdat hun redeneringen terug komen bij deliberatieve democratietheorie. Ik zal hier ook ingaan op Barry en Nagel, omdat zij ook de nadruk leggen op “onpartijdigheid” en “objectiviteit”. In hoofdstuk 5 zal ik ingaan op een aantal concepten van deliberatieve democratie van de moderne “deliberatieve democratietheorie”. Deze concepten zetten zich naar mijn mening af tegen de modellen van Habermas, Rawls en de andere normatieve modellen, maar nemen ook veel van deze modellen en (juridische) argumenten over. Dit zorgt er voor – denk ik - dat de verschillende concepten moeilijk met de uitgangspunten van moreel pluralisme om kunnen gaan. In hoofdstuk 6 zal ik verder ingaan op de kritiek die ik heb op de normatieve modellen die ten grondslag liggen aan deliberatieve democratie. Ik zal daarbij steeds ingaan op de betekenis van deze theorieën voor de el Moumni-affaire. Ik zal in hoofdstuk 7 met enkele oplossingen komen voor een beter concept van deliberatieve democratie.

### **Verantwoording bij de aanpak van deze scriptie**

Al redenerend moet ik toegeven dat ik op verschillende problemen stuitte bij het schrijven van deze scriptie.

Het onderwerp van mijn scriptie heeft sterke verwantschap met de kritiek die steeds

geuit wordt op het “Poldermodel”. Het “Poldermodel” geeft de praktijk van de Nederlandse overlegeconomie weer, en wordt de laatste jaren ook gebruikt om allerlei andere problemen - ook van morele aard- op te lossen. De kritiek op het “Poldermodel” richt zich tegen het overleg in achterkamertjes tussen vertegenwoordigers van groeperingen waardoor de besluitvorming zich onttrekt aan het publieke debat. Het “Poldermodel” heeft alleen geen duidelijke filosofische onderbouwing, maar alleen een historische onderbouwing, waardoor het als model voor deze scriptie moeilijk te gebruiken is. Het idee dat geen enkele partij volledig zijn zin krijgt en zich daarbij neerlegt komt ook voor bij deliberatieve democratietheorie, alleen dan zou er wel aan het vereiste van publieke beraadslaging voldaan moeten worden.

Bij het bestuderen van het debat over deliberatieve democratie werd mij duidelijk dat verschillende deelnemers hieraan zelf ook verschillende ideeën over deliberatieve democratie hebben, die zich bijvoorbeeld enerzijds afzetten tegen Rawls, Habermas en andere liberalen, maar anderzijds ook veel elementen van deze filosofen overnemen (ik laat dit in hoofdstuk 5 zien). Bij het bestuderen van de verschillende theorieën van deliberatieve democratie kwam ik erachter dat aan deze theorieën ook steeds verschillende sociologische, kentheoretische en bestuurskundige visies ten grondslag liggen en dat er argumenten worden gebruikt uit onder andere de verlichting, het pragmatisme en het communitarisme. Dit maakt het moeilijk om iets te zeggen over alle theorieën van “deliberatieve democratie”, omdat een algemene theorie van deliberatieve democratie - naar mijn mening - niet bestaat. Ik ga daarom ook in op de normatieve theorieën van onder andere Rawls en Habermas die naar mijn mening ten grondslag liggen aan deliberatieve democratie.<sup>3</sup>

Een ander probleem voor mij in deze scriptie is dat moreel pluralisme beschouwd kan worden als een ethische theorie en deliberatieve democratie beschouwd kan worden als een politieke theorie over democratie. De verschillende aard van deze theorieën maakt het moeilijk om ze echt met elkaar te vergelijken. Ik meen in deze scriptie, dat deze beide theorieën - hoewel zij sterke verwantschap hebben - elkaar tegelijkertijd ook in de weg zitten. Deliberatieve democratie wordt vaak gezien als een vertaling van moreel pluralisme in politieke theorie. Ik meen juist dat deliberatieve democratie geen ruimte heeft voor fundamentele morele conflicten. Hierbij moet ik rekening houden met het gegeven, waar ook in de bestuurskunde vanuit wordt gegaan, dat discussies op verschillende niveaus in het besluit- en beleidsvormingsproces plaats kunnen vinden. Een debat over de herprofilering van een straat is van een andere orde dan een debat over het onderwijs op Rijksniveau en kent ook een ander soort deelnemers. Ik heb het in deze scriptie dan ook over - wat men in bestuurskunde noemt - “fundamentele conflicten bij de politieke oordeelsvorming”.

Ik ben mij ervan bewust dat ik in deze scriptie niet inga in op de politieke instituties waar besluiten genomen worden. Ook ben ik mij ervan bewust dat ik niet inga op de geïnstitutionaliseerde sociale ongelijkheid. Associatieve democratietheorie gaat hier wel op in.

---

<sup>3</sup> De theorieën van Habermas en Rawls lijken nu beschouwd te worden als “deliberatieve democratie”. Ik wil dit niet doen omdat deze filosofen hun gedachten in een andere context hebben gevormd.

## Deel 1 Moreel pluralisme

*“ihr nehmt  
Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von  
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater nu:  
So glaube jeder sicher seinen Ring  
Die echten. –Möglich; dass der Vater nun  
Die Tyrannei des einen Rings nicht länger  
In seinem Hause dulden wollen! – Und Gewiss;  
Dass er euch alle drei geliebt, und gleich  
Geliebt”*

Uit: G.E. Lessing Nathan der Weise, regel 2031-2039.

De zaak “el Moumni” laat zien dat wij bijvoorbeeld in Nederland te maken hebben met verschillende opvattingen over normen en waarden. Ethiek is een deeldiscipline binnen filosofie die inzicht geeft in mogelijke standpunten over normen en waarden. Meta-ethische theorieën bestuderen daarbij bepaalde thema’s die hierbij steeds voorkomen, zoals bijvoorbeeld het begrip “deugd” of de vraag of waarden alleen subjectief zijn.<sup>4</sup> In deze scriptie ga ik in op “moreel pluralisme”, als meta-ethische theorie die ingaat op de verhouding tussen verschillende waarden in een waardestelsel. Deze theorie wil ik betrekken op democratietheorie. In hoofdstuk 1 zal ik laten zien hoe deze theorie zich onderscheidt van moreel monisme en moreel relativisme. In hoofdstuk 2 zal ik deze positie in de ethiek verdedigen en in hoofdstuk 3 zal ik ingaan op de implicaties van moreel pluralisme voor democratie.

Morele waarden<sup>5</sup> hebben betekenis voor individuele mensen, groepen en voor een samenleving als geheel. Wanneer mensen oordelen over hun eigen handelingen en over de handelingen van anderen, gebeurt dit aan de hand van bepaalde waarden. Door over zaken een mening te hebben en duidelijk te maken geven mensen aan dat zij van bepaalde waarden uitgaan.

Normen en waarden worden vaak in één mond genoemd, maar moeten juist van elkaar onderscheiden worden. Normen dwingen de naleving van bepaalde waarden af.<sup>6</sup> In moderne gemeenschappen worden de waarden en de daaruit voortvloeiende normen vaak niet meer door iedereen in maatschappij gedeeld. Dit wordt versterkt door het feit dat juist in deze

---

<sup>4</sup> Subjectivisme gaat ervan uit dat normen en waarden alleen vanuit het subject gezien kunnen worden.

<sup>5</sup> In deze scriptie heeft het begrip “waarde” een morele betekenis. Volgens Kees Klop zijn waarden: “betrekkelijke abstracte centrale maatstaven, die wenselijkheden uitdrukken, met behulp waarvan het eigen gedrag en dat van anderen beoordeelt. Normen zijn de meer concrete gedragsvoorschriften, die naleving van waarden verplicht stellen” (Kees Klop: *De cultuurpolitieke paradox*, 1993 p. 6 ). Waarden helpen mensen bij de morele beoordeling van handelingen van zichzelf en anderen. Van Deth en Scarbourg laten in het boek *The Impact of values* (1997, p. 21-47) zien hoe aan het begrip “waarde” een sociaal wetenschappelijke politieke betekenis gegeven kan worden. Enkele punten die in dit boek door hen aangevoerd worden en aansluiten bij deze scriptie zijn: “Waarden kunnen niet geobserveerd worden. Waarden spelen een rol bij morele overwegingen en geven aan wat wenselijk zou zijn. ‘Waarden’ spelen een rol bij acties (keuzes) en staan in relatie tot een bepaalde situatie. Waarden kunnen een individuele betekenis hebben of een maatschappelijke betekenis. De betekenis van waarden is niet van te voren aan te geven”.

<sup>6</sup> Normen zijn concreter dan waarden en zijn ingebed in maatschappelijke relaties. Normen kunnen formeel en informeel zijn. Formele normen kunnen afgedwongen worden volgens het recht. Informele normen kunnen niet afgedwongen worden volgens een formeel instituut. Er bestaan ook normen volgens geformaliseerde afspraken zoals bijvoorbeeld in contracten.

westerse samenlevingen veel immigranten wonen die zelf uitgaan van zeer verschillende waarden en normen. Aan de hand van het voorbeeld van de el Moumni affaire in Nederland laat ik zien wat moreel pluralisme betekent voor morele conflicten in de praktijk. Later zal ik dit voorbeeld gebruiken om te laten zien dat een democratie naar mijn idee dit soort conflicten niet moet negeren.

## Hoofdstuk 1

### Moreel pluralisme, monisme en relativisme.

In dit hoofdstuk zal ik laten zien hoe drie verschillende ethische theorieën omgaan met morele conflicten. Moreel monisme en moreel relativisme zijn bijvoorbeeld stromingen in de ethiek die morele conflicten lijken te negeren. Moreel pluralisme is juist een ethische theorie die conflicten centraal stelt; waarden bestaan zelfs omdat ze met elkaar in conflict zijn. In dit hoofdstuk zal ik de uitgangspunten van deze theorie nader toelichten door eerst kritisch te kijken naar moreel monisme en relativisme.

#### 1.1 Monisme

Oude normatieve theorieën, zoals het utilitarisme en de ethiek van het Christendom gaan uit van één enkele waarde waar andere waarden van afgeleid kunnen worden.<sup>7</sup> Dergelijke ethische theorieën noem ik in deze scriptie “monisme” en de aanhangers van deze theorieën noem ik “monisten”. Zij menen dat de waarden met elkaar in harmonie zijn en onafhankelijk zijn van de context waarin zij gebruikt worden.

##### *Hoogste waarde*

Een monistische ethische theorie erkent dat er meerdere waarden bestaan. Het monisme gaat – in tegenstelling van het moreel pluralisme - uit van een hiërarchische ordening van deze waarden. Er is één “hoogste” waarde die in de hiërarchie van waarden bovenaan staat en alle andere waarden overstijgt. Alle waarden zijn gericht op deze “hoogste waarde”. Deze andere waarden kunnen daarom ook weer alleen van de “hoogste waarde” afgeleid worden en worden ook weer ten opzichte van deze waarde gerangschikt. In de hiërarchie van de waarden zijn alle waarden in een monistisch waardestelsel met elkaar in harmonie.

Een algemeen voorbeeld van een monistische theorie is het “utilitarisme”. De hoogste waarde voor het utilitarisme is “het grootste geluk voor het grootste aantal”. Deze waarde moet als uitgangspunt worden genomen bij het al het handelen volgens een utilitaristische normatieve theorie. Handelingen die gebaseerd zijn op een ander principe, bijvoorbeeld op een roepende verplichting zonder dat aan “het grootste geluk voor het grootste aantal” wordt gedacht, zal volgens het utilitarisme negatief beoordeeld moeten worden.

##### *Contextonafhankelijk*

In monistische theorieën zijn waarden altijd contextonafhankelijk. Dit houdt in dat waarden steeds hetzelfde betekenen, onafhankelijk van de sociale en culturele context. De waarden staan dus op zichzelf en worden niet door een context bepaald. De contextonafhankelijkheid vloeit voort uit de vaste “hoogste waarde” die boven alle waarden staat.

De “hoogste waarde” kan andere waarden overstijgen doordat steeds sprake is van de volgende kenmerken: De “hoogste waarde” is universeel omdat deze geldt voor alle (rationele) levende wezens. De “hoogste waarde” is absoluut in de zin dat deze waarde nooit ter discussie gesteld kan worden. Verder is de hoogste waarde tijdloos en onveranderlijk

---

<sup>7</sup> Het “utilitarisme” van Bentham bijvoorbeeld gaat ervan uit dat al het handelen gericht moet zijn op het “grootste geluk voor het grootste aantal”. Dit is in zijn theorie de hoogste waarde waar alle andere waarden van afgeleid kunnen worden. De waarde van “nutsmaximalisatie” kan van de hoogste waarde afgeleid worden en past daarmee in het waardestelsel van Bentham. Alles kan aan deze waarde gerelateerd worden. Een ander voorbeeld is Aristoteles, die in de Nicomachiaanse ethiek uitgaat van het “hoogste goed”. Alle waarden waar tussen een mens moet kiezen zijn van dit hoogste goed afgeleid. Het hele leven van een mens is hierbij ook gericht op het “hoogste goed”.

omdat deze waarde onafhankelijk is van iedere context.<sup>8</sup> Omdat alle andere waarden van dezelfde waarde afgeleid zijn is het gehele waardestelsel universeel, onveranderlijk en tijdloos. Er wordt verder vanuit gegaan dat iedereen in staat is om de “hoogste waarde” te kennen. Het monisme meent dat de waarde die gevonden moet worden “goed” is voor iedereen. Mensen kunnen niet zelf enkele andere waarden zoeken die alleen voor hen en hun leven betekenis hebben (het leven voor henzelf goedmaakt).<sup>9</sup>

### ***Commensurabel***

In monistische theorieën zijn alle waarden commensurabel ten opzichte van elkaar. Dit betekent dat waarden niet wezenlijk van elkaar verschillen en rustig steeds met elkaar vergeleken kunnen worden. Een actie wordt beschouwd als goed, wanneer deze actie het meeste van de “hoogste waarde” in zich heeft. Alle waarden hebben iets van de hoogste waarde in zich en vormen met elkaar één coherent waardesysteem. Dit maakt dat alle waarden binnen een waardesysteem met elkaar commensurabel zijn.

Omdat alle waarden iets van de hoogste waarde in zich hebben, kunnen alle waarden waar oordelen en handelingen op gebaseerd zijn aan de hand van de “hoogste waarde” gerangschikt worden en ook ten opzichte van deze ene waarde beoordeeld worden. De “hoogste waarde” in een monistisch waardestelsel vormt zo een medium waarbij de “hoogste waarde” ook de functie heeft van een standaard, waarmee de verschillende waarden vergeleken kunnen worden.<sup>10</sup> Volgens deze redenering kunnen de waarden in een monistische theorie niet met elkaar botsen en moeten ze altijd in een goede verhouding staan tot elkaar.

### ***Afwezigheid van conflict***

Een conflict tussen verschillende waarden volgens de redering van een monistisch waardestelsel is eigenlijk niet mogelijk. Een conflict kan volgens deze redenering altijd worden opgelost met een (redelijk) beroep op de “hoogste waarde” die in alle waarden vertegenwoordigd is. Volgens een monistische morele theorie kan er ook geen redelijke onenigheid bestaan tussen redelijke/rationele mensen over normen en waarden.<sup>11</sup> Doordat mensen een “rede” hebben, kunnen zij volgens de redenering van het monisme de hoogste waarde kennen en kunnen zij de harmonie tussen alle waarden aanschouwen. De uitkomst van een moreel dilemma staat volgens een monistische theorie eigenlijk dan ook al vast omdat die afgeleid moet zijn van de geldende “hoogste waarde”.

---

<sup>8</sup> Zie hierover: Kekes, *Against liberalism*, 1997, p.161.

<sup>9</sup> Kekes, J. *The Morality of Pluralism*, Princeton: Princeton University Press 1993, p. 14. Persoonlijke opmerking: dit idee dat “de hoogste waarde” absoluut is en richting geeft aan al onze handelingen en oordelen, past niet meer bij onze maatschappij, waar iedereen verschillend is en geacht wordt zijn leven in te richten zoals hij dit zelf wil.

<sup>10</sup> De “hoogste waarde” zorgt zo voor een medium, waarbinnen alle waarden met elkaar vergeleken kunnen worden. Kekes, *The morality of pluralism*, 1993, p. 67.

<sup>11</sup> “Rationeel” en “redelijk” zijn moeilijke begrippen. Ik zal hier kort op ingaan. Aristoteles gaat in zijn Nicomachiaanse ethiek niet uit van een zuivere rede zoals Kant in zijn ethiek later wel doet. Volgens Aristoteles heeft de mens het vermogen van de rede om het goede te kennen. De mens moet met praktische wijsheid de emoties (driften) in overeenstemming brengen met de redelijke vermogens, die gericht zijn op het goede. Volgens de filosoof Plato is de rede van sommige mensen in staat om het “ idee van het goede” voorbij de eerste waarnemingen te kennen. Kant stelt de menselijke rede centraal. Alleen redelijke wezens kunnen autonoom zijn door volgens een morele wet te handelen. “Rationaliteit” betekent in de economie dat mensen voor zo min mogelijk geld zoveel mogelijk goederen willen kopen. Moderne filosofen, zoals Rawls, onderscheiden “redelijk” van “rationeel”. “Rationeel” betekent in dit opzicht: het nastreven van eigenbelang. “Redelijk” betekent het eigenbelang kunnen zien in relatie tot het algemene belang en het belang van anderen.

Waarden kunnen onderling vergeleken worden. Een handeling kan aan een “hoogste waarde” getoetst worden en kan dan als “juist” of “onjuist” beoordeeld worden.<sup>12</sup> Het toetsen van een handeling aan de hoogste waarde kan volgens de algemene redenering van het moreel monisme ook gebeuren in een proces van deliberatie op basis van ervaring.<sup>13</sup>

Omdat waarden allemaal een deel van de hoogste waarde in zich hebben kunnen waarden nooit geheel tegenstrijdig zijn met elkaar zijn. Monistische theorieën sluiten niet aan op het feit dat mensen vaak met elkaar van mening verschillen en dat bepaalde waarden moeilijk met elkaar te vergelijken zijn, zoals blijkt uit de el Moumni affaire.

### **Enkele bezwaren tegen het monisme**

Tegen het monisme kunnen vanuit het perspectief van het moreel pluralisme verschillende bezwaren ingebracht worden. Deze bezwaren laten naar mijn mening zien dat de monistische ordening van waarden niet houdbaar is.

Ten eerste leidt het monisme tot een simplificatie van ons waarden en normenstelsel. Een waarde die niet af te leiden valt van de “hoogste waarde” in een waardestelsel valt buiten het betreffende waardestelsel en heeft dan geen betekenis meer. Bepaalde waarden, bijvoorbeeld uit een andere cultuur, worden dan uitgesloten van het waardestelsel en kunnen dan beschouwd worden als amoreel of immoreel. Dit gebeurt vooral binnen religieuze waardestelsels, zoals Christendom en Islam. De zaak el Moumni laat zien dat islamitische waarden duurzaam verschillen van veel westerse waarden. In monistische theorieën vormt “de hoogste waarde” het medium, waarbinnen alles vergeleken kan worden. In de praktijk blijkt een dergelijk medium niet te bestaan.

Een tweede bezwaar is dat in de praktijk geen sprake is van een harmonie tussen verschillende waarden. Waarden zijn juist vaak met elkaar in conflict zonder dat dit opgelost kan worden met een beroep op een “hoogste waarde”. Monistische theorieën hebben geen verklaring hiervoor. Het conflict, dat steeds plaatsvindt tussen verschillende waarden, is op zichzelf als een morele toestand te beschouwen volgens Berlin en Kekes.<sup>14</sup> Moeilijk oplosbare conflicten tussen verschillende waarden horen bij het maatschappelijke leven.

Het ontkennen van het conflict tussen normen en waarden komt volgens Berlin doordat het monisme in de ethiek berust op een Ionische drogredenering die het hele westerse denken in sterke mate beïnvloed heeft. Deze Ionische drogredenering heeft betrekking op de “waarheid”. De “waarheid” kan gevonden worden in een coherent stelsel van stellingen. De coherentietheorie van de waarheid impliceert een monistische moraalfilosofie. Een Ionische drogredenering verloopt volgens het volgende patroon<sup>15</sup>:

---

<sup>12</sup> Hierbij hoort het (religieuze of Aristoteliaanse/Platonische) idee dat de “waarheid” al bestaat en dat deze waarheid gevonden moet worden. Hierbij bestaat er maar één waarheid en is er geen andere waarheid. Opvattingen kunnen logisch gezien niet met elkaar in strijd zijn. Berlin zet zich sterk af tegen deze opvatting en noemt deze redenering een Ionische drogredenering.

<sup>13</sup> Dit heeft een relatie met het proces van deliberatie (bouleuomai) bij Aristoteles, in de Nicomachiaanse ethiek. Aristoteles gaat er daarbij vanuit dat al het handelen op het “goede” gericht is.

<sup>14</sup> Gray, *Berlin*, 1995, p. 1.

<sup>15</sup> De Ionische natuurwetenschappers stelden zichzelf vragen zoals “waar is alles van gemaakt?”. Een antwoordt daarop zou zijn: “alles is gemaakt van water, vuur e.d”. Het geheel van antwoorden op dit soort vragen wordt dan gezien als “de waarheid”. De afzonderlijke antwoorden worden dan universele eigenschappen. Ook Plato gaat uit van universele eigenschappen. Het Christendom neemt dit later over. In de renaissance zoeken wetenschappers weer universele waarheden (naturrecht, natuurwetten). In de periode van de verlichting bereikte het zoeken naar universele waarheden een hoogtepunt volgens Berlin; veel denkers kunnen zich volgens hem dan niet voorstellen dat een universeel waardesysteem niet mogelijk is. Vooral de verlichtingsfilosofen in Frankrijk –die de basis hebben gelegd voor het Europese liberalisme – geloofden in universele waarden en in mechanische wegen om deze waarden te bereiken.

1. een waarheid kan niet strijdig zijn met een andere waarheid
2. alle correcte antwoorden bevatten of rusten op de waarheid
3. → correcte antwoorden zijn nooit met elkaar in conflict

Deze redenering leidt er in de moraalfilosofie en ethiek toe dat er slechts één conceptie van het “goede” is en dat hierover geen onenigheid kan bestaan. Een waardestelsel moet volgens monistische theorieën immers een coherent geheel vormen.

Het bezwaar tegen de toepassing van deze zogenaamde “coherentie theorie” in de ethiek is dat in de praktijk blijkt dat “waarden” helemaal geen coherent geheel vormen. De nadruk op coherentie en rationaliteit maakt het klassieke westerse denken in de wetenschap en moraalfilosofie volgens Berlin - vooral vanaf de verlichting - te monistisch. Ook het klassieke liberalisme van de verlichting gaat niet uit van pluriformiteit, maar van gelijkheid en universaliteit.<sup>16</sup> De waarde van het leven kan dan alleen volgens één maatstaf gemeten worden: namelijk de rationele maatstaf.

Hieruit vloeit een vierde bezwaar voort tegen het monisme. De rationele capaciteiten stellen mensen volgens monistische theorieën in staat om de conceptie van het “goede” te vatten. Hierbij wordt ervan uitgegaan dat alle mensen deze universele eigenschap hebben om het goede te herkennen.<sup>17</sup> Berlin stelt daartegenover dat het er juist om gaat dat mensen tussen verschillende incommensurabele waarden moeten kiezen. Het kiezen tussen verschillende waarden kan ook een irrationeel proces zijn. De gemaakte keuze is daarbij afhankelijk van de situatie waar de keuze gemaakt moet worden en niet van rationaliteit van degene die de keuze maakt.<sup>18</sup>

Een vijfde bezwaar tegen monisme is dat uitgegaan wordt van een statisch moreel stelsel. Wanneer de hiërarchie van waarden verandert of wanneer andere waarden zich aan een monistisch waardestelsel opdringen kan dit leiden tot conflicten, waarmee de harmonie van het monistische stelsel wordt aangetast. Volgens de redering van het monisme is er dan sprake van verval van normen en waarden. Je kunt daarentegen ook zeggen dat waarden juist veranderen in samenhang met de veranderingen in de maatschappij, zonder dat de conclusie getrokken kan worden dat er dan geen normen en waarden meer zijn. Daarom dat monisme als ethische theorie in verband wordt gebracht met conservatisme en dogmatisme.

De el Moumni affaire laat verder ook zien dat monistische redeneringen over waarden niet aansluiten bij de problemen in een moderne maatschappij. Beide partijen zijn bij deze affaire overtuigd van de hoogste waarde binnen hun morele systeem. Voor liberale Nederlanders is deze “vrijheid” en “menselijke waardigheid”, terwijl voor

---

<sup>16</sup> In deze spanning ligt ook het verschil tussen de verlichting en de romantiek, waar Berlin naar verwijst. Bij vrouwenstudies zie je deze tegenstelling in het gelijkheidsfeminisme van de verlichting en het verschilfeminisme van de romantiek. Marie de Gournay bijvoorbeeld, uit de periode van de verlichting, verbaast zich erover dat de man en de vrouw als verschillende beschouwd worden. In Nederland pleiten Betje Wolf en Aagje Deken volgens de verlichting voor gelijkheid tussen de seksen. In de Romantiek wordt later –vooral vanuit Duitsland- het verschil tussen man en vrouw benadrukt. Zo hebben de man en de vrouw volgens Friedrich Schlegel verschillende essentiële eigenschappen. In de romantiek neemt men afstand van het universele verlichtingsdenken. In het denken van Berlin bestaat een spanning tussen het verlichtingsdenken en het denken van de romantiek. Het liberalisme van Berlin lijkt met zijn aandacht voor vrijheid en pluriformiteit meer uit te gaan van romantische principes dan van de verlichtingsprincipes. Dit levert waarschijnlijk misverstanden op bij Kekes die in zijn boek *Against liberalism* (1997) moreel pluralisme als wezenlijk anders beschouwt dan liberalisme. Berlin en Kekes gaan naar mijn mening dan ook beiden uit van een ander begrip “liberalisme”.

<sup>17</sup> Berlin gaat met zijn redeneringen ook in tegen moderne politieke theorieën zoals van (de oude) Rawls, Dworkin en Gauthier (contracttheorie), die uitgaan van rationele keuze modellen.

<sup>18</sup> Gray, *Berlin*, 1995, p.8 en p. 78.

fundamentalistische moslims de zedelijkheid als hoogste waarde gezien wordt en homoseksualiteit vanuit dit waardestelsel bekeken wordt. Een redenering volgens het moreel monisme biedt geen mogelijkheid om boven deze twee opvattingen te kunnen staan.

## 1.2 Relativisme

Het relativisme is het tegenovergestelde van het monisme. Het relativisme is een stroming in de filosofie die niet alleen in de ethiek voorkomt maar ook in de wetenschapsfilosofie, in de analytische filosofie en in de taalfilosofie. Er bestaan verschillende stromingen binnen het moreel relativisme, zoals subject relativisme<sup>19</sup> en cultuurrelativisme<sup>20</sup>. In deze paragraaf behandel ik de algemene aspecten van het moreel relativisme. Moreel relativisme kan gezien worden als een reactie op de verscheidenheid aan waarden tussen verschillende landen en culturen.<sup>21</sup>

### *Geen hoogste waarde*

Volgens het relativisme bestaat er geen hiërarchische ordening van de verschillende waarden. In tegenstelling tot monistische ethische theorieën is er ook geen “hoogste waarde” te vinden bij relativistische morele theorieën, waar de andere waarden van afgeleid kunnen worden. Geen enkele waarde is volgens relativisten van een andere waarde af te leiden binnen een waardestelsel. De enige mogelijke ordening is dat alle waarden in een waardestelsel aan elkaar gelijk zijn, als er al aangenomen mag worden dat er “waarden” bestaan. Het relativisme stelt namelijk ook “waarden” op zich ter discussie.

### *Context afhankelijkheid*

Nu waarden niet meer van elkaar afgeleid kunnen worden, volgt hieruit volgens de redenering van het relativisme dat de betekenis en de inhoud van waarden geheel bepaald worden door een bepaalde context. Deze context kan cultureel zijn, geografisch, linguïstisch of sociaal. Als de betekenis en de inhoud van waarden geheel afhankelijk zijn van een context kan geen enkele waarde voor iedereen gelden. Omdat waarden niet los te zien zijn van hun “context”, bestaan deze waarden buiten de “context” niet.<sup>22</sup> Relativisten zetten zich af tegen het idee dat er universele waarden zijn die voor iedereen betekenis hebben, zonder dat context daarop van invloed is.<sup>23</sup> In tegenstelling tot monistische morele theorieën krijgt een waarde bij het relativisme juist een inhoud of betekenis in een bepaalde context. Dit betekent dan dat de waarde “vrijheid van seksuele voorkeur” volgens het relativisme wel iets betekent binnen een moderne westerse maatschappij, maar geen betekenis heeft in een fundamentalistische Christelijk of Islamitisch religieuze context.

---

<sup>19</sup> Waarden bestaan alleen vanuit het perspectief van een persoon. Het gaat dan om een moment (plaats en tijd) binnen een (sociale of culturele) context, waarin de oordelende persoon zich bevindt.

<sup>20</sup> Wanneer men meent dat waarden geheel afhankelijk zijn van de culturele context wordt dit relativisme cultuurrelativisme genoemd.

<sup>21</sup> Het relativisme als theorie moet verband worden gebracht met de opkomst van culturele antropologie, waarbij het westen geconfronteerd werd met vreemde normen, waarden en gebruiken.

<sup>22</sup> Dit kan een “correspondentie theorie” genoemd worden, in tegenstelling tot het monisme, waar je kunt spreken van een “coherentietheorie”.

<sup>23</sup> Dit betekent dat ook het bestaan van universele rechten ontkend wordt.

### ***Incommensurabiliteit en onvergelijkbaarheid***

Het relativisme gaat ervan uit dat waarden incommensurabel zijn.<sup>24</sup> Dit betekent dat het niet mogelijk is om de waarden die binnen de ene context gelden te vertalen naar een andere context. Waarden die binnen verschillende contexten betekenis hebben kunnen zo niet met elkaar vergeleken worden. Dit is het gevolg van het ontbreken van de “hoogste waarde” die bij het monisme het medium vormt waarbinnen waarden vergeleken kunnen worden. Waarden kunnen volgens het relativisme alleen gekend worden binnen de context van een waardestelsel. Buiten de context kan volgens relativisten niets gezegd worden over deze waarden. Waarden kunnen dus helemaal niet meer met elkaar vergeleken worden volgens het relativisme. Hieruit volgt dat handelingen en oordelen die op bepaalde waarden gebaseerd zijn niet met elkaar vergeleken kunnen worden.

### **Algemene kritiek op het relativisme**

Er is veel kritiek op de positie van het moreel relativisme in de ethiek. Hieronder zal ingegaan worden op enkele bezwaren tegen relativisme.

### ***Onverschilligheid***

Het eerste bezwaar is dat moreel relativisten het extreme standpunt innemen dat alle waarden door de context bepaald worden en dat geen enkele waarde meer richtinggevend is. Hierdoor is het moeilijk om morele dilemma's op te lossen. Ook is het moeilijk om kritiek uit te oefenen op handelingen die intuïtief immoreel zijn. Vanuit een relativistisch standpunt is het bijvoorbeeld onmogelijk om iets te zeggen over de uitspraak van el Moumni dat “homoseksualiteit een besmettelijke ziekte is”. Als autochtonen Nederlanders staan wij immers buiten de islamitische gemeenschap en zijn wij niet in staat om een dergelijke situatie te beoordelen. Ook wanneer in het buitenland om dezelfde reden homoseksualiteit wordt vervolgd zou hierover geen oordeel gegeven mogen worden, omdat wij niet zitten binnen de context waar de betreffende waarden gelden en daarom niet kunnen weten welke waarden daar gelden. Dit standpunt in de ethiek wordt gevaarlijk gevonden omdat er niet meer over het gedrag van anderen geoordeeld kan worden.

Het hierboven beschreven probleem heeft te maken met de incommensurabiliteit van waarden. Incommensurabiliteit wordt gezien als het belangrijkste argument dat het relativisme heeft. Volgens het moreel relativisme kan er niets gezegd worden over normen en waarden die gelden voor een cultuur die wij niet kennen. Moreel relativisme kan naar mijn mening leiden tot een vorm van radicale tolerantie die weer kan leiden tot onverschilligheid ten opzichte van andere waardestelsels.

Er zijn echter toch waarden die niet altijd van de context afhankelijk lijken te zijn, maar die voor alle contexten lijken te gelden. De waarde “leven” is zo een waarde, evenals de waarde vrijheid. Mensenrechten zijn dan ook ingesteld om deze waarden voor iedereen te waarborgen. Relativisten vechten daarom ook juist deze mensenrechten aan, omdat zij menen dat er geen universele waarden bestaan. Als er geen waarden meer boven de contexten staan, wordt het moeilijk om op intuïtief immorele praktijken kritiek te hebben en wordt het ook moeilijk om conflicten tussen waarden op te lossen

### ***Duurzame onenigheid is niet mogelijk***

Een tweede bezwaar is theoretisch van aard. Zoals eerder genoemd gebruikt het relativisme

---

<sup>24</sup> Het begrip incommensurabiliteit komt uit de taal filosofie. Taalrelativisme gaat ervan uit dat het onmogelijk is om de ene taal in de andere te vertalen. Hopi (een taal uit Afrika) kan volgen deze relativisten niet vertaald worden naar het Engels.

het argument dat de bestaande onenigheid over waarden bewijst dat de waarden incommensurabel zijn. Dit argument kan ook tegen het relativisme ingebracht worden. Het moreel relativisme kan vanuit haar standpunt niet verklaren dat er duurzame morele conflicten bestaan.

Het verschijnsel dat verschillende waarden met elkaar kunnen blijven botsen en dus niet logischerwijs in elkaar overlopen geeft volgens Joseph Raz aan dat waarden niet afhankelijk zijn van een bepaalde context. Hij constateert dat er sprake is van een duurzaam conflict wanneer mensen menen dat er twee waarden haaks op elkaar staan. In de tijd kunnen deze waarden voor mensen onverzoenbaar blijven en naderen dit soort fundamentele waarden elkaar niet. Hoogstens na een lang proces van beraadslaging. Er bestaat bijvoorbeeld al lange tijd onenigheid in het westerse denken en het islamitische denken over de rol van de vrouw in de samenleving. De culturele context is steeds veranderd, maar het meningsverschil blijft. Dit geeft aan dat mensen (ook binnen een context) met elkaar van mening kunnen blijven verschillen en laat zien dat waarden niet alleen van een context afhankelijk zijn. Raz heeft dit probleem van het relativisme opgemerkt en meent vervolgens ook dat waarden blijvend met elkaar kunnen botsen. Hij leidt hieruit af dat waarden niet alleen door een context bepaald worden.<sup>25</sup>

Uit het voorgaande leid ik af dat het morele relativisme theoretisch gezien niet met het verschijnsel “conflicten” om kan gaan. Wanneer waardestelsels geheel incommensurabel zijn en wanneer aangenomen wordt dat dan vanuit het ene waardestelsel niet geoordeeld kan worden over ander waardestelsels, kan er theoretisch gezien nooit een conflict plaatsvinden tussen de verschillende waardestelsels. De verschillende waarden zijn immers “onvertaalbaar” en zouden bij een andere cultuur niet bestaan. Volgens het relativisme is door het ontbreken van een hoogste waarde ook geen medium aanwezig waarbinnen waardestelsels met elkaar vergeleken kunnen worden.<sup>26</sup>

### ***Waarden zijn geen conventies***

Een derde bezwaar is dat waarden, binnen de context waarbinnen zij gelden, het karakter krijgen van conventies. Wanneer een waarde gelijk wordt aan een conventie is het de vraag of er nog wel sprake is van moraal. Als normen en waarden door gedrag bepaald worden kun je je afvragen waardoor dit gedrag bepaald wordt. Wanneer gedrag bijvoorbeeld wordt veroorzaakt door honger zou er geen moreel kader meer zijn om extreem gedrag, zoals kannibalisme, te bekritisieren.

In de ethiek gaat men er vanuit dat waarden ons aanzetten tot handelen en oordelen. Waarden volgen het gedrag dus niet, maar sturen het gedrag. Het is volgens Berlin dan ook een probleem dat het relativisme ieder oordeel op zich serieus neemt, zonder dat er nog een objectieve factor is waaraan deze getoetst kan worden.<sup>27</sup> Er bestaan morele grenzen (natuurrecht) die overschreden kunnen worden, zoals dat bijvoorbeeld door de nazi's in de Tweede Wereldoorlog gebeurde.<sup>28</sup> Het relativisme houdt hier volgens mij ook onvoldoende

---

<sup>25</sup> Raz, J., “Moral change and social relativisme”, in: *Social and Philosophy and Policy*, 1994, p. 139-158.

<sup>26</sup> Bij het subject relativisme is conflict tussen verschillende waarden ook binnen één cultuur mogelijk.

<sup>27</sup> Berlin, *The crooked timber of humanity*, 1990, p. 80. Nota bene: Berlin onderscheid twee vormen van relativisme: 1) relativisme bij het oordelen over feiten en 2) relativisme bij het oordelen over waarden. Relativisme bij het oordelen over feiten ontkent dat het mogelijk is om objectieve kennis te hebben over feiten (sceptisme), dit geldt dan ook voor historische feiten.

<sup>28</sup> Het natuurrecht geeft de grenzen aan van het morele handelen en is in die zin universeel. Zie ook Galipeau over Berlin (Galipeau, *Isaiah Berlin's liberalism*, 1994, p. 115) Nota bene: Galipeau geeft hier een interpretatie van Berlin die lijkt op de ontwikkeling van Radbruch in de rechtsfilosofie. Radbruch rekent zichzelf voor de Tweede Wereldoorlog tot de rechtspositivisten. Na de Tweede Wereldoorlog meent Radbruch dat er bepaalde

rekening mee.

### ***Normen en waarden staan los van de context***

Een vierde bezwaar tegen relativisme is volgens Raz dat radicale verandering van normen niet samen loopt met een radicale verandering van de (sociale of culturele) context. Wanneer normen geheel afhankelijk zijn van een bepaalde context waar deze waarden gelden, zouden waarden theoretisch gezien steeds radicaal moeten veranderen, als sociale contexten veranderen.<sup>29</sup> In de praktijk blijkt dat veel normen niet radicaal zijn veranderd door de tijd heen. Zo is de waarde “leven” bijvoorbeeld door de tijd heen niet veranderd. “Leven” wordt altijd belangrijk gevonden. Aan de andere kant verandert de maatschappij niet altijd radicaal als bepaalde interpretaties van waarden veranderen. Het buitenland kan verbaasd zijn over de euthanasiewetgeving in Nederland en denken dat de waarden hier radicaal verandert zijn. In Nederland zelf heeft volgens mij geen radicale verandering plaatsgevonden. Waarden en maatschappelijke ontwikkeling zijn niet aan elkaar gerelateerd.

Het sociale relativisme gaat ervan uit dat ieder lid van een maatschappij onderworpen is aan de moraal van deze maatschappij. Uit de geschiedenis blijkt dat individuen er steeds in zijn geslaagd om tegen de maatschappij in andere opvattingen te hebben. Zo zijn er altijd filosofen geweest die zich tegen de heersende moraal afzetten, zonder dat zij een amoreel standpunt innemen.

### ***Samenhang tussen waarden***

Een vijfde bezwaar tegen relativisme is dat waarden als geïsoleerd van elkaar beschouwd worden. Waarden blijken in praktijk juist veel verbanden met elkaar te hebben. Waarden sluiten elkaar uit als er tussen waarden gekozen moet worden: Wanneer gekozen wordt voor veel vrije tijd, zal het onder normale omstandigheden moeilijk zijn om veel geld te verdienen.

Wanneer in een andere cultuur voor ons vreemde waarden prevaleren, hoeft dit niet te betekenen dat die cultuur een waarde niet erkent die in onze cultuur wel erkend wordt. Ook als waarden in culturen onderling van elkaar lijken te verschillen kan er een onderliggende gemeenschappelijke waardering van een bepaalde waarde gevonden worden. Ook tussen culturen hangen waarden met elkaar samen. Om van elkaar de conceptie van het goede leven te kunnen begrijpen hebben we volgens Kekes moreel inlevingsvermogen nodig.<sup>30</sup> Een redenering volgens het moreel relativisme stimuleert geen pogingen om andere culturen en hun waarden te begrijpen omdat de inhoud van andere waarden niet interessant gevonden wordt.

## **1.3 Moreel pluralisme**

Uit het hiervoor gaande blijkt dat de traditionele posities in de ethiek van monisme en relativisme veel bezwaren opleveren. Moreel pluralisme of waarden pluralisme neemt hierbij een positie in die tegemoet komt aan de bezwaren die tegen moreel relativisme en monisme ingebracht kunnen worden. Het moreel pluralisme zet zich daarbij op verschillende punten af tegen het relativisme en het monisme. In deze paragraaf zal ik eerst ingaan op de algemene uitgangspunten van het moreel pluralisme. Ik zal daarbij specifiek ingaan op de

---

waarden boven het positieve recht staan (natuurrecht). De spanning tussen het natuurrecht en het rechtspositivisme ontstaat wanneer een rechter meent met onrechtvaardig (positief)recht geconfronteerd te worden. Het is dan de vraag of de rechter zich op (universele) rechtsbeginselen kan beroepen.

<sup>29</sup> Raz, J., “Moral change and social relativism”, in: *Social and Philosophy and Policy*, 1994, p. 139-158.

<sup>30</sup> Kekes, *The morality of pluralism*, 1993, p. 103. Persoonlijke opmerking: Ook Berlin vindt dit.

uitgangspunten van Kekes, Larmore, Raz en Berlin.

### ***Geen hoogste waarde***

Moreel pluralisten gaan uit van een grote verscheidenheid aan waarden. In tegenstelling tot het monisme erkent het moreel pluralisme niet één “hoogste waarde”. Dit betekent dat niet uitgegaan kan worden van de andere zaken die uit deze “hoogste waarde” voortvloeien: Waarden worden niet afgeleid van de “hoogste waarde”. De waarden verschillen wezenlijk van elkaar en zijn dus onherleidbaar en onafhankelijk van elkaar. Het moreel pluralisme meent niet alleen dat er verschillende waarden zijn, maar neemt ook aan dat deze waarden verschillende bronnen hebben. Er is geen hiërarchische ordening van de waarden en nog belangrijker: er is geen harmonie tussen de verschillende waarden. Conflict tussen waarden wordt veroorzaakt door deze intrinsieke tegengesteldheid van de verschillende waarden.<sup>31</sup> Mensen hebben verschillende opvattingen over het “goede leven”.<sup>32</sup> Ik zal hieronder ingaan op Kekes, Larmore en Raz. Zij nemen aan dat er geen hoogste waarde is, maar hebben hier verschillende redenen voor.

**Kekes:** Kekes is een moreel pluralist die een zeer uitgebreide beschrijving van moreel pluralisme geeft. Hij gaat ervan uit dat mensen veel zaken als goed beschouwen, zoals geluk, vrijheid, kennis en rechtvaardigheid. In een leven kunnen enkele van deze waarden gerealiseerd worden die zo bijdragen aan een “goed” leven. De mensen streven niet meer het goddelijke na en zitten niet meer vast aan de maatschappelijke positie van hun ouders. Monistische waardestelsels, waar één enkele waarde bovenaan alle andere waarden staat sluiten niet aan bij de beleving van de maatschappij die veel mensen nu hebben. De verschillende waarden die aan een mensenleven een bijdrage kunnen leveren staan op zichzelf en zijn niet afhankelijk van conventies in een samenleving. Wanneer schade wordt toegebracht aan anderen tijdens het realiseren van het “goede leven”, worden grenzen overschreden. Een bijkomend effect van de moreel pluralistische opvatting is wel dat morele conflicten steeds vaker voorkomen. Dit is geen desintegratie van waarden, maar een verandering in de manier waarop wij waarden ordenen.

**Larmore:** Moreel pluralisme sluit volgens Larmore aan bij zijn idee dat er verschillende bronnen van waarden zijn. Deze verschillende bronnen maken dat er van verschillende kanten een moreel beroep op ons gedaan wordt.<sup>33</sup> In tegen stelling tot Kekes gaat Larmore ervan uit dat moraal meer is dan een realisatie van een goed leven. We hebben volgens Larmore ook morele verplichtingen. Daarnaast moeten de wensen van anderen gerespecteerd worden. Een realisatie van het “goede leven” kan dan ook bijvoorbeeld niet alleen gericht zijn op plezier en vrijheid, maar zal ook op andere zaken gericht moeten zijn. De pluraliteit komt volgens Larmore dan ook niet voort uit de realisatie van hét "goede leven", maar uit de verschillende bronnen van waarden.

**Raz:** Volgens Raz wordt het “welzijn” van een (autonoom) mens bepaald door de doelen die hij heeft en kan bereiken. De mens moet tussen de verschillende doelen die er zijn kiezen. Hierbij moet ook steeds tussen verschillende waarden worden gekozen. Hiervoor bestaat geen hoogste maatstaf, zoals bij het monisme. De verschillende waarden, waartussen gekozen

---

<sup>31</sup> Het conflict ontstaat ook doordat een persoon moet kiezen om zijn leven zo goed mogelijk in te richten.

<sup>32</sup> Zie hierover Stocker, M., *Conflicting values*, Oxford: Clarendon Press 1990, Hoofdstuk 4. Het conflict gaat niet alleen maar over waarden maar ook over verlangens.

<sup>33</sup> Larmore, “Pluralism and reasonable disagreement” in: *Social Philosophy and policy*, 1994, p. 64.

moet worden zijn gelijkwaardig maar zijn niet binnen één schaal te vergelijken. Raz koppelt aan het moreel pluralisme de voorwaarde dat mensen autonoom moeten zijn om tussen verschillende waarden te kunnen kiezen. Autonomie vormt zo ook een element van het “goede leven”.

### ***Contextonafhankelijke waarden***

Het moreel pluralisme staat tussen het relativisme en het monisme in als het gaat om de contextafhankelijkheid van waarden. Dat er geen “hoogste waarden” als een maatstaf bestaat, betekent niet dat waarden geheel contextafhankelijk zijn, of te wel geheel door de context bepaald worden. Een waarde kan immers los gezien worden van zijn context. In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat Raz hier verschillende argumenten voor heeft.

Kekes maakt een onderscheid tussen waarden die contextonafhankelijk zijn en waarden die door de context bepaald worden. De waarden die onafhankelijk zijn van de context noemt Kekes “primaire waarden”. Deze waarden gelden voor iedereen en zijn te beschouwen als waarden die objectief zijn en onherleidbaar tot andere waarden. De formulering van deze waarden kan echter verschillen, waardoor het soms moeilijk is om ze als zodanig te herkennen.<sup>34</sup> De primaire waarde kan beschouwd worden als een doel op zich zelf.<sup>35</sup> De primaire waarden worden door redelijke mensen gedeeld en stellen ons in staat om te oordelen over – bijvoorbeeld - andere culturen.<sup>36</sup> Deze primaire waarden zijn dan ook te beschouwen als minimum voorwaarden om een goed leven te leiden.

Naast de contextonafhankelijke waarden onderscheidt Kekes de “secundaire waarden”, waarbij de betekenis afhangt van de personen, de plaats en de tijd waar deze waarden gelden.<sup>37</sup> Secundaire waarden zijn geen doel op zichzelf volgens Kekes, maar worden doelgericht gekozen omdat ze bijdragen aan een primaire waarde, zoals het “goede leven” of “vrijheid”. De secundaire waarden vullen het goede leven in en zijn meer afhankelijk van de context.<sup>38</sup>

### ***Conflict***

Conflicten tussen waarden ontstaan door de incommensurabiliteit van de verschillende waarden.<sup>39</sup> Met incommensurabel bedoelt Kekes dat er geen “hoogste waarde” bestaat binnen een waardestelsel. Hierdoor is er ook geen medium waarbinnen deze verschillende waarden vergeleken kunnen worden en zijn waarden niet in harmonie met elkaar.<sup>40</sup> Een rangschikking ten opzichte van één “hoogste waarde” is niet mogelijk. De waarden kunnen wel ten opzichte van elkaar gerangschikt worden.

Bij Kekes zijn zowel de primaire waarden onverenigbaar met elkaar als de secundaire

---

<sup>34</sup> Kekes laat bijvoorbeeld zien dat de Dinka's een grote waarde toekent aan het leven, ondanks het feit dat ze oude speerwerpers levend begraven. Zij uiten de waardering voor het “leven” als waarde alleen op een andere manier dan wij zouden doen. (Kekes, J., “Pluralism and the value of live”, in *Social Philosophy and Policy*, 1994, pp. 44-60).

<sup>35</sup> De primaire waarden bij Kekes zijn niet gelijk aan de ene “hoogste waarde” bij de monisten. Primaire waarden zijn niet absoluut; er kan van de primaire waarden afgeweken worden wanneer de situatie daarom vraagt. Het belangrijkste is dat er heel veel primaire waarden kunnen zijn.

<sup>36</sup> Zoals eerder beschreven ontkennen relativisten het bestaan van dergelijke waarden. Conventionalisten erkennen wel de primaire waarden, maar zeggen dat de secundaire waarden geheel afhankelijk zijn van tradities. Pluralisten zeggen daarentegen dat de secundaire waarden ook aan primaire waarden getoetst kunnen worden die contextonafhankelijk zijn. Kekes, J., *The morality of pluralism*, 1993, p. 52.

<sup>37</sup> Kekes, J., *Against Liberalism*, 1997, p. 18/19

<sup>38</sup> De waarden zijn dus juist niet allemaal aan elkaar gelijk zoals bij het relativisme.

<sup>39</sup> B. Bovenkerk, *Pluralism in environmental ethics*, 1999, p. 36.

<sup>40</sup> Kekes J., *The morality of pluralism*, 1993, p. 69.

waarden. Primaire waarden zoals rechtvaardigheid, leven, en vrijheid zijn weliswaar minimumvereisten voor een goed leven, maar kunnen niet allemaal in dezelfde mate gerealiseerd worden. Conflicten tussen primaire waarden komen dan ook altijd voor. De secundaire waarden moeten voor iemand invulling geven aan zijn conceptie van het goede leven terwijl mensen daar heel verschillend over denken. Volgens moreel pluralisme blijkt uit meningsverschillen dat er verschillende conflicterende concepties van het goede leven zijn.

### ***Het rangschikken van waarden***

Conflicten tussen waarden kunnen opgelost worden wanneer het mogelijk is om in redelijkheid een rangschikking te maken tussen de verschillende waarden. Deze rangschikking moet dan in verband staan met de aard van waarden en is volgens Kekes uiteindelijk gericht op het bereiken van het “goede leven”.<sup>41</sup> De uiteindelijke invulling hiervan is zowel afhankelijk van de context als van het perspectief van de betreffende persoon. Het is volgens Larmore mogelijk om bij een conflict verschillende waarden te rangschikken.<sup>42</sup> Rangschikken kan op verschillende manieren. Zo kunnen waarden gerangschikt worden volgens precieze hoeveelheden (cardinale vergelijking).<sup>43</sup> Een rangschikking kan ook in vage termen weergegeven worden, bijvoorbeeld: de waarde “leven” is beter dan de waarde “vrijheid” (een ordinale vergelijking). Er wordt dan gerangschikt door termen als “veel meer” plezierig te gebruiken.

**Kekes:** Alle waarden kunnen volgens Kekes vergeleken worden wanneer de context een vergelijking mogelijk maakt. Er is dan geen vergelijking in de zin van: “waarde A is beter dan waarde B”, maar: “waarde A is in die bepaalde situatie beter dan waarde B”.<sup>44</sup> Het rangschikken van waarden kan niet op een zelfde schaal, omdat er geen hoogste waarde is waarlangs waarden gerangschikt worden. Waarden kunnen op verschillende manieren binnen een bepaalde context gerangschikt worden. Dit zorgt altijd voor een situatie van conflict omdat waarden elkaar uitsluiten. Wanneer in een bepaalde situatie gekozen wordt voor veel vrije tijd (vrijheid), zal het onder normale omstandigheden moeilijk zijn om veel geld te verdienen (rijkdom).<sup>45</sup> De waarde “vrije tijd” en de waarde “rijkdom” zijn twee waarden die niet op dezelfde schaal liggen en ook niet aan de hand van een gemeenschappelijke hoogste waarde met elkaar vergeleken kunnen worden.

Het onderscheid van Kekes tussen primaire en secundaire waarden help bij het oplossen van morele conflicten. De primaire waarden overheersen in principe de secundaire waarden.<sup>46</sup> De primaire waarden zelf zijn onderling met elkaar in conflict. Een conflict tussen verschillende secundaire waarden wordt opgelost in een bepaalde situatie en van iemands conceptie van het goede leven. Alle concepties van het “goede leven” moeten volgens Kekes

---

<sup>41</sup> Kekes, J., *The morality of pluralism*, 1993, p. 77.

<sup>42</sup> Larmore onderscheidt vier soorten conflicten: 1) twee waarden kunnen logisch gezien onverenigbaar zijn; 2) twee waarden zijn logisch gezien verenigbaar, maar zijn in een bepaalde situatie niet verenigbaar; 3) twee waarden zijn onverenigbaar, omdat nog onvoldoende informatie beschikbaar is of omdat verwacht kan worden dat bepaalde informatie er nooit zal zijn; 4) twee waarden zijn onverenigbaar, maar een oplossing is denkbaar bijvoorbeeld door een rangschikking.

<sup>43</sup> Bentham gaat ervan uit dat precies uitgedrukt kan worden hoeveel plezier een waarde op kan leveren.

<sup>44</sup> B. Bovenkerk, *Pluralism in environmental ethics*, 1999, p. 37.

<sup>45</sup> Als iemand al veel rijkdom heeft, kan dit wel samengaan. De waarden worden dus afhankelijk van een situatie met elkaar vergeleken.

<sup>46</sup> Primaire waarden zijn volgens Kekes niet altijd overheersend over de secundaire waarden.

voldoen aan de minimum vereisten die gesteld worden door de primaire waarden.<sup>47</sup>

Het lijkt erop dat Kekes het “goede leven” als soort “hoogste waarde” gebruikt. De constatering dat er gedeelde waarden zijn, zoals het “goede leven”, is een argument om deze waarde als primaire waarde te zien. De uiteindelijke invulling van het goede leven verschilt en is afhankelijk van de traditie en het perspectief van de betreffende persoon. Wanneer de kwaliteit van een leven door ernstig lijden zo slecht is dat de waarde “leven” niet meer kan prevaleren, kan deze primaire waarde “leven” volgens Kekes overheerst worden door een andere waarde. Zo kan bijvoorbeeld euthanasie dan ook verdedigd worden.<sup>48</sup> Ook het uit verdediging doden van iemand kan verdedigd worden. Bijvoorbeeld omdat een ander leven beschermd moet worden.<sup>49</sup>

**Raz:** Raz neemt de individuele autonomie als uitgangspunt van zijn filosofie. Ieder mens is autonoom bij het maken van een keuze. In het conflict tussen verschillende waarden kan de ene waarde de andere waarde uitsluiten. Wanneer gekozen wordt voor één waarde, kan niet meer volgens een andere waarde geoordeeld of gehandeld worden. Wanneer er veel verschillende keuzen mogelijk zijn, die beschouwd worden als incommensurabel, is het volgens Raz logisch dat de beraadslaging over deze doelen zich concentreert op de doelen die commensurabel zijn. (Raz lijkt dit probleem vanuit een ander perspectief dan Larmore te bekijken). Bij het kiezen van doelen, liggen bepaalde waarden al vast, voordat beraadslaagd wordt.<sup>50</sup> Wanneer bijvoorbeeld twee mensen vergeleken worden, bijvoorbeeld wie van hen beiden het beste geslaagd is, kan je dat alleen doen door de twee personen van buitenaf te bekijken. Hierdoor kunnen dus alleen vanuit dat nieuwe perspectief de beide (incommensurabele) morele kaders van de twee personen vergeleken worden.<sup>51</sup> Je kunt bijvoorbeeld ook iemand, die geld refereert voor vriendschap volgens Raz niet beoordelen, omdat de overwegingen die voorafgaan aan de keuze niet vergeleken kunnen worden.<sup>52</sup> Zo kan iemand een goede of een slechte zanger zijn, maar kun je volgens Raz geen kwalitatieve vergelijking maken tussen het bestaan als zanger en het bestaan als docent, wanneer diegene alleen docent is en niet optreedt als zanger.<sup>53</sup> Vriendschap is niet te vergelijken met geld; de keuzes die op deze waarden gebaseerd zijn, kunnen dan ook niet met elkaar vergeleken worden.<sup>54</sup> Raz lijkt met deze redenering de kant van het subject relativisme op te gaan. Ook omdat volgens hem moraliteit niet afhankelijk is van de culturele context.

**Larmore:** Larmore kijkt niet naar de doelen die nagestreefd worden, maar naar de waarden die vergeleken moeten worden. Hij gaat ervan uit dat een rangschikking, dus een vergelijking, niet alleen mogelijk is tussen commensurabele waarden, maar ook tussen incommensurabele waarden. Larmore verschilt hier van mening met Kekes. Larmore geeft als voorbeeld ‘de keuze tussen het op tijd bezoeken van een vriend’ of ‘het breken van een

---

<sup>47</sup> Ik vraag mij af of dit logisch gezien wel klopt. Het goede leven is afhankelijk van de primaire waarden. De primaire waarden worden hier ook afhankelijk gemaakt van het goede leven.

<sup>48</sup> Kekes, (1993), *The morality of pluralism*, p. 60-63.

<sup>49</sup> Kekes (1993), p. 19.

<sup>50</sup> Bijvoorbeeld de liefde voor de ouders, Raz (1986), *The morality of freedom*, p. 343.

<sup>51</sup> Dit doet mij denken aan de positie die een rechter inneemt tussen partijen. De rechter is buitenstaander, maar moet wel een afweging (vergelijking) maken tussen twee partijen. Ik vraag me af of de analyse, die Raz geeft over de onvergelijkbaarheid van incommensurabele waarden, wel volgehouden kan worden, wanneer gekeken wordt vanuit het perspectief van de rechter.

<sup>52</sup> Raz (1986), p. 352.

<sup>53</sup> Raz (1986), p. 345.

<sup>54</sup> Raz (1986), p. 350.

belofte tegenover een ander individu'. De plichten tegenover een vriend kunnen zwaarder wegen dan de belofte aan een ander, wanneer dit op dat moment niet belangrijk is. Een deontologische plicht (belofte houden) wordt zo vergeleken met plicht van een vriendschap (niet deontologisch) zonder dat hier een gemeenschappelijke waarde aan ten grondslag ligt. Er is volgens Larmore een gemeenschappelijk perspectief dat dit soort vergelijkingen mogelijk maakt. Dit is hét perspectief van de moraal, waar waarden tegen elkaar af worden gewogen. Twee zaken, zoals het nakomen van een belofte tegenover een persoon of een goede vriend, kunnen niet met elkaar vergeleken worden, behalve vanuit het perspectief van de moraal. Het kader waarbinnen de vergelijking gemaakt wordt hoeft dan ook geen waarden gemeenschappelijk te hebben. De vergelijking zoals hierboven beschreven gaat niet op bij bepaalde incommensurabele vergelijkingen tussen waarden. Bijvoorbeeld wanneer er tussen verschillende waardestelsels helemaal geen gemeenschappelijk perspectief mogelijk is.<sup>55</sup>

#### 1.4 Tussenconclusie

In deze scriptie neem ik het moreel pluralisme van Kekes als uitgangspunt. Centraal bij moreel pluralisme is het onvermijdelijke conflict tussen normen en waarden doordat waarden niet meer te herleiden zijn tot één enkele waarde. Larmore laat zien dat moreel pluralisme ook conflicten aan kan tussen incommensurabele waarden. Raz brengt de uitgangspunten van moreel pluralisme in verband met keuzevrijheid. Dit maakt het volgens Raz moeilijk om een oordeel te geven over morele overwegingen. Berlin wil niet vervallen in moreel relativisme. Zijn moreel pluralisme lijkt erg op het moreel pluralisme van Kekes.

Het moreel pluralisme geeft naar mijn mening goed inzicht in het conflict tussen de verschillende waarden bij de “el Moumni affaire”. Voor beide partijen bestaat niet één hoogste waarde. Voor de liberale Nederlanders is vrijheid een belangrijke waarde, terwijl voor de fundamentalistische islamieten zedelijkheid als belangrijkste waarde gezien wordt. Deze waarden zijn niet met elkaar in harmonie, zijn niet hiërarchisch, komen uit verschillende bronnen en geven duidelijk aan dat beide partijen een andere conceptie van het “goede leven” hebben. De verschillende oordelen berusten op waarden die contextonafhankelijk zijn van plaats en tijd. De positie van het relativisme is niet houdbaar, omdat dit zou betekenen dat een echt duurzaam conflict tussen de verschillende waarden theoretisch gezien niet mogelijk is. De fundamentalistische islamitische gemeenschap lijkt de waarden uit bronnen af te leiden, die niet beïnvloed zijn of afhankelijk zijn van de tijd en de samenleving waar de moslims op dat moment leven. De primaire waarden worden niet door de beide partijen gedeeld. Voor de liberale Nederlandse groep draagt “zedelijkheid” niet bij aan het goede leven en voor de fundamentalistische islamitische groep is “vrijheid” geen na te streven doel en bestemming voor de mens. Er is sprake van een botsing van secundaire waarden, waardoor beiden een totaal andere richting geven aan de beoordeling van “het goede leven”. Volgens het moreel pluralisme horen dit soort conflicten bij een moderne maatschappij en zorgen deze conflicten voor andere houdingen tegenover bepaalde waarden. De positie van het relativisme is naar mijn mening in de el Moumni affaire ook onwenselijk, omdat het er volgens deze theorie dan helemaal niet toe zou doen dat er een meningsverschil is tussen fundamentalistische islamieten en liberale Nederlanders als het gaat om de toelaatbaarheid van homoseksualiteit.

---

<sup>55</sup> Berlin gaat juist niet uit van de mogelijkheid om waarden die incommensurabel zijn met elkaar te vergelijken, *The Crooked timber of humanity*, (Hardy ed) 1990, p. 79-80.

## Hoofdstuk 2

### Drie antwoorden op bezwaren tegen moreel pluralisme

*Without Contraries there is no progression.*

*Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence. From these contraries spring what the religious call Good & Evil. Good is the passive that obeys Reason. Good is Heaven. Evil is Hell.*

William Blake, *The marriage of heaven and hell*, 1793; comp. 1790-1793, Plate 3

Vanuit actuele ontwikkelingen over normen en waarden kan ook kritiek geleverd worden op de positie van het moreel pluralisme. Ik zal hier ingaan op enkele argumenten tegen het moreel pluralisme. Ten eerste menen veel maatschappijcritici, politici en wetenschappers dat in deze tijd veel normen en waarden verloren gaan. Men zou kunnen menen dat de uitgangspunten van moreel pluralisme hieraan bij dragen.

Ten tweede lijkt het moreel pluralisme de kant op te gaan van subjectivisme. Het moreel pluralisme neemt het individuele “goede leven” immers als uitgangspunt voor het rangschikken van waarden. Wat normen en waarden zijn (of de moraal) hangt zo steeds meer van een subjectief oordeel af en kan steeds losser komen te staan van gedeelde maatschappelijke opvattingen over moraal. Ten derde is het de vraag waar het idee van de objectiviteit van waarden en de universele gelding van de primaire waarden bij Kekes vandaan komt. Op deze drie problemen voor moreel pluralisme zal ik in dit hoofdstuk ingaan.

#### 2.1 Verval van normen en waarden

Voor het moreel pluralisme is het verschijnsel dat er conflicten tussen meerdere waarden zijn de basis voor moraal en morele theorieën. Het conflict tussen waarden toont aan dat er niet één hoogste waarde is en dat waarden niet relatief zijn. De verscheidenheid van normen en waarden is een gegeven en leidt volgens moreel pluralisme niet tot een waardestelsel dat “niet” moreel is (amoreel of immoreel).<sup>56</sup> Een morele theorie die erkent dat er conflicten zijn tussen verschillende waarden geeft een nieuwe betekenis aan moraliteit, namelijk dat dit begrip niet precies ingevuld kan worden door bijvoorbeeld een “hoogste waarde”. Degenen die beweren dat er tegenwoordig sprake is van een verlies van normen en waarden, zouden volgens moreel pluralisten vanuit een monistisch perspectief redeneren en hebben dan ook ongelijk volgens de moreel pluralisten.

Kekes verwoordt de reactie van moreel pluralisten op het verwijt van het verval van normen en waarden het scherpst. Hij zet zich in 1986 met het artikel “*Is our Morality disintegrating?*” af tegen diegenen die beweren dat “de” moraliteit in de Amerikaanse samenleving verloren dreigt te gaan.<sup>57</sup> Er vindt volgens Kekes een verandering van de moraal plaats in plaats van een desintegratie van de moraal. Deze verandering leidt ook niet tot desintegratie, maar juist tot een langzame verandering van ons idee van moraliteit. Daarvoor moet een monistisch perspectief op moraal veranderen in een pluralistisch perspectief op moraal. Volgens Kekes moet een morele theorie juist het feit dat er een diversiteit aan

---

<sup>56</sup> Volgens Stocker vormt conflict tussen verschillende waarden een probleem voor sommige ethici. Hij gaat ervan uit dat conflicten geen probleem hoeven te zijn voor ethische theorie. Zie: Stocker, M., *Conflicting values*, Oxford: Clarendon Press 1990, p. 126.

<sup>57</sup> Kekes noemt deze opvatting de “desintegratiethese”. Kekes, J., *Is our morality disintegrating?*, in: *Public Affairs Quarterly*, februari, 1986

waarden is serieus nemen, zoals moreel pluralisme doet.<sup>58</sup>

Een bijkomend effect van de feitelijke verandering van morele opvattingen is dat morele conflicten steeds vaker voorkomen. Deze conflicten geven niet het verlies van moraal weer, maar geven aan dat waarden voortduren ter discussie gesteld kunnen worden. In complexe samenlevingen kan uit meer concepties van het goede gekozen worden.<sup>59</sup> Er is volgens Kekes sprake van morele vooruitgang als mensen zich bewust worden van meer verschillende concepties van het goede leven.<sup>60</sup> Conflicten worden dan ook opgelost door rangschikking van waarden, eventueel na beraadslaging. In de geschiedenis zijn waarden steeds opnieuw ingevuld in een moreel en politiek debat.<sup>61</sup> Er is ook discussie geweest over morele grenzen (natuurrecht) die niet overschreden kunnen worden, zoals bijvoorbeeld in de Tweede Wereldoorlog is gebeurd.<sup>62</sup>

In deze moderne tijd vindt een desintegratie van normen en waarden volgens Kekes dus niet plaats. Mensen moeten het leven voor zichzelf “goed” maken. Zij kiezen daarbij zelf de waarden die voor hen belangrijk zijn. Het gehele morele stelsel is voortdurend in ontwikkeling.

## 2.2 Subjectieve oordelen

Uit onderzoek van het Sociaal Cultureel Planbureau (rapport van 1998) blijkt dat mensen normen en waarden steeds meer vanuit hun eigen positie bekijken en steeds minder vanuit een maatschappelijk perspectief.<sup>63</sup> Het moreel pluralisme kan gezien worden als een rechtvaardiging hiervan, omdat normen en waarden volgens moreel pluralisme (ook) afhankelijk zijn van een persoon, in plaats van een maatschappij als geheel. Het moreel pluralisme van Kekes bijvoorbeeld laat conflicten oplossen met het “goede leven” als een primaire waarde. Individuen geven zelf invulling aan “het goede leven” waardoor het moreel pluralisme op subjectivisme lijkt.

Susan Wolf laat in het artikel "Two levels of Pluralism" zien dat moreel pluralisme anders is dan subjectivisme en ook objectief kan zijn. De objectiviteit van het moreel pluralisme bestaat eruit dat er grenzen zijn aan de acceptatie van morele oordelen en moreel handelen. Bepaalde handelingen en houdingen zijn vanuit moreel perspectief ontoelaatbaar terwijl sommige normen en waarden een bepaald gedrag vereisen.<sup>64</sup> De grenzen worden bepaald na analyse. Wolf onderscheid hierbij twee niveaus. Bij het eerste niveau worden de

---

<sup>58</sup> Kekes, J. *Against liberalism*, 1997, p. 160.

<sup>59</sup> B. Bovenkerk, *Environmental ethics*, 1999, p. 41.

<sup>60</sup> Kekes, *The morality of pluralism*, 1993, p. 140. Er zullen dus meer conflicten zijn tussen verschillende waarden. De multiculturele samenleving komt aardig in de buurt van wat Kekes morele vooruitgang noemt. Doordat samenlevingen meer divers worden, zijn er ook steeds meer normen en waarden met elkaar in conflict.

<sup>61</sup> Galipeau, *Isaiah Berlin's liberalism*, 1994, p. 177.

<sup>62</sup> Galipeau, 1994, p. 115. Galipeau lijkt hier een interpretatie van Berlin te geven die lijkt op een positie de Radbruch in de rechtsfilosofie inneemt. Radbruch rekent zich voor de Tweede Wereldoorlog tot de rechtspositivisten, maar meent na de tweede Wereldoorlog dat er waarden boven het positieve recht staan (natuurrecht).

<sup>63</sup> Paul Schnabel zei dit op 19 februari 2000 tijdens een bijeenkomst van het Nederlands Gesprekscentrum en het Filosofie magazine. Uit het rapport van het Sociaal Planbureau van 2000 blijkt dat de permissiviteit van Nederlanders aan het afnemen is op veel gebieden.

<sup>64</sup> Wolf, 1992, p. 791. Opmerking: Ik vraag mij hierbij wel af of Wolf hier niet “intersubjectiviteit” bedoeld in plaats van “objectiviteit”. Ik denk hierbij aan Habermas die er vanuit gaat dat ervaringen objectief zijn wanneer deze ervaringen intersubjectief gedeeld kunnen worden waarvoor een gemeenschappelijke taal een noodzakelijke voorwaarde is.

verschillende met elkaar botsende waarden geïnventariseerd; op het tweede niveau wordt het conflict geplaatst binnen het geldende moreel systeem. Het geldende morele systeem geeft niet één oplossing voor een moreel conflict, maar laat zien dat bepaalde oplossingen “fout” zijn omdat ze niet passen binnen het morele systeem. Het morele systeem op het tweede niveau kan naar aanleiding van het conflict veranderen.<sup>65</sup>

Volgens Wolf kan het moreel pluralisme uitgaan van een objectieve normatieve waarheid die los van subjectieve waarnemingen bestaat. De normatieve waarheid is echter gefragmenteerd en is niet uniek in de zin dat deze waarheid uit één waarheid bestaat en van tevoren bepaald is. Dit wil niet zeggen dat de normatieve waarheid relatief is. De waarde “goed” is niet afhankelijk van een willekeurig perspectief.<sup>66</sup> Er zijn morele waarheden die betrekking hebben op waarden en principes waarbij alle culturen redenen hebben om deze morele waarheden te accepteren of te verwerven. Deze morele waarheden zijn echter niet definitief en precies omschreven of geordend in een systeem van principes.

Wanneer er verschillende subjectieve waarheden zouden bestaan en geen objectieve waarheid zouden er volgens Wolf geen conflicten hierover kunnen bestaan.<sup>67</sup> Wolf meent dat aangenomen kan worden dat er waarden zijn die - wanneer ze goed zijn voor de ene persoon - ook goed kunnen zijn voor een andere persoon, ongeacht de context waarbinnen deze persoon zich bevindt.<sup>68</sup> Dit past geheel binnen het moreel pluralisme, zoals beschreven in het vorige hoofdstuk.

### 2.3 Universaliteit

Het moreel pluralisme lijkt uit te gaan van bepaalde universele waarden. De positie van het moreel pluralisme ten opzichte van het monisme wordt zo onduidelijk. In deze paragraaf zal ik laten zien dat het moreel pluralisme van het monisme onderscheiden kan worden, door in te gaan op een redenering van Kekes over het levend begraven van oude speermeesters door de Dinka's. Hieruit kunnen wij volgens Kekes niet afleiden dat de Dinka's geen waardering heeft voor de waarde “leven”, maar wij kunnen wel zien dat zij deze waarde anders interpreteren.

Onder de Dinka's vervullen de “speermeesters” op politiek en religieus gebied een belangrijke rol. Wanneer de “speermeester” oud is en voelt dat hij gaat sterven vindt er onder de Dinka's een ceremonie plaats waarbij de “speermeester” ingegraven wordt met een kleine uitsparing voor het ademen. Op de kleine opening worden uitwerpselen geworpen, waardoor de “speermeester” op den duur stikt. Volgens onze westerse morele maatstaven doet het levend begraven van een “speermeester” de primaire waarde “leven” geweld aan. Met de traditie van het levend begraven van “speermeesters” wordt het leven op een niet natuurlijke manier aan de speermeester ontnomen.

Wij moeten ons volgens Kekes verplaatsen in de Dinka's om dit gedrag te begrijpen. Een moreel inlevingsvermogen stelt ons in staat om niet alleen binnen onze morele kaders te blijven, maar om ook buiten deze kaders te treden.<sup>69</sup> Het blijft volgens een pluralist als Berlin verder mogelijk kritiek te hebben op andere culturen. Als wij ons verplaatsen in de gebruiken van bijvoorbeeld de Dinka's betekent dit niet dat wij onze eigen waarden verliezen.

---

<sup>65</sup> Wolf, 1992, p. 796. Opmerking: Dit onderscheid lijkt erg op het onderscheid dat Kekes maakt tussen primaire en secundaire waarden. Wolf gaat bij het tweede niveau uit van een moreel systeem. Bij een moreel systeem kun je ervan uitgaan dat er al inventarisatie is gemaakt van de conflicten tussen verschillende waarden.

<sup>66</sup> Wolf, 1992, p. 789.

<sup>67</sup> Een gelijksoortig argument vind je bij Raz in zijn artikel “Moral change and social relativism”, in *Social Philosophy and Policy*, 1992.

<sup>68</sup> Wolf, 1992, p. 795

<sup>69</sup> Kekes, *The morality of pluralism*, 1993, p. 103. Ook Berlin vindt dit.

Relativisten kunnen dit laatste niet.<sup>70</sup> We kunnen echter niet menen dat wij een andere cultuur in zijn geheel begrijpen. De normen en waarden bij andere culturen kunnen alleen begrepen worden wanneer ze geplaatst worden binnen de context van die cultuur.

Zo is ons begrip van de waarde “leven” geen universele waarde, maar een waarde die binnen bepaalde situaties verschillende betekenissen kan hebben. Ook als waarden onderling van elkaar lijken te verschillen kan er een onderliggende gemeenschappelijke waardering van dezelfde waarde gevonden worden. Wij kunnen ons volgens Kekes afvragen wat de waarde “leven” is voor de Dinka’s. De ceremonie van de Dinka’s kan opgevat worden als waardering voor de waarde “leven”, omdat een “zieke speermeester” geen leven meer heeft. Dinka’s gaan dan anders met de waarde “leven” om dan bijvoorbeeld Europeanen. We kunnen volgens het moreel pluralisme van Kekes wel kritiek hebben op hiervoor beschreven ceremonie, maar niet menen dat deze ceremonie bewijst dat het leven voor de Dinka’s geen waarde heeft. Mensen die volgens universele principes denken, zoals mensenrechten, zullen de gebruiken van bijvoorbeeld de Dinka’s eerder afwijzen.

#### **2.4 Tussenconclusie**

In deze scriptie stel ik dat het moreel pluralisme een betere morele theorie is dan het monisme en het relativisme. Het moreel pluralisme als theorie zal niet bijdragen aan een verval van normen en waarden. Het moreel pluralisme geeft een andere perspectief op het gemeende verval van normen en waarden. Het moreel pluralisme kan volgens Wolf niet tot subjectivisme leiden en wil ook een zekere objectiviteit bereiken. Het moreel pluralisme is daarbij niet hetzelfde als moreel monisme. Ook de waarden die minimaal noodzakelijk zijn voor het “goede leven” zijn niet universeel op de manier zoals het monisme deze waarden als universeel beschouwt.

---

<sup>70</sup> B.Bovenkerk, *Environmental ethics*, 1999, p. 41.

## Hoofdstuk 3

### De politieke implicaties van moreel pluralisme

In deze scriptie wil ik de theorie van het moreel pluralisme gebruiken om te laten zien dat conflicten een grotere rol spelen in de politiek dan deliberatieve democratietheorieën toelaten. In dit hoofdstuk zal ik daarom in grote lijnen laten zien wat conflicten bijdragen aan democratie. Het streven naar consensus stimuleert mensen ertoe om hun eigen standpunten op te geven. Ik denk dat dit niet past bij democratie. Ik zal daarom proberen om de eerdere punten van het moreel pluralisme te vertalen in eisen die aan democratietheorie gesteld kunnen worden. Voordat ik verder inga op de relatie tussen democratie en moreel pluralisme zal ik eerst twee opmerkingen maken om het verschil tussen democratietheorie en ethiek te verduidelijken en om aan te geven op welk bestuurlijk niveau ik mij richt als het om morele conflicten gaat.

#### 3.1 Politiek en ethiek

Hier zal ik twee politicologische opmerkingen maken om enkele begrippen te verduidelijken.

##### 3.1.1 Ethiek en politieke theorie

Ethiek is een richting binnen de filosofie die kijkt naar de waarden die er tussen personen gelden. Mensen gebruiken verschillende waarden om hun handelingen te rechtvaardigen tegenover zichzelf en tegenover anderen mensen waar men mee samenleeft. Hierbij moet opgemerkt worden dat ik het moreel pluralisme hier behandel als een ethische theorie en niet als een politieke theorie.<sup>71</sup> Politieke filosofie kijkt naar de verhouding tussen de mensen in een samenleving (burgers) en politieke macht over die over deze mensen wordt uitgeoefend. De gelegitimeerde politieke macht heeft een geweldsmonopolie en legt aan burgers normen op. Politieke filosofen verschillen in hun rechtvaardiging van de legitimiteit.

Politieke filosofie richt zich op bepaalde aspecten van politieke theorieën. Er valt grofweg een onderscheid te maken tussen theorieën die de maatschappij op een bepaalde manier willen ordenen - bijvoorbeeld zo dat iedereen gelijke materiële bronnen heeft - en tussen theorieën die een bepaalde procedure voor besluitvorming nastreven. De eerste groep politieke theorieën maakt inhoudelijke (materiële) claims voor de beste politieke en maatschappelijke ordening, terwijl de tweede groep politieke theorieën voornamelijk (formele) procedurele regels vastlegt zonder zich bezig te houden met een politieke ordening. De materiële politieke theorieën zijn zeer divers. Er bestaan bijvoorbeeld liberale politieke theorieën en republikeinse theorieën. Veel politieke theorieën zijn ideologieën, zoals liberalisme en socialisme. Het liberalisme meent meestal dat de overheid zich niet moet bemoeien met morele vraagstukken in een samenleving. Rawls zegt bijvoorbeeld steeds: "Political theory must be understood as independent of any particular moral theory, including value pluralism". Liberalisme zelf wordt ook vaak als een bepaalde conceptie van het goede gezien. Larmore onderscheidt moreel pluralisme daarom bijvoorbeeld van liberalisme. Omdat liberalisme weer een bepaalde ordening van waarden voor ogen heeft.

In deze scriptie zal ik ingaan op een formele politieke theorie, namelijk beraadslagingsdemocratie. Deze theorie legt het accent op "overeenstemming" die na een procedure wordt bereikt. Dit kan ook een "acceptatie" zijn van het besluit dat al genomen is. Volgens deze theorie worden na een proces van beraadslaging door burgers zelf besluiten

---

<sup>71</sup> Rawls, Kekes, Berlin en Larmore waarschuwen ervoor dat moreel pluralisme geen politieke theorie is zoals liberalisme. Ook bedoel ik hier *moreel* pluralisme, in tegenstelling tot cultureel pluralisme en politiek pluralisme zoals Dahl bedoelt (dat de macht over verschillende groepen verdeeld is).

genomen over de ordening in de maatschappij, waarbij de uitkomst ook afhankelijk is van het proces van beraadslaging.<sup>72</sup> De legitimiteit zou hiermee gediend zijn wat dan tot gevolg heeft dat deze besluiten ondersteund zullen worden door de burgers.

### 3.1.2 Soorten conflicten

Onenigheid over waarden kan op verschillende niveaus in het politieke systeem plaatsvinden. In deze scriptie beperk ik mij tot conflicten tussen normen en waarden bij het bepalen van de uitgangspunten van beleid. Met de methode van Fischer wil ik laten zien dat onderscheid valt te maken tussen praktische uitvoering van beleid en het bepalen van uitgangspunten.

De bestuurskundige Fischer onderscheidt vier niveaus van politieke oordeelsvorming, technische verificatie, situationele rechtvaardigheid, systeem ondersteuning en rationele keuze.<sup>73</sup> De eerste twee niveaus gaan over de praktische uitvoering van beleid. Bij de andere twee niveaus worden de uitgangspunten voor beleid bepaald. Op het niveau van de systeem ondersteuning wordt de publieke opinie gevolgd. Op het vierde niveau van de rationele keuze kan de heersende ideologie wel losgelaten worden en is men vrij om alle primaire waarden opnieuw te bepalen.<sup>74</sup>

Bepaalde conflicten tussen waarden kunnen ononderhandelbaar zijn. Dit soort conflicten zijn moeilijk op te lossen. Bij juridische conflicten wordt ook steeds vaker geprobeerd om conflicten op te lossen via mediation. Bij de vraag of een geschil met “mediation” opgelost kan worden wordt eerst gekeken wat de aard van het conflict is en wat de positie van de partijen is.<sup>75</sup> De belangrijkste indicatie voor “mediation” is de wens van partijen om in een concrete zaak een eind te maken aan hun conflict. Ook moet er onderhandelingsruimte zijn, in de zin dat er concessies gedaan kunnen worden. Er moet bij de betrokken partijen sprake zijn van vrijwilligheid, vertrouwelijkheid en van een eigen activiteit. Tevens wordt hier ook een onderscheid gemaakt in een conflict tussen verschillende (primaire) waarden en een conflict tussen twee belangen. Bij een conflict tussen belangen zal vaak onderhandelingsruimte zijn, als de betrokken partijen dit willen. Bij een conflict tussen verschillende waarden is weinig onderhandelingsruimte.

### 3.2 Democratie en moreel pluralisme

Democratietheorie en moreel pluralisme lijken aan elkaar verwant. Er wordt wel gezegd dat democratische instituties zowel de “oorzaak”, als het “gevolg” zijn van culturele en sociale verscheidenheid. De pluraliteit aan culturen en mensen draagt volgens verschillende filosofen, zoals Arendt, Rorty en de Tocqueville, bij aan de democratie wanneer deze groepen gestimuleerd worden om vanuit hun achtergrond mee te doen aan het politieke debat.<sup>76</sup> Een

---

<sup>72</sup> Monistische morele theorieën hebben veel verwantschap met materiële politieke ideologieën en relativistische morele theorieën hebben naar mijn mening veel verwantschap met libertaire en anarchistische theorieën.

<sup>73</sup> Het eerste niveau betreft de technische verificatie, waarbij het erom gaat of met beleid aan een concrete behoefte tegemoet gekomen wordt. De vraag hierbij is “krijgen we wat ons beloofd is?”. Op het tweede niveau onderscheidt Fischer de situationele rechtvaardiging. De vraag is hier “Wat kunnen wij onder de gegeven omstandigheden willen?”

<sup>74</sup> Uit Graaf, H. van de en Hoppe, R., *Beleid en Politiek. Een inleiding tot de beleidswetenschap.*, Muiderberg: Continho 1992, p. 65- 68.

<sup>75</sup> Tegenwoordig vinden er in Nederland experimenten plaats met “mediation” buiten de rechtszaal door een daarvoor opgeleide bemiddelaar (mediator). Hier zijn voordelen aan verbonden, maar ook nadelen. Een nadeel is dat er geen openbare behandeling meer is van het geschil in de rechtszaal. De uitkomst van de mediation is moeilijk te toetsen of te beoordelen door de rechter. Dit probleem gebrek aan openbaarheid kan ook gelden voor deliberatieve democratie als de publiciteit niet voldoende is. Let wel: bij mediation is er een bemiddelaar die het proces begeleidt.

<sup>76</sup> Conflicten dragen volgens Hirschman en Dubiel bij aan de sociale integratie en de cohesie in moderne

democratisch systeem laat een pluraliteit aan meningen toe die vaak hun basis hebben in culturele en sociale verscheidenheid. Aan de andere kant meen ik dat democratie ook alleen maar kan bestaan dankzij deze culturele en sociale verscheidenheid.

Hirschman gaat in het artikel “Social conflicts as pillars” in op sociale conflicten. In een democratie kunnen deze conflicten volgens hem uitgevochten worden. Politieke filosofen, zoals de Toqueville, hebben eerder ingezien dat democratie “politieke macht” geeft aan diegenen die (in materiele zin) niet vanzelfsprekend de grootste invloed hebben. Te denken valt hierbij aan de armen, de arbeiders en de boeren ten opzichte van de adel. Hirschman zegt in zijn artikel dat dergelijke sociale conflicten ten onrechte vergeleken zijn met de vroegere godsdienstoorlogen, zoals in de negentiende eeuw gebeurde.<sup>77</sup> Het conflict tussen de verschillende godsdiensten kon volgens hem alleen met geweld uitgevochten worden, omdat er toen nog geen democratie was waarbinnen deze conflicten besproken konden worden. Ook waren de godsdienstconflicten onbemiddelbaar, in de zin dat partijen standpunten innamen, waar niet over onderhandeld kon worden. Sociale (materieële) conflicten blijken vaak wel onderhandelbaar te zijn in de politiek. Een voorwaarde daarbij is dan wel dat de sociale groepen zich in de democratie vertegenwoordigd voelen. Hirschman meent daarom ook dat democratie het mogelijk maakt voor mensen om hun (materiele) conflicten in de politiek in te brengen. Dit maakt een echte oorlog tussen de verschillende klassen (groepen), overbodig.<sup>78</sup> Het conflict wordt in democratie niet ervaren als verscheurend, maar houdt de democratie in stand.

Ook Herman van Gunsteren koppelt zijn concept van democratie, namelijk een neorepublikeinse, in zijn boek *A Theory of citizenship* aan de waarde van pluraliteit. Veel politici hebben liever een minder complexe maatschappij dan de huidige westerse maatschappijen waar zeer veel verschillen zijn. Pluraliteit is in de huidige samenleving, die Van Gunsteren “de ongekende maatschappij” noemt een andere dan in de moderne samenlevingen uit de jaren 50 (de tijd van de verzuiling).<sup>79</sup> De pluraliteit is nu onvoorspelbaar en ontstaat uit en wordt deels georganiseerd door verschillende instituties en onderlinge interacties, zoals de media, het gerechtshof, en het parlement.<sup>80</sup> Een republiek moet volgens Van Gunsteren daarom verschillende instituties hebben om de pluraliteit te blijven organiseren. Om de pluraliteit te beschermen, moeten mensen zich niet te snel met macht identificeren, maar kritisch zijn ten opzichte van iedereen. Dit betekent dat de politiek conflicten juist niet moet negeren, want dan weten mensen niet meer door wie zij vertegenwoordigd worden volgens Van Gunsteren.

Democratie wordt niet alleen gezien als een conflictgenerator, maar ook als een plaats waar mensen kunnen laten zien dat zij van andere mensen verschillen. Hannah Arendt meent daarom dat iedereen in staat moet zijn om de verschillende unieke (morele) posities die zij innemen in de politiek (polis) te tonen. Vooral de niet materiele positie moet getoond worden, zoals de eigen identiteit. Joke Hermsen zegt dat juist dit niet meer gebeurt wanneer mensen alleen over belangen onderhandelen zonder hun eigen uniciteit te laten zien.<sup>81</sup> Mensen laten hun positie niet meer zien, maar onderhandelen buiten de publiciteit over hun

---

maatschappijen van verschillende sociale groepen (Hirschman, 1994, 206). Conflict vervult hier bijna dezelfde functie als de onzichtbare hand van Adam Smith. Lijphart heeft bijvoorbeeld laten zien dat de verzuiling (in de democratie) in Nederland heeft gezorgd voor een maatschappelijke en politieke cohesie.

<sup>77</sup> Hirschman, 1994, p. 215.

<sup>78</sup> Te denken valt aan de radicale Russische revolutie in de tijd van de Tsaren ten opzichte van de geleidelijke invoering van sociale rechten in Europese democratieën.

<sup>79</sup> Van Gunsteren, 1998, p. 36. (dit wordt ook wel een postmoderne samenleving genoemd)

<sup>80</sup> Van Gunsteren, 1998, p. 48

<sup>81</sup> Joke Hermsen, De schaduwzijde van het Poldermodel, in *Filosofie magazine*, 2000, nr. 3, p. 14-18.

belangen. Dit gebeurt bijvoorbeeld volgens het eerder genoemde “poldermodel”. Ook niet materiele belangen worden onderdeel van dit proces en zo uit het publieke debat gehouden. Er wordt in het publieke debat dan niet meer aan mensen gevraagd “Waar sta jij voor?”. Deze vraag is volgens Hannah Arendt de essentie van een politiek leven, omdat mensen dan met deze vraag gedwongen worden een (politiek) oordeelsvermogen te ontwikkelen.

In de zaak van el Moumni tonen verschillende personen en groepen hun positie. Hieruit blijkt dat de islamitische gemeenschap heel anders over homoseksualiteit denkt dan de liberale Nederlanders. Dit draagt volgens Arendt bij aan een duurzame politiek en aan het politieke oordeelsvermogen van mensen. Wanneer een conflict niet terug te brengen is tot een conflict waarover in een democratie onderhandeld kan worden, kunnen deze conflicten in principe wel leiden tot een verscheuring in de democratie. Zeker wanneer deze conflicten betrekking hebben op normen en waarden.<sup>82</sup> Ik beperk mij in deze scriptie tot dit soort fundamentele conflicten, waarin weinig onderhandelingsruimte zit. Het lijkt erop dat deze conflicten in moderne democratieën ontkend worden. In de volgende hoofdstukken zal ik daar dieper op ingaan. De diversiteit van personen, culturen en ervaringen maakt het moeilijk om consensus te bereiken. Er kan eigenlijk alleen hypothetische consensus bereikt worden, zoals bij Rawls en Habermas.<sup>83</sup>

### 3.3 Waarom je eigen standpunt opgeven?

De vorige paragraaf ging in op de verwevenheid van conflict met democratie. “Consensus” is het tegenovergestelde van conflicten. Het bereiken van consensus vraagt van mensen dat zij bereid zijn om hun standpunt op te geven. Het idee dat mensen hun standpunt op moeten geven staat haaks op de pluraliteit, waarvan ik hiervoor heb laten zien dat dit belangrijk is voor democratie.

Van Gunsteren meent dat het streven naar consensus de pluraliteit in een samenleving onderdrukt. Het streven naar consensus is geen noodzakelijke of voldoende conditie voor het organiseren van de pluraliteit in de samenleving. Consensus is een te vaag concept volgens Van Gunsteren omdat het suggereert dat mensen iets op dezelfde manier gaan zien als degenen waar ze consensus mee bereikt hebben. We weten alleen niet of mensen die hun gedrag op elkaar aanpassen ook werkelijk hetzelfde denken, of dat ze nog steeds hun eigen standpunt hebben. Ook wanneer er consensus is bereikt kan dit gaan over verschillende zaken, zoals fundamentele waarden, of een levenswijze.<sup>84</sup> Veel theorieën zien volgens Van Gunsteren “consensus” ten onrechte als een noodzakelijke voorwaarde voor het samenleven van mensen in een maatschappij. “Consensus” moet volgens Van Gunsteren niet gezien worden als een noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van samenleving, maar moet opgevat worden als een wenselijke uitkomst waaraan binnen een samenleving gewerkt moet worden, rekeninghoudend met de pluraliteit in de samenleving.<sup>85</sup>

De bezwaren die door Van Gunsteren ingebracht worden tegen het begrip “consensus”, kunnen ook ingebracht worden tegen het begrip “tolerantie”. Ook bij het begrip “tolerantie” is niet duidelijk wat daaronder verstaan wordt. De bundel *De lege tolerantie* laat

---

<sup>82</sup> Etnocentrisme draagt vaak bij aan een monistische moraal. Wanneer verschillende groepen zich in een maatschappij afzonderen van elkaar zullen de normen en waarden van de verschillende culturen minder snel met elkaar integreren dan wanneer culturen naar elkaar toe open zijn. Wanneer een maatschappij uit een homogene groep mensen bestaat zal deze groep vaak zelfde moraal delen. Een voorbeeld hiervan zijn de puriteinen in Massachusetts die zelf dezelfde achtergrond hadden en van dezelfde moraal gingen.

<sup>83</sup> Nicholas Rescher, *Pluralism. Against the demand for consensus*, 1993, p. 43.

<sup>84</sup> Van Gunsteren, 1998, p. 54.

<sup>85</sup> Van Gunsteren, 1998, p. 56.

zien dat het niet duidelijk is wat onder het begrip “tolerantie” verstaan wordt.<sup>86</sup> Zowel “consensus”, als tolerantie betekenen dat ingestemd wordt met iets dat ingaat tegen eigen opvattingen, of dat iets toegestaan wordt dat tegen de eigen opvattingen ingaat. Dit laatste kan leiden tot een relativistische houding, of onverschilligheid: je bent het ergens niet mee eens, maar meent dat je er niets over kan zeggen. Dit kan ertoe leiden dat mensen over afwijkende opvattingen niets meer durven te zeggen (politieke correctheid) of zich maar conformeren aan wat de meerderheid zegt.<sup>87</sup> Dit laatste betekent dan dat mensen veel dingen niet meer durven te zeggen. Het vermogen van de politiek om verschillen te articuleren en te organiseren vanuit het perspectief van verschillende groepen wordt hierdoor aangetast.<sup>88</sup> Er ontstaat bij de gevestigde politieke groeperingen vanuit dit idee van tolerantie een idee dat de eigen opvattingen er niet toe doen. Ditzelfde speelt bij het begrip “consensus” in deze context moet naar mijn mening ook een uitspraak van Paul Schnabel gezien worden dat “onze waarden on-onderhandelbaar zijn”. Iedereen moet zich kunnen vinden in de “neutraliteit”, waardoor veel groepen zich onderdrukt voelen en bang zijn om hun specificiteit te verliezen.<sup>89</sup>

Ricoeur ziet een graduele ontwikkeling van tolerantie. Eerst keuren verschillende groepen elkaar af. Later proberen groepen iets van elkaar te begrijpen. In een derde stadium krijgen de verschillende groepen een gelijk recht om het leven te leiden waar zij voor kiezen. In het vierde stadium zijn de verschillende groepen ook bereid om hun eigen opvatting van de waarheid en het goede ter discussie te stellen. In het vijfde stadium worden alle levenswijzen goedgekeurd, omdat alles als gelijkwaardig beschouwd wordt. Dit laatste wordt ook voorondersteld bij het begrip consensus. Er wordt vanuit gegaan dat mensen hun eigen standpunten opgeven omdat zij alle standpunten even waardevol vinden. In praktijk levert dit dezelfde problemen op als bij het begrip tolerantie.

Nicholas Rescher geeft in zijn boek *“Pluralism. Against the demand for consensus”* een analytisch wetenschappelijke verklaring waarom het begrip “consensus” losgelaten moet worden. Ik zal hier op enkele punten die hij noemt ingaan. Rescher meent dat “consensus” in strijd is met de pluraliteit en complexiteit van onze maatschappij. Begrippen zoals “rationaliteit”, “moraal” en “waarheid” worden ten onrechte met consensus in verband gebracht. Mensen hebben onderling te veel verschillende ervaringen, er is teveel informatie beschikbaar die vaak los staat van de feiten. Mensen laten zich niet op dezelfde manier overtuigen door anderen en hebben eigen methodes om problemen op te lossen. Hierdoor kan consensus niet in verband gebracht worden met “rationaliteit”.<sup>90</sup> Wanneer er “consensus” wordt bereikt is er volgens Rescher geen echte consensus bereikt, maar is: (1) de ander van jouw standpunt overtuigd, of (2) mensen hebben voor zichzelf een compromis gevonden ten opzichte van andere meningen.<sup>91</sup> Hierbij moet een onderscheid gemaakt worden tussen het “respecteren” van de ander of “overeenstemmen met de ander”. Politieke theorieën gaan volgens Rescher ten onrechte uit van het ideaal van “consensus”. Maatschappijen waar consensus gezocht wordt, willen onder zoveel mogelijk mensen overeenstemming creëren.

---

<sup>86</sup> Theo de Wit vraagt zich dit bijvoorbeeld af in zijn artikel “De trivialisering van de tolerantie: Zowel ‘teveel’ als te weinig bedreigt de verdraagzaamheid” in *De lege tolerantie*, 2001, p. 86.

<sup>87</sup> Theo de Wit “De trivialisering van de tolerantie: Zowel ‘teveel’ als te weinig bedreigt de verdraagzaamheid” in *De lege tolerantie*, 2001, p. 86. Het idee van Habermas is dat mensen anders over een onderwerp gaan denken als zij met elkaar praten. Hij gaat er dus al vanuit dat mensen hun standpunt op moeten geven.

<sup>88</sup> Sjaak Koenis, “Het grootste gedeelde minimum: tolerantie dankzij wedijver, onderlinge onverdraagzaamheid en kleinheid van geest” in *De lege tolerantie*, 2001, p.p. 263/264.

<sup>89</sup> Žižek spreekt daarom van de “repressieve tolerantie”. In: Žižek, *Pleidooi voor intolerantie*, 1998.

<sup>90</sup> Rescher, 1993, p. 11.

<sup>91</sup> Rescher, 1993, p. 17.

Omgekeerd: Een samenleving, die wil dat zoveel mogelijk mensen instemmen met een voorstel, zal zorgen dat zo min mogelijk mensen het met een besluit oneens zijn.<sup>92</sup> Het gaat volgens Rescher niet om consensus, maar dat in een samenleving interacties mogelijk zijn tussen mensen, ondanks het feit dat ze het niet met elkaar eens zijn. Rescher meent dat “consensus” alleen gezien kan worden als iets positiefs dat wenselijk is en dat ten opzichte van andere waarden in een maatschappij afgewogen moet worden en niet als een politiek ideaal dat essentieel is voor een gemeenschap en daarom nagestreefd moet worden.<sup>93</sup>

Nicholas Rescher onderscheidt twee verschillende benaderingen van onenigheid. Ten eerste onderscheidt hij de consensualistische houding, het vermijden van dissensus: “doe al het mogelijke om het conflict te vermijden en werk altijd naar consensus toe”. Ten tweede onderscheidt Rescher de pluralistische houding, dissensus management: “accepteer de dissensus in een complexe wereld, waar conflicten mogelijk zijn en werk aan procedures die de dissensus tolereren en productief maken”. Ik pleit in deze scriptie voor een conceptie van democratie die meer van deze laatste houding uitgaat.<sup>94</sup>

### 3.4 Conclusie

De vorige paragraaf laat zien dat pluraliteit belangrijk is voor democratie. Om de pluraliteit in democratie tot zijn recht te laten komen moeten conflicten in democratie voor deelnemers zichtbaar blijven en moeten partijen niet omwille van het bereiken van consensus gedwongen worden om hun standpunt op te geven.

**Ordering van waarden:** Vanuit het gezichtspunt van het moreel pluralisme mag in de democratie geen sprake zijn van een vaste ordening van waarden. In een politiek stelsel moet geaccepteerd worden dat waarden voortdurend met elkaar in conflict zijn en dat een uitkomst van een conflict nooit van te voren te voorspellen is. Hierbij moet democratie zelf ook niet het karakter krijgen van een hoogste waarde.<sup>95</sup>

**Democratische betrokkenheid bij normen en waarden:** Een andere politieke implicatie van het moreel pluralisme is dat de politiek zich niet afzijdig mag houden van conflicten zoals volgens het moreel relativisme.

**Scheppen van sfeer van vergelijkbaarheid:** In de democratie moet volgens het moreel pluralisme geprobeerd worden om waarden met elkaar te vergelijken. Waarden moeten niet uitgesloten worden, omdat ze ingaan tegen de neutraliteit die in de instituties nagestreefd wordt. In een democratie moeten fundamentele morele conflicten niet vermeden worden.

---

<sup>92</sup> Rescher, 1993, p. 189.

<sup>93</sup> Rescher, 1993, p. 198/199.

<sup>94</sup> Rescher, 1993, p. 5.

<sup>95</sup> Galston merkt hier dan ook over op: “As a logical matter, the broad implication of value pluralism is clear. If there are no overriding values, then democracy cannot be such a value. If it is not, then statements of the form “X promotes (or sustains or is most consistent with) democracy” are not sufficient to warrant the conclusion that X is, all things considered, what we should do”. Uit: Galston, 2000, p. 258.

## Intermezzo

### Vervolg inleiding: “De el Moumni affaire”

Op 3 mei 2001 noemt imam Sheik Khalil el Moumni, in een uitzending van het programma *Nova* over agressie tegen homoseksuele leerkrachten, homoseksualiteit “een ziekte die schadelijk is voor de samenleving”. “Als de ziekte zich onder de jeugd verspreidt, leidt dit tot uitsterven”. (*Volkskrant* 7 mei 2001). De “homogemeenschap” voelt zich door deze uitspraken aangevallen en verschillende volksvertegenwoordigers menen dat deze uitspraken moeten leiden tot een uitzetting van deze imam van de An-Nasr moskee in Rotterdam. De minister van integratiebeleid, Roger van Boxtel, zegt hierover als eerste reactie: “Ik wil dat er meer begrip komt voor de rechtsorde in Nederland en de mate van verdraagzaamheid die wij hier kennen. Anders kun je die functie niet vervullen en blijf je aanlopen tegen het botsen van geestelijke waarden vanuit de schriftleer en het normenpatroon dat wij hier hebben” (*NRC* 7 mei 2001) Hij geeft hierbij aan te willen praten met de verschillende imams die deze opvatting delen. In het *NRC* van 9 mei 2001 sluiten verschillende imams zich aan bij de uitspraken van de imam el Moumni. Zij zeggen dan: “Als er geen families meer zijn, gaat alles kapot”. Tegelijkertijd wordt aangifte gedaan door het Humanistisch verbond en de heer Blankenstein (van de KNVB). Op 11 mei 2001 zegt minister president Kok: “We hebben te maken met een geleidelijk, dan toch wel ernstig uit de hand gelopen vraagstuk. We moeten nu kijken of dit is terug te brengen binnen de kaders van respect voor elkaar. Als dit niet lukt, hebben wij een ernstig probleem. Een ieder die in onze samenleving leeft heeft het recht op een eigen godsdienst en vrijheid van meningsuiting, maar dat neemt niet weg dat we in het algemeen geldende normen en waarden moeten respecteren.”

Vertegenwoordigers uit de islamitische gemeenschap zeggen dan met de regering een dialoog aan te willen gaan. De liberale vertegenwoordiger menen dat een gebrek aan kennis bij imams de oorzaak is van dit soort uitspraken en dat deze imams niet namens de gehele moslimgemeenschap spreken. Het COC, stichting Yoesuf en Islam en burgerschap roepen op tot een breed debat. Op 14 mei 2001 biedt el Moumni zijn excuses aan in een gezamenlijke verklaring met 16 moskeeorganisaties. Hij zegt daarbij ook een dialoog te willen met de Nederlandse gemeenschap. Bij de vrijdagpreek 18 mei 2001 neemt el Moumni echter geen afstand van de uitspraken die hij eerder gedaan heeft. Op 21 mei 2001 blijkt dat el Moumni in Marokko twee keer geschorst is wegens het aanzetten tot geweld. Ook zegt hij in een bundel preken uit 1992 “Europeanen staan lager dan varkens. Homoseksualiteit komt zelfs bij de beesten niet voor. Ik vraag God de moslims tegen deze verderfelijke praktijken te beschermen”. In voorbereiding op een dialoog zegt Van Boxtel “Ik ga in dat gesprek niet een opvatting bestrijden. Dit is iemands geestelijk eigendom, in dit geval van iemand die de Koran kent en uitlegt. Als iemand met woorden uit het schrift komt ga ik niet zeggen dat dit niet mag.” (*Trouw* 22 mei 2001). Op 22 mei nemen verschillende moslimorganisaties in een principeverklaring vervolgens afstand van de uitspraken van el Moumni. Op 23 mei 2001 vindt een gesprek tussen Van Boxtel en el Moumni en andere islamitische vertegenwoordigers plaats. De leiders van de moslimgemeenschap ontkennen daarbij dat er in de moslimgemeenschap een grote haat tegen homoseksuelen bestaat. Voorgesteld wordt om een islamitisch platform te vormen, dat kan fungeren als een aanspreekpunt van de overheid. In oktober 2002 wordt de aanzet tot zo’n platform gegeven. Minister van Boxtel heeft steeds geprobeerd om een dialoog met de islamitische gemeenschap aan te gaan.

Op 11 september 2001 vindt de grote aanslag in de Verenigde Staten plaats. Islamitische fundamentalisten worden hiermee in verband gebracht. Het lijkt erop dat opnieuw de normen en waarden van de islamitische gemeenschap met de Nederlandse cultuur

botsen. Na 11 september krijgt Van Boxtel veel kritiek; hem wordt verweten dat hij met fundamentalisten in debat gaat. Afshin Elian schrijft op 10 november 2001 dat hij het belachelijk vindt dat el Moumni het land niet uit is gezet en dat de regering met hem een debat aan is gegaan. In Nederland blijkt dan ook een grote angst voor moslimfundamentalisme te bestaan. In november wordt duidelijk dat het Openbaar Ministerie tot vervolging van de imam el Moumni overgaat. In maart 2002 wordt de zaak el Moumni behandeld door de rechter. Op 8 april 2002 spreekt de rechter el Moumni vrij van de aanklacht tot het aanzetten tot haat, omdat de uitspraken vanuit een godsdienstige overtuiging zijn gedaan. Deze uitspraak is op 18 november 2002 in hoger beroep bevestigd.<sup>96</sup>

Uit een enquête die op 29 januari 2001 gepubliceerd wordt blijkt dat 25 % van de Nederlanders bij de verkiezingen voor de Tweede Kamer in 2002 het stemgedrag zal laten bepalen door het standpunt over niet westerse allochtonen van de verschillende politieke partijen. Op 15 mei 2002 blijkt dat veel Nederlanders hun stemgedrag inderdaad laten bepalen door het standpunt dat partijen innemen tegenover de islamitische gemeenschap.<sup>97</sup> In juni 2002 blijkt NOVA in het geheim imams gefilmd heeft en betraft op fundamentalistische uitspraken.<sup>98</sup> Het blijkt dat er veel weerstand bij imams bestaat tegen de Nederlandse samenleving. In Tilburg roepen deze uitzendingen bijvoorbeeld weerstand bij de omwonenden van de betreffende moskee op. Haci Karacaer, directeur van Milli Görüş, geeft in verschillende radio interviews aan dat hij de reactie van de Nederlanders op dit soort extreme uitspraken belachelijk vindt. Hij meent dat de reactie van de Nederlanders de emancipatie van de allochtonen bemoeilijkt. Er zullen volgens hem altijd mensen zijn die er fundamentalistische opvattingen op na houden. Dit zegt echter niets over de opvattingen van Turken en Marokkanen in het algemeen in Nederland.

Met het hierboven staande wil ik het volgende aangeven: Er bestaat een groot conflict tussen de liberale opvattingen over homoseksualiteit en het verbod op homoseksualiteit binnen de islamitische gemeenschap. Binnen de verschillende gemeenschappen worden verschillende argumenten gebruikt om hun opvattingen te rechtvaardigen. De conservatieve islamitische gemeenschap beroept zich op de tekst van de Koran en de ordening van de samenleving die door homoseksualiteit verstoord zou kunnen raken. De liberale Nederlanders beroepen zich op vrijheid die iedereen heeft om zijn eigen leven in te vullen.

Er is geprobeerd om het conflict aan te pakken door een dialoog aan te gaan met de islamitische gemeenschap. De liberalen binnen de islamitische gemeenschap lijken een dialoog te willen. De conservatieve stromingen binnen de islamitische gemeenschap lijken wel in dialoog te gaan, maar binnen de geloofsgemeenschap alleen eigen denkbeelden over te dragen. Voor de Nederlandse gemeenschap zijn enkele van deze denkbeelden onverenigbaar met de Nederlandse rechtstaat. Veel Nederlanders vinden het belachelijk dat de Nederlandse regering een dialoog met conservatieven aan wil gaan.

De el Moumni affaire laat zien dat er morele conflicten zijn in de Nederlandse maatschappij, die berusten op waarden die onverenigbaar en incommensurabel zijn. Lange tijd speelde dit soort morele conflicten zich buiten het maatschappelijke en politieke debat af. Dit wordt nu "politieke correctheid" genoemd. Het lijkt erop dat mensen genoeg hebben van dit onderdrukken van morele conflicten. Dit uit zich in stemgedrag richting rechtse politieke partijen, zoals dit nog niet eerder in Nederland is gebeurd.

---

<sup>96</sup> LNJ-nummer: AF0667 Zaaknr: 2200359302

<sup>97</sup> Vlak hiervoor, op 6 mei 2002 is dan Pim Fortuyn vermoord.

<sup>98</sup> Dit gebeurt daarna steeds vaker.

In deze scriptie zal ik aan de hand van deze casus – waarvan er meer voorbeelden te bedenken zijn - mijn probleemstelling verder behandelen. Ten eerste is er sprake van een moreel conflict dat onoplosbaar lijkt. Ten tweede vraagt dit conflict (en dit soort conflicten) om een politieke oplossing. In het eerste gedeelte van deze scriptie ben ik ingegaan op waardeconflicten, die volgens moreel pluralisme horen bij maatschappelijke morele ontwikkeling.

In het volgende deel van deze scriptie zal ik ingaan op een mogelijke oplossing van dit soort conflicten in de politiek. Deliberatieve democratie lijkt op het eerste gezicht om te kunnen gaan met de uitgangspunten van moreel pluralisme, namelijk geen vaste ordening van waarden. Ik wil laten zien dat beraadslagingsdemocratie als theorie niet geschikt is om als praktische leidraad te dienen om met morele conflicten, zoals de el Moumni affaire, om te gaan.

Deliberatieve democratie gaat indirect uit van liberale beginselen, zoals neutraliteit en tolerantie. Ook wordt er uitgegaan van procedurele rechtvaardigheid en consensus, waardoor veel conflicten naar mijn mening buiten het publieke debat gehouden zullen worden. Ik zal in het volgende deel laten zien op wat voor manieren dit gebeurt en wat hier tegen in te brengen is. Ook spelen andere elementen een rol bij deliberatieve democratie, waardoor deze democratietheorie zich moeilijk verhoudt tot fundamentele morele conflicten.

Ik wil proberen aan te geven in deze scriptie dat het conflict tussen normen en waarden, juist een bijdrage levert en misschien een noodzakelijke voorwaarde vormt voor deze democratie theorieën. Dit is dan de implicatie van moreel pluralisme voor democratie.

## Deel 2

### Consensus in beraadslagingsdemocratie

#### Inleiding en achtergrond van deliberatieve democratie

De vraag die in mijn scriptie centraal staat is: *‘kun je tegelijk erkennen dat er veel verschillende waarden naast elkaar bestaan en daarbij toch in democratie consensus na streven?’*.

In de vorige hoofdstukken ben ik ingegaan op moreel pluralisme. In dit deel zal ik ingaan op “deliberatieve democratie” of te wel “beraadslagingsdemocratie”.

Deliberatieve democratie wil een bijdrage leveren aan de democratische praktijk. Deze theorie gaat ervan uit dat na publieke beraadslaging instemming van de deelnemers (burgers) bereikt wordt over een uitkomst. Ik zie hier een probleem tussen het ideaal van deliberatieve democratie en de morele conflicten in de maatschappij.

Ik zal in deze inleiding eerste ingaan op de politicologische achtergrond van deliberatieve democratie. In hoofdstuk 4 zal ik ingaan op de normatieve grondslagen van deze democratietheorie. In hoofdstuk 5 zal ik laten zien dat deliberatieve democratie oplossingen zoekt voor het oplossen van conflicten, maar daarbij steeds terug valt op de normatieve theorieën. Ik hoofdstuk 6 zal ik laten zien dat deze normatieve theorieën die de basis vormen voor deliberatieve democratie kunnen leiden tot monistische en relativistische redeneringen, waardoor dus niet met morele conflicten omgegaan kan worden. Ik zal daarbij in gaan op de el Moumni affaire. In hoofdstuk 7 laat ik zien welke aanvulling deliberatieve democratie nodig heeft om wel met morele conflicten om te gaan.

#### Context van deliberatieve democratietheorie

In de jaren '90 zijn veel politiek filosofen zich specifiek bezig gaan houden met het aspect van “beraadslaging” binnen de democratietheorie. Deze grote belangstelling voor “beraadslaging” kan misschien verklaard worden uit de onvrede die er bestaat over de huidige praktijk van de democratie in westerse landen. Vooral doordat burgers en politici van elkaar lijken te vervreemden. Deliberatieve democratie wil in principe iedereen bij de beraadslaging in de democratie betrekken met het doel om burgers meer bij de democratische besluitvorming te betrekken dan nu in veel westerse democratieën het geval is.

Deliberatieve democraten menen dat burgers in een debat dichter tot elkaar zullen komen. Het streven is dat na het debat consensus ontstaat onder de deelnemers van het debat, of dat tenminste iedereen met het uiteindelijke besluit in kan stemmen. Zij gaan er dus vanuit dat in het debat conflicten geuit kunnen worden en ook opgelost zullen worden. Het vertrouwen dat er consensus bereikt kan worden hangt misschien samen met ontwikkelingen in de maatschappij. Zo spelen materiële conflicten tussen sociale groepen een minder grote rol dan vroeger. De vroegere links-rechts tegenstellingen bestaan niet meer. Voor Nederland geldt in het bijzonder dat de verzuiling al een lange tijd voorbij is. In internationaal opzicht zijn de tegenstellingen tussen landen na de koude oorlog verdwenen. Deze ontwikkelingen hebben waarschijnlijk het vertrouwen versterkt dat beraadslaging uiteindelijk zal kunnen leiden tot een bepaalde vorm van consensus.

De afgelopen tien jaar reageren de politieke partijen in Nederland en Europa in op het verdwijnen van de oude materiële en sociale tegenstellingen. Volgens Van Deth en Scarbrough zijn de vroegere conflicten op basis van politieke scheidslijnen, op basis van maatschappelijke klasse of op basis van religieuze overtuiging geleidelijk aan verdwenen in Westerse democratieën. In plaats daarvan zijn politieke conflicten steeds vaker voornamelijk

alleen op (immateriële) waarden gebaseerd.<sup>99</sup> Hier komt voor onze moderne westerse democratie nu wel een actueel probleem aan de oppervlakte. Veel politieke partijen zijn steeds minder op klassentegenstellingen gericht, maar steeds meer op immateriële waarden, zoals natuur, nationalisme, veiligheid en welzijn.<sup>100</sup> Tegelijkertijd zijn veel nationale politieke partijen in Europa naar het midden opgeschoven.<sup>101</sup> Mensen lijken het hier niet mee eens te zijn en stemmen nu in Europa steeds vaker op extreme partijen. Naar mijn idee hangt dit samen met het ontkennen van morele conflicten in de samenleving door de politieke partijen. Ik zal in de volgende hoofdstukken verder ingaan op de relatie tussen democratietheorie en conflicten.

### **Eerdere democratietheorieën**

Deliberatieve democratie theorie onderscheidt zich van vroegere democratietheorieën. Ten eerste moet de theorie onderscheiden worden van republikeinse theorieën. Deliberatieve democraten stelen het “proces” van beraadslaging centraal en niet – zoals in republikeinse theorieën - het “burgerschap” dat vaak ook aan een natie of stadstaat gekoppeld is. Participatie van burgers moet wel volgens bepaalde procedures verlopen.<sup>102</sup> Republikeinen gaan uit van één algemeen belang terwijl er volgens deliberatieve democraten niet één algemeen belang is, maar verschillende belangen die door groepen gedeeld worden.<sup>103</sup>

Deliberatieve democratie moet ook onderscheiden worden van het (klassieke) liberalisme. In tegenstelling tot liberalen menen veel deliberatieve democraten dat grondrechten in democratie besproken moeten worden en niet dat de grondrechten boven de democratie staan.<sup>104</sup> In het proces van publieke beraadslaging wordt in principe bepaald welke rechten gelden.<sup>105</sup> In het proces van beraadslaging kunnen dus in principe ook “niet” liberale waarden als geldende waarden aangenomen worden. Voor deliberatieve democraten hoeft de rol van de staat niet minimaal te zijn. Inspraak mag niet alleen via belangenorganisaties verlopen, maar burgers moeten bij de besluitvorming betrokken worden. De verschillende standpunten moeten inhoudelijk bekeken worden en het gaat niet om de grootste gemene deler.<sup>106</sup>

Deliberatieve democraten zetten zich sterk af tegen de vroegere politicologische theorieën uit de jaren 50, 60 en 70, waar democratie vooral over macht gaat die door stemmen-maximalisatie bereikt kan worden. Een voorbeeld van een dergelijke theorie is de democratietheorie van Schumpeter. Volgens deze theorie is het volk niet in staat om zichzelf te besturen, maar zijn er slechts een paar individuen waar deze macht aan gedelegeerd moet

---

<sup>99</sup> Uit: Van Deth en Scarbrough, *The impact of Values*, p. 44. Om politieke conflicten in kaart te brengen moet naar waardeconflicten gekeken worden. Het gaat dan over een meetbaar begrip waarde, of te wel over een attitude, die gebaseerd kan zijn op een subjectieve hogere waarde of een waarde die in een bepaalde groep geldt.

<sup>100</sup> Dit gebeurt met name door de populistische partijen, in Denemarken, Italië en nu ook in Nederland.

<sup>101</sup> In 2002 blijkt dat dit ook weer aan het veranderen is als je naar Frankrijk en Nederland kijkt.

<sup>102</sup> Beraadslagingstheorieën stellen het “publieke” centraal en niet zozeer het “collectieve”. Het politieke debat moet de botsende individuele belangen slechts coördineren en moet hier niets aan toevoegen.

<sup>103</sup> Richardson noemt dit “party joint intentions” Uit: Richardson, “Democratic intentions”, uit: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 349-382, p. 363.

<sup>104</sup> Degenen die de grondwet boven democratie stellen worden constitutionalisten genoemd. John Hart Ely is hiervan een voorbeeld. Thompson en Gutmann zetten zich tegen de constitutionalisten af (Thompson and Gutmann, 1996, p. 31). Benhabib heeft hier ook kritiek op.

<sup>105</sup> Uiteindelijk spelen liberale principes wel een grote rol in deliberatieve democratietheorie; hier heeft Benhabib bijvoorbeeld dan ook kritiek op (Dit blijkt uit haar inleiding bij *Democracy and Difference*, 1996).

<sup>106</sup> Volgens David Miller gaat het bij het liberalisme niet om de inhoud van de verschillende voorkeuren die mensen hebben, maar om het principe van de grootste gemene deler. Bij deliberatieve democratie gaat het wel om de inhoud van de voorkeuren meent Miller. Uit: David Miller, 1992, p. 88.

worden. Deze individuen zullen daarom strijden om deze macht die bepaald wordt door het aantal stemmen dat op deze individuen uitgebracht wordt. Democratie gaat bij Schumpeter om de macht die elites weten te verwerven en niet om de invloed van burgers op de besluitvorming. In de jaren zestig had deze democratietheorie veel invloed. Deliberatieve democraten willen juist dat in principe iedereen bij de besluitvorming betrokken wordt.

Dahl heeft als politicoloog de vraag gesteld of democratie minderheidsstandpunten moet beschermen door in het proces waarborgen voor deze standpunten in te bouwen, of dat juist de meerderheid in democratie de doorslag geeft. Uiteindelijk – stelt hij – is de politieke macht verdeeld over verschillende partijen en is er niet één elite die de macht heeft. Deliberatieve democraten nemen “democratie” zelf als uitgangspunt en nemen juist afstand het idee dat democratie alleen over macht gaat waarbij (eigen) belangen steeds met instrumentele rationaliteit nagestreefd worden. In een proces van beraadslaging kan immers afstand genomen worden van materiële privé-belangen; een politiek discours kan ook over andere zaken gaan dan economische belangen.<sup>107</sup> In plaats van stemmen-maximalisatie is er volgens deliberatieve democraten plaats voor “beraadslaging” waarbij de meningen van burgers weer mee zouden tellen. Ook nemen deliberatieve democraten afstand van het idee dat politiek alleen draait om politieke partijen die stemmen willen maximaliseren, waarbij burgers slechts consumenten zijn. Het gaat niet alleen om het de meerderheid bij politieke besluitvorming, maar om de argumenten die tot deze meerderheid leiden.<sup>108</sup> Dit proces wordt ondersteund door juridische principes.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Nu gaan in de praktijk politieke discussies niet alleen over sociaal-economische verhoudingen. In Nederland is onderzoek gedaan naar de vertaling van de nieuwe tegenstellingen in de partijprogramma's van de politieke partijen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het jaarboek van het tijdschrift *Beleid en Maatschappij: Nieuwe tegenstellingen in de Nederlandse politiek*, onder redactie van Mark Bovens, Huib Pellikaan en Margot Trappenburg, Amsterdam 1998.

<sup>108</sup> Bohman begint zijn boek: *Public deliberation* (1996), met een citaat van Dewey dat het concept van Bohman goed weergeeft. “The means by which a majority becomes to be a majority is the important thing: antecedent debates, the modification of views to meet the opinions of minorities... The essential need, in other words, is the improvement of the methods and conditions of debate, discussion and persuasion”, Bohman, 1997, p. 1.

<sup>109</sup> Er wordt veel meer uitgegaan van neutrale juridische principes, zoals rechtvaardigheid en onpartijdigheid, dan van democratische principes. Deze neutrale principes zijn gericht op het onderdrukken en oplossen van conflicten en brengen conflicten niet aan de oppervlakte. Gezien de onvrede in Nederland over het onderdrukken van conflicten lijkt het dat toch al langer vanuit dit soort juridische principes gedacht is in Nederland.

## Hoofdstuk 4

### Normatieve aspecten van consensus bij deliberatieve democratie

Bij het bestuderen van deliberatieve democratietheorieën merkte ik dat deze theorieën een gemeenschappelijke filosofische basis hebben. Er wordt steeds uitgegaan van een procedurele rechtvaardigheid, zoals je die vindt in de normatieve theorieën van Habermas, Rawls en andere liberalen. Er wordt ook uitgegaan van het idee dat een legitiem opererende overheid de uitdrukking moet zijn van dé wil van het volk die tot uitdrukking komt in een proces van beraadslaging.<sup>110</sup>

#### 4.1 Democratie en de “juiste” uitkomst

Deliberatieve democraten menen dat er na beraadslaging instemming bereikt wordt over een besluit. Wij hebben volgens Bohman wel een soort standaard nodig om te laten zien dat het proces van besluitvorming volgens deliberatieve democratie zorgt voor goede discussies en besluiten en een bijdrage levert aan het democratische proces.<sup>111</sup> Dit voert terug op het idee dat een democratische procedure helpt om de “juiste” uitkomst te vinden.<sup>112</sup> Volgens deze opvatting is een rechtvaardige procedure alleen niet voldoende is om aan te nemen dat de uitkomst van het (democratisch) proces ook goed is. De filosofen die menen dat democratie moet leiden tot een “juiste” uitkomst staan voor een kentheoretisch probleem. Immers waarom zou beraadslaging tot een betere uitkomst leiden? Hoe meet je de kwaliteit van een uitkomst?<sup>113</sup>

Om de waarde van de uitkomst van een beraadslagingsproces te kunnen meten zijn er

---

<sup>110</sup> Christian List en Robbert Goodin, “Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem”, in: *The Journal of Political Philosophy*, Volume 9, number 3, 2001. pp 227-306. List en Goodin laten in dit artikel zien dat er een onderscheid gemaakt wordt tussen de rechtvaardige procedure en de procedure die op de juiste uitkomst is gericht. Zij laten zien dat de beide theorieën op hetzelfde neerkomen als het theorema van Condorcet wiskundig berekend wordt.

<sup>111</sup> Zie ook Fennema en Maussen, “Extremists in public discussion”, in *The journal of political philosophy*, 2000, p. 385. Om te laten zien dat deliberatieve democratie voor juiste uitkomsten zorgt, moet er volgens Bohman een criterium zijn om dit te meten. (Bohman, 1998 “Survey article: The coming of age of deliberative democracy, in: *The journal of political philosophy*, 1998, pp. 401-407) Deliberatieve democratie stelt de procedure centraal en heeft dan een procedurele standaard als criterium. Deze procedurele standaard kan ook de vorm krijgen van (morele) regels voor een politiek publiek debat. De “juistheid” van de procedure is dan niet afhankelijk van de individuele kwaliteiten van de deelnemers. Een standaard hoeft volgens sommige filosofen niet afhankelijk te zijn van het uiteindelijke doel van de procedure (consensus, juistheid) maar kan juist betrekking hebben op de intrinsieke waarde van het proces. (Gaus, “Reason, Justification and Consensus: Why Democracy”, in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed) 1998, pp. 205-242.)

<sup>112</sup> Ik heb hier een probleem bij het vertalen van het woord “right” ten opzichte van “fair”. In het artikel van List en Goodin worden deze twee termen tegen elkaar afgezet. Ik vertaal “right” hier met “juist”, omdat de bedoeling hier is dat de uitkomst “juist” of correct moet zijn. “Right” wordt ook vaak afgezet tegen “good”. Right is dan het “juiste” volgens abstracte principes, terwijl “good” het “goede” is voor mensen in relatie tot het “goede leven” los van abstracte principes. Larmore meent in “*The morals of modernity*” dat in het “rechtvaardige” boven het “goede” is komen te staan. De term “right” komt uit de Verlichting, waarbij naar abstracte principes gezocht werd. “fair” betekent ook rechtvaardig in relatie tot redelijkheid en is vooral door Rawls gebruikt.

<sup>113</sup> David Miller meent dat overeenstemming onder de deelnemers van een proces van beraadslaging niet betekent dat de uitkomst ook “juist” is. Deliberatieve democratie is wel beter dan het liberale (economische) concept van democratie, dat de grootste algemene deler als uitkomst ziet. Het gaat er volgens Miller niet alleen om dat mensen hun mening uiten, maar het gaat er vooral ook om dat mensen in het publieke debat hun mening vormen. (Miller, 1992, p. 76 en p. 89). Miller onderscheidt deliberatieve democratie van de liberale conceptie (van de grootste gemene deler) en van de epistemologische concepties van democratie. Ik denk dat Miller hier de social choice theorie gelijk stelt aan de liberale conceptie van democratie.

volgens Estlund objectieve maatstaven nodig, onafhankelijk van de ideale procedure zelf.<sup>114</sup> Bij het zoeken naar een standaard kan een onderscheid gemaakt worden tussen een “boven de procedure staande onafhankelijke standaard” en tussen “voorwaarden die aan de procedure gesteld worden”.

Bij de aanname dat een democratische procedure moet zorgen voor “juiste” uitkomsten wordt verwezen naar Rousseau. Volgens Rousseau kunnen mensen alleen zichzelf een wet opleggen, als die bepaald wordt door de “volonté generale”, de algemene wil die in democratie gevonden wordt door te stemmen. De meerderheid van de burgers bij directe stemming bindt hierbij de rest aan deze juiste uitkomst. Wanneer de minderheid een andere mening heeft dan de meerderheid bewijst dit dat de minderheid zich vergist omdat zij een verkeerd beeld hebben van de “volonté generale” en zich dus neer moeten leggen bij de “juiste” uitkomst. Het is volgens Rousseau onmogelijk dat een individuele burger iets wil dat tegen de “volonté generale” ingaat. Zijn model van democratie laat dan ook geen partijen toe die van mening kunnen verschillen. De legitimiteit van de uitkomsten wordt zo in verband gebracht met de juistheid van een uitkomst, die los staat van de rechtvaardigheid van de procedure. Als er geen verschillende afgesplitste groepen mogen zijn is er ook eigenlijk geen sprake van een rechtvaardige procedure.<sup>115</sup>

Condorcet koppelt in zijn “jury-theorema” de “juistheid” van een uitkomst verder aan democratie. Wanneer een groep moet kiezen uit twee alternatieven zal, de meerderheid van die groep (volgens een onafhankelijke standaard) geneigd zijn om het goede alternatief te kiezen. Hoe meer mensen bij de besluitvorming betrokken worden, hoe groter de kans dat het goede alternatief gevonden wordt en dus inzicht verkregen wordt in de conceptie van het “publieke” goede. Dit is dan de enige “juiste” uitkomst en tevens de “wil van het volk”.

#### 4.2 De “rechtvaardige” procedure

Het concept van deliberatieve democratie steunt niet alleen op de wil van het volk en “juiste” uitkomsten, maar ook vooral op het idee dat de procedure van deliberatie rechtvaardig moet zijn. De theorieën van Rawls en Habermas gaan onder andere in op de vraag wat een procedure rechtvaardig maakt. Het gaat dan om procedurele rechtvaardigheid en niet om verdelende of herstellende rechtvaardigheid. Procedure rechtvaardigheid moet zorgen dat besluiten acceptabel zijn voor iedereen.<sup>116</sup>

In deze paragraaf zal ik op enkele filosofen ingaan die in hun werk een “rechtvaardige procedure” construeren en naar mijn mening onvoldoende rekening houden met conflicten. Ik zal hier in hoofdstuk 6 verder op ingaan. In hoofdstuk 5 zal ik laten zien hoe deliberatieve democratie zich verhoudt tot de normatieve theorieën die ik hier behandel.

---

<sup>114</sup> Estlund, “Beyond Fairness and Deliberation”, in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, 1998, p. 187.

<sup>115</sup> Estlund, “Beyond fairness and Deliberation”, *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed) 1998, p. 184.

<sup>116</sup> Samuel Freeman noemt de twee constructies van Habermas en Rawls “Hypothetical agreements”. “Hypothetical agreements contain conditions that are not realizable in the real world. Although two of the major advocates of deliberative democracy (Habermas and Rawls) employ hypothetical agreements, the construct is not necessary to deliberative democracy”. “The construct of hypothetical agreements for Rawls and Habermas provides a criterion for determining and justifying moral principles of just laws and institutions. uit: Samuel Freeman, “Deliberative democracy. A sympathetic comment”, in: *Philosophy and public affaires.*, 2000, p. 379.

#### 4.2.1 Habermas en de redelijke instituties

Habermas zegt in zijn werk *Faktizität und Geltung*<sup>117</sup> een tussenpositie in te nemen tussen een republikeinse visie en de liberale visie op democratie. Beraadslaging volgens de republikeinse traditie gaat volgens Habermas te veel uit van één door burgers gedeelde cultuur die zorgt voor consensus over hetzelfde algemene belang. De liberale visie op democratie gaat daarentegen uit van een scheiding tussen overheidsinstanties en de publieke sfeer. De instituties worden bestuurd door een volksvertegenwoordiging die volgens het universele recht uit de “publieke sfeer” gekozen worden en zorgen voor rechtvaardige wetten die voor iedereen gelden.<sup>118</sup> Habermas neemt vervolgens met zijn “*discours theorie*” een eigen positie in ten opzichte van republikeinse theorieën en liberale theorieën. De “*discourstheorie*” kent echter net als republikeinse theorieën, wel een centrale plaats toe aan het proces van meningsvorming. Dit idee sluit in deze tijd aan bij de eerder genoemde “beraadslagingsdemocratie”.

Habermas maakt een onderscheid tussen de informele publieke sfeer en de formele sfeer. In de informele publieke sfeer is het noodzakelijk dat mensen hun mening kunnen vormen (context of discovery). In de formele instituties komen deze meningen op formele wijze aan de orde (context of justification). Volgens Habermas is de publieke (informele sfeer) “autonoom” ten opzichte van andere systemen met andere argumentatievormen, zoals het economische systeem. Habermas ziet daarbij de publieke sfeer niet als een verzameling individuen, maar als een netwerk van perspectieven die al communicerend informatie uitwisselen.<sup>119</sup> De communicatie in de “publieke sfeer” is veel minder geordend dan de communicatie in de formele instituties en hier moeten dan ook de grootste verschillen van mening overbrugd worden. In de (autonome) publieke sfeer worden problemen (conflicten) gesignaleerd die tot de formeel ingestelde instituties door kunnen dringen. Deze zaken zijn dan – in zijn gedachtegang - door een toets van redelijkheid uit de “publieke sfeer” gefilterd.<sup>120</sup> Dit gebeurt door de meningsvorming van mensen in de publieke sfeer en door verkiezingen en activiteiten van mensen in politieke partijen.<sup>121</sup> Hierbij maakt Habermas wel een onderscheid tussen de geïnstitutionaliseerde groepen in de publieke sfeer, zoals belangenorganisaties en minder georganiseerde groepen in de maatschappij.

Met zijn visie op de politiek en de maatschappij wil Habermas een bijdrage leveren aan het proces van rationalisering dat sinds de Verlichting is ingezet. De maatschappij als informele “publieke sfeer” en de “Staat” als formeel instituut streven volgens hem onafhankelijk van elkaar rationaliteit na. Zowel in de publieke sfeer als in de overheidsinstanties vindt volgens hem een “rationele” uitwisseling van redenen plaats.<sup>122</sup> In *Faktizität und Geltung* heeft hij een verband gelegd tussen zijn theorie van het

---

<sup>117</sup>In deze scriptie zal ik verwijzen naar de vertaling van dit boek: *Between Facts and norms: Contribution to a discourse theory of law and democracy*, de Engelse vertaling van *Faktizität und Geltung* door Rehg uit 1996. Dit wordt hier dus: Habermas, 1992/1996, p. 296.

<sup>118</sup> Habermas, 1992/1996, p. 296.

<sup>119</sup> Habermas, 1992/1996, p. 360.

<sup>120</sup> De publieke sfeer noemt Habermas dan ook “the context of discovery” en het proces in de instituties noemt hij de “context of justification”.

<sup>121</sup> Habermas, 1992/1996, p. 368. Taal is niet slechts een medium waarmee wij spreken over de wereld, maar taal is eigenlijk een vorm van handelen die de wereld mede vorm geeft. Spreken is zo een vorm van handelen en brengt *performatieve* effecten teweeg. Uit Baukje Prins, *Voorbij de onschuld*, 2000, p. 16.

<sup>122</sup> Nota Bene: Ik gebruik hier “rationaliteit”, omdat Habermas dit woord zelf gebruikt. Het heeft hier echter een andere betekenis dan bij Rawls en Elster. Rationaliteit moet hier gezien worden als een project van de verlichting. Bij Rawls en Elster betekent rationaliteit “een zo goed mogelijke positie nastreven”. Redelijkheid” betekent dat in elkaar in kunnen leven en staat dus dichterbij de betekenis van de term “rationaliteit” van Habermas.

communicatieve handelen en de praktijk van democratie en wetgeving in de moderne maatschappij. Dit bestaat er namelijk uit dat een rechtvaardige procedure van deliberatie zorgt voor uitkomsten die “universaliseerbaar” zijn in de zin dat ze als geldig ervaren worden door iedereen die direct of indirect betrokken is bij de uiteindelijke normstelling in de procedure of daar de gevolgen van zal ervaren. Als iedereen in de procedure zijn argumenten in kan brengen, wordt wetgeving niet van bovenaf opgelegd, maar doen de deelnemers zelf mee aan het proces van wetgeving. Hiermee worden uiteindelijk de belangen van iedereen gediend.<sup>123</sup>

Het principe van universaliseerbaarheid hangt bij Habermas samen met zijn bedoeling om een theorie te maken die normatief is voor alle maatschappelijke verschijnselen. Het principe van universaliseerbaarheid leidt volgens Habermas tot consensus als de deelnemers aan een debat in staat zijn om zelfstandig hun eigen wil te vormen. De structuur van argumenteren op zichzelf is daarbij zelf onpartijdig. Wanneer mensen zich aan bepaalde regels voor argumentatie houden kunnen zij volgens Habermas conflicten vanuit een perspectief van rechtvaardigheid bekijken en niet denken zij niet meer alleen vanuit hun eigen verschillende concepties van het goede.<sup>124</sup> De subjectiviteit door de communicatie uitminderen in intersubjectiviteit. Dit is ook uiteindelijk het kenmerk van het communicatieve handelen bij Habermas.<sup>125</sup> Het gaat er daarbij om om de ander te overtuigen dat de normen voor iedereen acceptabel zijn.<sup>126</sup> De normen zijn vervolgens alleen afdwingbaar als de officiële instituties deze norm vastgesteld hebben.<sup>127</sup>

Volgens het hiervoor behandelde idee van Habermas, waar ook grotendeels vanuit wordt gegaan bij deliberatieve democratie, betekent “neutraliteit” dat alle argumenten op dezelfde wijze beoordeeld moeten worden. Mensen kunnen verschillende concepties van het goede hebben, maar mogen er niet vanuit gaan dat zijn conceptie van het goede bij voorbaat beter is dan de conceptie van het goede van een ander. Ook kan hij niet menen zelf boven een ander te staan vanwege zijn conceptie van het goede.<sup>128</sup> Liberalisme wil een politieke gemeenschap bij elkaar houden ondanks de verschillende concepties van het goede die mensen onderling kunnen hebben. De liberalen leggen de nadruk op universele rechten zodat de verschillende concepties van het goede in de privé-sfeer uit de publieke sfeer gehouden moeten worden (ik ga hier verder op in bij Rawls). Uiteindelijk zullen deze persoonlijke concepties dan nooit de formele instituties bereiken. Habermas meent echter – in tegenstelling tot liberalen - dat mensen juist wel de persoonlijke morele invalshoeken naar elkaar toe moeten uiten, om zo ook werkelijk consensus mogelijk te maken. Hij laat alleen niet zien hoe dit volgens zijn eigen universele uitgangspunten kan.<sup>129</sup> Het onderscheid dat hij maakt tussen de formele instituties en de publieke sfeer maakt het ook erg moeilijk om een diep verschil van mening te bespreken in de formele instituties.

Habermas verwijst bij de opbouw van zijn theorie naar Larmore, die laat zien dat moreel pluralisme met “reasonable disagreement” een andere positie inneemt dan scepticisme en politiek liberalisme. Moreel pluralisme neemt niet de “redelijkheid” als uitgangspunt,

---

<sup>123</sup> W. Rehg, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, 1994, p.38 en 57.

<sup>124</sup> W. Rehg, 1994, p. 54. Persoonlijke opmerking: Ik vind dat Habermas met deze interpretatie wel heel dicht bij Rawls komt te staan.

<sup>125</sup> W. Rehg, 1994, p. 70.

<sup>126</sup> W. Rehg, 1994, p. 75.

<sup>127</sup> Hierbij speelt een rol dat afdwingbare normen het karakter hebben van “ought” en “right”. Informele ethische normen hebben betrekking op de verschillende concepties van het “goede”. Rehg, 1994, p. 94.

<sup>128</sup> Habermas, 1992/1996, p. 309., Persoonlijke opmerking: Habermas verwijst hier naar Bruce Ackerman, *Social Justice in the Public state*, New Haven, 1980.

<sup>129</sup> Zie ook Kunneman, H., *De waarheidstrechter* Meppel 1986, p. 224.

maar accepteert dat de argumenten om voor een bepaalde conceptie van het goede te kiezen ook “niet redelijk” kunnen zijn, maar enkel gericht op het verwezenlijken van een eigen opvatting van het “goede leven”.<sup>130</sup> “Reasonable disagreement” past bij de formele instituties die Habermas van de publieke sfeer onderscheidt van de autonome publieke sfeer. Habermas wil – denk ik - met Larmore aantonen dat “reasonable disagreement” samenhangt met de liberale opvatting van neutraliteit. Deze liberale opvatting gaat ervan uit dat mensen neutraal tegenover elkaars verschillende concepties van het “goede leven” kunnen staan.<sup>131</sup> De instituties moeten in principe openstaan voor de verschillende concepties van het goede, waarbij individuen zelf bepalen wat voor hen persoonlijk belangrijk is.

Hoewel Habermas kritiek heeft op de liberale neutraliteit als politieke filosofie, geeft hij naar mijn mening onvoldoende aan hoe je met (morele) conflicten om kan gaan. De formele instituties hoeven volgens Habermas namelijk niet op alle concepties van het goede in te gaan. Dit betekent onder andere, gedacht vanuit de praktijk, dat niet over ieder verschil van mening binnen de instituties wetgeving gemaakt moet worden.<sup>132</sup> In de publieke sfeer moeten volgens Habermas wel alle concepties van het goede besproken kunnen worden. Habermas meent daarbij wel dat de mensen en instituties in de publieke sfeer niet altijd “redelijk” zullen argumenteren over conflicten over de verschillende concepties van het goede.<sup>133</sup> Alle (irrationele) niet redelijke argumenten kunnen in de publieke sfeer ingebracht worden. Conflicten zullen dan ook volgens Habermas voornamelijk voorkomen in de publieke sfeer.

Habermas reageert bij de opbouw van zijn theorie op Elster om te laten zien hoe (economische) “rational choice” modellen zich verhouden tot zijn “discoursmodel” als het gaat om het oplossen van conflicten. Elster meent - in tegenstelling tot “rational choice” modellen dat niet ieder politiek gedrag gereduceerd kan worden tot strategisch gedrag. Strategisch handelen moet onderscheiden worden van norm-gereguleerd handelen, waarbij de normen intersubjectief zijn en zijn niet gerelateerd zijn aan het bereiken van een bepaald doel.<sup>134</sup> Rationeel handelen – in de zin van “rational choice” theorie- is juist op het verwezenlijken van een bepaald doel gericht. Bij een conflict leidt dit meestal tot een overeenkomst of compromis, waarover dan vanuit strategische motieven onderhandeld is. Naast dit “rationeel” onderhandelen onderscheid Elster evenals Habermas het proces van “argumenteren” om conflicten in de politiek op te lossen, waar collectieve belangen in het geding zijn. Bij een rationeel uitonderhandeld compromis blijven de verschillende partijen hun eigen standpunten houden. Bij een consensus bereikt door argumenten die onder normatieve regels uitgewisseld zijn zullen alle partijen op dezelfde wijze overtuigd zijn en zullen hun standpunten door de uitwisseling van argumenten veranderd zijn. In praktijk betekent dit dat niet-redelijke onverdedigbare belangen buiten gesloten worden, of in een later stadium onder veranderende omstandigheden meegenomen worden in het debat.<sup>135</sup> Ik meen daarom dat de theorie van Habermas in principe leidt tot het uitsluiten van conflicten uit het politieke debat.

---

<sup>130</sup> Larmore, “Pluralism and reasonable disagreement” in *Social philosophy and Policy* 11 (1994) p. 61-79.

Habermas verwijst hier nog naar het eerdere werk van Larmore, *Patterns of moral complexity*, Cambridge 1987.

<sup>131</sup> Habermas (1992/1996), p. 311.

<sup>132</sup> Habermas, (1992/1996), p. 313.

<sup>133</sup> Larmore, “Pluralism and reasonable disagreement”, in: *Social philosophy and Policy* 11 (1994) p. 78.

<sup>134</sup> Habermas, 1992/1996, p. 337.

<sup>135</sup> Habermas, 1992/1996, p. 340.

#### 4.2.2 Rawls en “reasonable disagreement”

Rawls gaat in het boek *“Political Liberalism”* uit van het eerder genoemde liberale begrip “reasonable disagreement”. Rawls meent in zijn boek *“Political Liberalism”* te laten zien dat de verschillende opvattingen over het goede leven (comprehensive doctrines) die mensen hebben samen kunnen gaan met een “overlappende consensus” over de politieke conceptie van rechtvaardigheid, die de basisstructuur vormt voor een samenleving. Hierbij is het van belang dat in de publieke sfeer alleen “redelijke” argumenten naar voren worden gebracht.

Rawls vindt dat Habermas te weinig aandacht heeft voor de verschillende “concepties van het goede”. In een reactie op Habermas in the *Journal of Philosophy* zegt Rawls over Habermas: “*moreover, he often criticizes religious and metaphysical views. Habermas does not take much time to argue against them in detail; rather he lays them aside, or occasionally dismisses them, as unstable and without credible independent merit in view of his philosophical analysis of the presuppositions of rational discourse and communicative action*”.<sup>136</sup> Rawls meent dat deze “comprehensive doctrines”, in relatie tot de verschillende “concepties van het goede”, wel een belangrijke rol spelen in zijn theorie. Hij meent dat “reasonable pluralism” door hem behandeld wordt als een sociaal feit. Deze doctrines zijn alleen volgens Rawls niet gericht op de publieke sfeer, maar zijn gericht op datgene dat buiten de publieke sfeer ligt, zoals de kerk, de universiteit en beroepsgroepen.<sup>137</sup> De publieke rede en rationaliteit zijn gericht op politieke rechtvaardigheid terwijl de “comprehensive doctrines” hier juist niet op gericht zijn.<sup>138</sup>

Rawls meent dat “Politiek liberalisme” betekent dat het uitoefenen van politieke macht alleen te rechtvaardigen is als deze wordt uitgeoefend in overeenstemming met een grondwet. De grondwet vormt de basis voor alles wat alle burgers redelijkerwijs zullen verwachten in het licht van principes en idealen die te accepteren zijn voor hen als zij redelijk en rationeel zijn.<sup>139</sup> Hierbij valt Rawls terug op zijn notie van een “hypothetische overeenstemming”, die bereikt kan worden als alle individuen met verschillende opvattingen van het “goede leven” nadenken over de principes van rechtvaardigheid onder een sluier van onwetendheid.<sup>140</sup> Onder de sluier van onwetendheid zijn mensen redelijk en rationeel, omdat zij nog niet weten wat hun – toekomstige - positie zal zijn in de maatschappij. De redelijkheid ontstaat doordat zij door de onzekerheid bereid zijn afstand te nemen van hun (goede) positie in de maatschappij, en vanuit die hypothetische positie rationeel zijn en voor hun (mogelijke) eigenbelangen op komen. Mensen die een bepaalde conceptie van het goede hebben en uitdragen kunnen evenals onder de “sluier van onwetendheid” zo ook vanuit hun positie, de liberale principes ondersteunen zonder dat ze daarover een concreet compromis moeten sluiten met elkaar.<sup>141</sup> De consensus wordt als het ware, vanuit dit gedachte-experiment gedacht, ook stilzwijgend bereikt. Ondanks duurzame meningsverschillen over fundamentele zaken (in de privé-sfeer) blijft de politieke gemeenschap gebaseerd op gedeelde waarden (de overlapping consensus) en niet alleen op een tijdelijke uitruil van concessies (modus vivendi).<sup>142</sup>

Conflicten tussen deze verschillende “concepties van het goede” worden opgelost door “*constitutional essentials and established political procedures...reasonable regarded as*

<sup>136</sup> Rawls, “Reply to Habermas”, *The journal of philosophy*, Volume XCII, No 3, March 1995, p. 135.

<sup>137</sup> Rawls, 1993/1996, p. 220.

<sup>138</sup> Rawls, 1993/1996, p. 223.

<sup>139</sup> Rawls, 1993/1996, p. 217.

<sup>140</sup> Het begrip “hypothetische overeenstemming” haal ik uit een artikel van Samuel Freeman, *Deliberative democracy, a sympathetic comment*, *Philosophy and public affairs*, p. 379.

<sup>141</sup> Rawls, 1993/1996, p. 218 Rawls bedoelt daarbij: in tegenstelling tot een “modus vivendi”.

<sup>142</sup> Den Hartogh, “Waarheid en consensus in de politiek van John Rawls”, in: *ANTW*, 1992, p. 99.

*fair*".<sup>143</sup> "Fairness" moet hier gezien worden als een grondbeginsel en niet als de uitkomst van een onderhandelings spel, gebaseerd op de gevestigde machtsverhoudingen.<sup>144</sup> Door de nadruk die Rawls legt op de publieke rede en de procedure die hieruit voort kan vloeien in het bijzonder onder de "sluier van onwetendheid" is de theorie van Rawls een belangrijk uitgangspunt voor het debat over deliberatieve democratie.

De redenering die Rawls in zijn boek *Political Liberalism* erop na houdt is liberaal te noemen in de zin dat er slechts over enkele constitutionele waarden overeenstemming moet bestaan en dat neutraliteit ten opzichte van verdere meningsverschillen daarmee gewaarborgd is. Voor het model van deliberatieve democratie betekent dit dat diepe meningsverschillen buiten de "politiek" gehouden moeten worden. Er is wel ruimte voor onenigheid maar daarmee houdt het bij Rawls dan ook op. Hoewel Rawls in zijn antwoord op Habermas meent dat deze helemaal geen ruimte laat voor religieuze en metafysische perspectieven, spelen de religieuze en metafysische perspectieven in de theorie van Rawls ook geen rol bij de vorming van de principes voor de liberale staat.

### 4.3 Liberale reacties op Rawls en Habermas

De theorieën van Habermas en Rawls vormen het uitgangspunt voor het debat over deliberatieve democratie. In deze scriptie wilde ik aantonen dat in dit debat weinig structurele aandacht wordt besteed aan de betekenis van conflicten tussen verschillende waarden of waardestelsels. In het eerste deel van mijn scriptie heb ik geschreven over de betekenis van conflicten voor het bestaan van waarden volgens het moreel pluralisme. Ik ben daarbij kort ingegaan op de verwarring van liberalisme en moreel pluralisme. Ik heb met Larmore hierboven laten zien dat liberalisme "neutraliteit" vaak gebruikt als "tolerantie begrip". Dit begrip kan doorgetrokken worden naar een opvatting dat de politiek zich helemaal niet met conflicten over waarden moet bemoeien, zoals Ackerman doet. In deze paragraaf zal ik laten zien dat liberale theorieën "onenigheid" op verschillende manieren als uitgangspunt kunnen nemen. De theorie van Barry en Nagel worden niet betrokken in het debat over deliberatieve democratie. Ik denk echter dat zij hier ook in betrokken zouden moeten worden, omdat zij zicht ook bezig houden met de vraag hoe de politiek en de samenleving met waardeconflicten om zou kunnen gaan, maar dan op een andere manier dan Rawls en Habermas. Barry zoekt naar een manier om onpartijdigheid te rechtvaardigen. Nagel heeft zich eerst op een kentheoretische manier met conflicten bezig gehouden en zoekt in recenter werk een rechtvaardige manier voor het oplossen van conflicten.

#### 4.3.1 Rationele conversationele inperkingen

Veel deelnemers aan het debat over deliberatieve democratie nemen een liberale positie in. Liberale filosofen gaan op verschillende manieren met conflicten in hun theorie om. Rawls lijkt het probleem van conflicten buiten de basisprincipes van de moderne staat te willen houden. De liberaal Bruce Ackerman gaat nog verder met het uitsluiten van conflicten dan Rawls.<sup>145</sup> Hij spreekt - in reactie op Habermas - van "*conversationele inperkingen*". "*We moeten domweg helemaal niets over dit meningsverschil zeggen en de morele idealen waarover we verdeeld zijn van de conversationele agenda van de liberale staat schrappen*". Ook zegt hij: "*We erkennen alleen maar dat we er niets mee opschieten, als we doen alsof de*

---

<sup>143</sup> Rawls, 1993/1996, p. 230.

<sup>144</sup> Den Hartogh, "Waarheid en consensus in de politiek van John Rawls", in: *ANTW*, 1992, p. 98.

<sup>145</sup> Volgens David Miller gaat het bij het liberalisme niet om de inhoud van de verschillende voorkeuren die mensen hebben, maar om het principe van de grootste gemene deler. Bij deliberatieve democratie gaat het wel om de inhoud van de voorkeuren meent Miller. Uit: David Miller, 1992, p. 88.

*politieke gemeenschap het eens is over zwaar omstreden kwesties*".<sup>146</sup> Uiteindelijk kan er dus niet besloten worden over zaken waar niet iedereen het over eens is. Dit zou betekenen dat zaken als abortus nooit op de politieke agenda gezet kunnen worden.

Rawls maakt geen directe conversationele inperkingen op de politieke agenda. Zolang iedereen het over de grondbeginselen van rechtvaardigheid in de politieke gemeenschap eens is, kunnen meningsverschillen wel besproken worden. Hier ontstaat volgens Den Hartogh een probleem dat ook opgaat voor het eerder genoemde neutraliteitsbegrip waar Larmore kritiek op heeft: *"omdat we elkaar respecteren, blijven wij met elkaar praten. De norm van het redelijke gesprek schrijft ons dan voor dat wij ons moeten beperken tot argumenten die wij met elkaar delen"*.<sup>147</sup> Dit geldt ook voor Habermas en Cohen en voor diegenen die de deliberatieve democratie als uitgangspunt nemen. Dit probleem geldt in mindere mate voor de twee liberalen Barry en Nagel. In hoofdstuk 6 laat ik zien dat deze neutraliteit tot monisme kan leiden.

#### 4.3.2 Barry en onpartijdigheid

Barry gaat evenals Rawls ook uit van een procedurele opvatting van rechtvaardigheid. Hij vult de theorie van Rawls aan met de voorwaarde van "onpartijdigheid". Hij onderscheidt daarbij "onpartijdigheid van de eerste orde" en "onpartijdigheid van de tweede orde". "Onpartijdigheid van de eerste orde" betekent volgens Barry dat partijen niet gemotiveerd worden door persoonlijke motiveringen. "Onpartijdigheid van de tweede orde" zijn principes en regels die overeenstemming bij een meningsverschil mogelijk maken tussen mensen die in redelijkheid overeenstemming zoeken. In tegenstelling tot Habermas en Rawls besteedt Barry in zijn theorie over onpartijdigheid - naar mijn mening - meer aandacht aan conflicten tussen verschillende opvattingen over het goede. Bij zijn tweede orde van onpartijdigheid wordt speciaal ruimte gemaakt voor conflicten. Hij voert hiervoor de metafoor van de rechter aan die ook tussen verschillende partijen staat, en daarbij onpartijdig moet blijven. Conflicten ontstaan door de eenzijdige opvattingen over het goede die een bepaalde groep personen heeft.<sup>148</sup> Bij een eenzijdige opvatting van het goede is heeft één persoon samen met degenen waar hij mee omgaat een belang.<sup>149</sup> De verschillende conflicten hiertussen kunnen uit de hand lopen. Dit maakt het volgens Barry dan ook noodzakelijk om te zorgen voor een wederzijds geaccepteerde basis waarbinnen de verschillende concepties van het goede kunnen bestaan. De theorie van Rawls is volgens Barry niet praktisch genoeg om met dit soort problemen om te gaan.<sup>150</sup> Barry gaat in eerste instantie niet uit van het principe van "rechtvaardigheid" als sturend principe, maar gaat er veel meer vanuit dat mensen praktisch gezien een belang hebben bij het oplossen van een conflict dat ontstaat door de verschillende eenzijdige concepties van het goede. Het blijkt volgens hem dat een overeenkomst gebaseerd op wederzijds voordeel niet tot een duurzame oplossing leidt.<sup>151</sup> Barry wil het probleem van conflicten over eenzijdige concepties van het goede oplossen met zijn argument van "rechtvaardigheid als onpartijdigheid". Dit betekent dan dat er niet één enkel "hoogste goed" bestaat dat de richting van een hele maatschappij kan bepalen en daarmee dus de

---

<sup>146</sup> Ackerman, "Waarom dialoog" vertaald door Bert van den Brink in: *Het recht van de moraal: liberalisme in communitarisme*, Bussum, 1994, p. 78-79. Originele titel "Why dialogue?", gepubliceerd in: *The Journal of Philosophy*.

<sup>147</sup> Den Hartogh, "Waarheid en consensus in de politiek van John Rawls", in: *ANTW*, 1992, p. 99.

<sup>148</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 30.

<sup>149</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 20.

<sup>150</sup> In het artikel "John Rawls and the search for stability", in: *Ethics* 105, July 1995, pp 874-915, gaat Barry hier ook op in. Rawls legt volgens Barry teveel nadruk op de stabiliteit ten koste van de realiteit van onenigheid.

<sup>151</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 48.

instituties.<sup>152</sup> Er zijn eerder “*conflicting conceptions of the good and the object of justice as impartiality is to find some way of adjudicating between them that can be generally accepted as fair*”.<sup>153</sup> Dit betekent dat er verschillende regels zijn die naar de uitkomst onpartijdig zijn en voor verschillende conflicten bruikbaar zijn. Rechtvaardigheid als onpartijdigheid is dan ook volgens Barry het antwoord op de vraag hoe mensen samen kunnen leven terwijl ze verschillende ideeën hebben over de wijze waarop ze moeten leven.<sup>154</sup> Als een onpartijdige regel leidt tot een bepaalde uitkomst in een conflict, dan blijft het principe van onpartijdigheid los staan van de uitkomst en blijft het proces eerlijk. “Onpartijdigheid” als regelend principe is neutraal en niet gebaseerd op een bepaalde eenzijdige opvatting van het goede, maar behandelt alle verschillende opvattingen gelijk.<sup>155</sup>

### 4.3.3 Nagels objectieve perspectief

Een andere liberaal die ook meer ruimte laat voor conflicten tussen verschillende opvattingen van het goede binnen het liberalisme is Thomas Nagel. Nagel onderzoekt in “*The view from nowhere*” hoe het subjectieve perspectief van iemand op de gebeurtenissen in de wereld gecombineerd kan worden met een objectief perspectief op die gebeurtenissen, dat deze persoon en zijn eigen perspectief omvat.<sup>156</sup> Nagel zoekt niet één perspectief op de gebeurtenissen waarin het objectieve en subjectieve perspectief met elkaar verenigd zijn omdat dit leidt tot reductie. Objectiviteit en subjectiviteit staan in relatie tot elkaar. Objectiviteit is volgens Nagel een bepaalde manier om de wereld te begrijpen en ontstaat wanneer iemand afstand neemt van zijn beginperspectief.<sup>157</sup>

In een later artikel merkt Nagel op dat er een spanning bestaat tussen de vorm van onpartijdigheid die de politiek uit moet stralen en de verschillende individuele concepties van het goede die steeds met elkaar botsen.<sup>158</sup> Deze onenigheid bewijst volgens Nagel dat de overheid onpartijdig moet zijn ten opzichte van al die conflicten die er tussen waarden bestaan.<sup>159</sup> Hierbij wil Nagel niet de liberale waarden verheffen boven communitaristische waarden, maar juist ook tolerant zijn tegenover waarden die niet passen binnen het liberale gedachtegoed.<sup>160</sup> De onpartijdigheid tegenover de verschillende waarden is een rechtvaardiging voor een gedeelde basis die zorgt voor stabiliteit in een maatschappij. Hij komt daarbij terug op zijn eerder beschreven conceptie van objectiviteit: Er bestaat volgens hem een “*highest-order framework of moral reasoning (not the whole of morality) which takes us outside ourselves to a standpoint that is independent of who we are*”.<sup>161</sup> Nagel neemt hiermee een kentheoretische positie in ten opzichte van moraal die ook onpersoonlijk is. Later neemt hij afstand van deze kentheoretische positie.<sup>162</sup> Mensen die het niet met

---

<sup>152</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 82.

<sup>153</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 82.

<sup>154</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 77.

<sup>155</sup> Barry, *Justice as impartiality*, 1995, p. 123.

<sup>156</sup> Nagel, *The view from nowhere*, 1986, p. 4-7 en 60-66.

<sup>157</sup> Nagel, *The view from nowhere*, 1986, p. 4-7 en 60-66.

<sup>158</sup> Nagel, “Moral conflict and Political legitimacy”, in: *Philosophy and public affairs*, 1987, p. 222

<sup>159</sup> Nagel, “Moral conflict and Political legitimacy”, in: *Philosophy and public affairs*, 1987, p. 216.

<sup>160</sup> Nagel, “Moral conflict and Political legitimacy”, in: *Philosophy and public affairs*, 1987, p. 233

<sup>161</sup> Nagel, “Moral conflict and Political legitimacy”, in: *Philosophy and public affairs*, 1987, p. 239. Hij onderscheidt daarbij de “brute disagreement” van “reasonable disagreement”. Over het eerste kunnen mensen het moeilijk eens worden. Reasonable disagreement gaat over onderhandelbare conflicten, zoals sociaal economische. Wong meent naar aanleiding hiervan dat over “serious disagreement” gesproken moet worden. Wong, David B., “Coping with moral conflict and ambiguity”, in *Ethics* 102, July 1992, p. 763-784.

<sup>162</sup> Nagel, *Equality and partiality*, 1991, p. 163. Nagel is hierop teruggekomen naar aanleiding van het artikel van Raz, “Facing Diversity” uit: 1990, in *Ethics and the Public Domain*, Oxford, 1994.

overheidsbeleid eens zijn zullen niet snel aannemen dat de overheid ook onpartijdig is.<sup>163</sup> Volgens Nagel: “*there is no higher-order value of democratic control or pursuit of the good, abstractly conceived, which is capable of commanding the acceptance by reasonable persons of constraints on the pursuit of their most central aims of self-realization-except for the need to respect this same limit in others*”<sup>164</sup> Ook de waarde “tolerantie” als liberale waarde is geen waarde die door iedereen onderschreven zal worden.<sup>165</sup> Nagel hoopt dan ook dat de maatschappij in staat is om diepe conflicten te bedwingen en hoopt dat conflicten met bijvoorbeeld fanatici langzaam uitsterven.

#### 4.4 Samenvatting

Ik ben hierboven ingegaan op enkele normatieve theorieën die de achtergrond vormen voor deliberatieve democratie. De theorieën die democratie zien als de procedure tot het vinden van de “juiste uitkomst” stellen de wil van het volk centraal. De theorieën die van een (hypothetische) rechtvaardige procedure uitgaan, gaan uit van een gedeelde opvatting van de waarden voor de maatschappij. Beide aspecten zijn belangrijk voor het concept van deliberatieve democratie. Beide soorten theorieën verhouden zich niet goed tot conflicten, omdat het afwijken van de bereikte consensus volgens deze theorieën niet mogelijk is.

Kenmerkend voor dit de theorieën die pleiten voor een rechtvaardige procedure is dat gepleit wordt voor een neutraliteit ten opzichte van waardeconflicten. Legitimiteit wordt ontleend aan de basisvoorwaarden van een rechtvaardige samenleving, waar in een procedure overeenstemming over bereikt kan worden en waarbij conflicten over de verschillende concepties van het goede in de publieke sfeer zoveel mogelijk vermeden worden.

Theorieën die menen dat legitimiteit van een uitkomst te maken heeft met een rechtvaardige procedure zijn zeer divers. Kenmerkend voor deze theorieën is dat uitgegaan wordt van een procedure die voor iedereen toegankelijk is. De deelnemers voeren met elkaar een debat op basis van argumenten (Habermas en Rawls). Ondanks de verschillende “concepties van het goede kunnen de deelnemers aan het debat het toch eens worden over de basis principes van de samenleving (Rawls en Barry) en over andere politieke uitkomsten (Cohen en Habermas). Conflicterende concepties van het goede worden buiten overeenstemming over basisstructuur voor de maatschappij gehouden (Ackerman en Rawls). Doordat de procedure ook onpartijdig staat ten opzichte van de verschillende concepties van het goede, kunnen ook die uitkomsten aanvaard worden door diegenen die hier anders over denken (Barry en Nagel) (consent). Uiteindelijk gaan alle theorieën ervan uit dat er aan het einde een procedurele consensus mogelijk is over de te nemen beslissing (Habermas, Barry en Nagel) en over de basisstructuur van onze samenleving (Rawls). Ook al is niet iedereen het met de uitkomst eens, de redelijkheid van de deelnemers in het politieke of publieke debat zorgt in ieder geval dat de uitkomst na het doorlopen van de procedure voor de tegenstanders acceptabel is. De hierboven genoemde theorieën gaan ervan uit dat de legitimiteit ontstaat door de rechtvaardigheid van de procedure.

---

<sup>163</sup> Nagel, *Equality and partiality*, 1991, p. 154

<sup>164</sup> Nagel, *Equality and partiality*, 1991, p. 164

<sup>165</sup> Nagel, *Equality and partiality*, 1991, p. 166 Als voorbeeld heft Nagel het over godsdienst fanatisme. Gezien de gebeurtenissen van de laatste tijd kan gedacht worden aan fundamentalisme.

## Hoofdstuk 5

### Verschillende concepten van deliberatieve democratie

In het vorige hoofdstuk ben ik ingegaan op enkele normatieve theorieën die de basis vormen van deliberatieve democratietheorie. Deze theorieën gaan uit van procedurele rechtvaardigheid en de juistheid van een besluit, waardoor deliberatieve democratie zich onderscheidt van klassieke democratietheorieën. Deliberatieve democratietheorie gaat niet uit van macht of stemmenmaximalisatie en wil zo de kloof tussen burgers en politiek in praktijk overbruggen. Ook menen deliberatieve democraten dat in hun model in het debat verschillende meningen ingebracht kunnen worden, in tegenstelling tot democratietheorie die uitgaan van macht en stemmenmaximalisatie. Deliberatieve democraten vooronderstellen daarom met hun theorie in staat te zijn de praktijk van democratie te verbeteren.

In dit hoofdstuk zal ik ingaan op enkele uitwerkingen van het concept van deliberatieve democratie van Cohen, Thompson en Gutmann, Bohman en Benhabib.<sup>166</sup> Deze deliberatieve democraten nemen de theorieën van Habermas en Rawls en andere liberalen als uitgangspunt, maar zetten zich ook tegen Rawls, Habermas en andere liberalen af. Er zijn naast deze vier filosofen die tot de deliberatieve democraten gerekend worden, nog veel andere filosofen, zoals o.a. Christiano, Williams, Niño. Ik ga in deze scriptie niet expliciet in op al deze andere auteurs. In het volgende hoofdstuk zal ik wel ingaan op hun kritiek op deliberatieve democratie. Cohen, Thompson en Gutmann, Bohman en Benhabib menen dat hun concept van deliberatieve democratie rekening houdt met conflicterende waarden in het politieke debat. Het lijkt daarom op het eerste gezicht dat deliberatieve democratie overeenkomt met moreel pluralisme, omdat er ruimte wordt gemaakt voor conflicten. Om de conflicten op te lossen gebruiken Cohen, Thompson en Gutmann, Bohman en Benhabib echter alleen weer de concepten uit de theorieën van Rawls en Habermas en andere liberalen.

In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien dat deliberatieve democratie zelf monistisch van aard is of kan leiden tot relativisme, omdat conflicten in deze theorieën uitgesloten worden. Het blijkt dat deliberatieve democratie door het uiteindelijke streven naar consensus en de principes van rationaliteit juist ver afstaat van moreel pluralisme. Daarom hebben de concepties van deliberatieve democratie van de schrijvers die ik hier behandel moeite met een conflict zoals de el Moumni affaire.

#### 5.1 Cohen en het concept deliberatieve democratie

Joshua Cohen is als eerste uitgebreid ingegaan op deliberatieve democratie. Hij wil dat zijn “*ideale procedure*” zoveel mogelijk de “*wil van het volk*” tot uiting brengt en hij wil dat deze “*ideale procedure*” weerspiegeld wordt in de maatschappelijke instituties.<sup>167</sup> De voorwaarden voor de “*ideale procedure*” noemt Cohen in zijn artikel “*Deliberation and Political Legitimacy*” in het boek *The good polity*. Deze zijn volgens Cohen<sup>168</sup>:

- a) Beraadslaging gebeurt met argumenten; voorstellen kunnen verworpen worden als zij niet met goede redenen verdedigd worden;
- b) Beraadslaging is voor iedereen toegankelijk en ook voor iedereen te volgen

<sup>166</sup> Ik denk zelf dat Bohman en Thompson en Gutmann hierin onduidelijk zijn. Zij behandelen hun theorie als equivalent van de theorieën van Habermas en Rawls, terwijl zij zich veel meer bezig houden met de praktische uitwerking van de uitgangspunten van deliberatieve democratie om zo de bestaande praktijk van democratie te verbeteren. Zij houden echter wel vast aan de hiervoor genoemde uitgangspunten van Habermas en Rawls.

<sup>167</sup> Cohen, 1989, p.22. Ik ga hier in op Cohen, omdat hij uit de theorie van Rawls deliberatieve democratie afleidt. Ik vind zijn redenering over de verhouding van democratie en samenleving wel erg communitaristisch. Ik ga hier alleen in op zijn probleem met morele conflicten, waar hij naar mijn mening niet echt op ingaat.

<sup>168</sup> Ik neem hier de indeling over de Habermas maakt in *Between Facts and Norms* (1996), p. 305-306.

- c) Beraadslaging is vrij van vooringenomenheid door normen en vereisten
- d) In de procedure moet iedereen gelijke kans krijgen om zijn argumenten naar voren te brengen. Of het ingebrachte argument wordt aanvaard is alleen afhankelijk van het betere argument<sup>169</sup>;
- e) De beraadslaging is niet aan tijd gebonden en kan ten aller tijden hervat worden. Het uiteindelijke doel van de beraadslaging is uiteindelijk een rationeel ondersteunde consensus. Alleen wanneer dit niet lukt, kan een meerderheid van stemmen een uitkomst bepalen<sup>170</sup>;
- f) Over alles dat maar enigszins voor iedereen van belang kan zijn, kan beraadslaagd worden. Ook over privé-aangelegenheden, bijvoorbeeld wanneer dit aantoont dat er sprake is van een oneerlijke verdeling van middelen;<sup>171</sup>
- g) In het debat wordt uiteindelijk bepaald wat door iedereen belangrijk wordt gevonden. In debat blijft uiteindelijk de essentie van ieders conceptie van het goede over.

De basis voor deliberatieve democratie ziet Cohen in de volgende vijf kenmerken:

- 1) Er moet sprake zijn van een duurzame samenleving;
- 2) De leden van de samenleving zijn gezamenlijk van mening dat vrije beraadslaging de basis is voor legitimiteit;
- 3) In de samenleving zijn verschillende meningen en belangen;
- 4) De leden van de samenleving willen een relatie zien tussen de beraadslaging en de uitkomsten.
- 5) De leden gaan er bij elkaar vanuit dat zij capaciteiten hebben voor beraadslaging.<sup>172</sup>

Cohen onderscheidt “reasonable pluralism” van “the fact of pluralism” van Rawls. Hij relateert zijn “reasonable pluralism” aan de behoefte van mensen om op een redelijke manier samen te leven en hij meent daarmee een sterker begrip van “pluralisme” te hebben dan Rawls.<sup>173</sup> Doordat Cohen uit lijkt te gaan van een in een samenleving “gedeelde conceptie van het goede”, gericht op het voortbestaan van een gemeenschap neigt hij naar mijn mening meer naar republikeinse theorieën (of zelf communitaristische theorieën) dan Habermas en Rawls die uitgaan van een (hypothetische) overeenstemming. Het blijkt dat in een multiculturele samenleving de gemeenschap juist sterk verdeeld kan zijn en dus ook geen gemeenschappelijke morele belangen heeft. Naar mijn mening legt Cohen te veel de nadruk op overeenstemming in de samenleving. In een samenleving bestaan immers verschillende concepties van “het goede leven” die met elkaar botsten, zoals blijkt uit de el Moumni affaire.

In een duurzame democratie komen juist dit soort conflicten voor, zoals Hirschman en Gauchet laten zien. De democratische processen zullen niet zo redelijk en eerlijk verlopen als Cohen hier stelt. Wie bepaalt of argumenten redelijk zijn, of beraadslaging vrij is van vooringenomenheden en dat de wederpartij over de capaciteiten beschikt voor beraadslaging? In de praktijk zullen dit soort aspecten betwist worden door de tegengestelde partijen, zoals ook blijkt in de el Moumni affaire. Ten eerste is er geen wens van de beide partijen om tot toenadering te komen. De liberale Nederlanders en de fundamentalistische moslims zijn allebei overtuigd van hun gelijk. De islamitische standpunten worden door de Nederlanders niet gezien als “redelijk” en er is dus bij voorbaat al vooringenomenheid. Toch komen de

---

<sup>169</sup> Cohen, 1989, p. 22.

<sup>170</sup> Cohen, 1989, p. 23.

<sup>171</sup> Cohen, 1989, p. 27.

<sup>172</sup> Cohen, 1989, p. 21.

<sup>173</sup> Cohen, 1993, p. 281-288.

morele meningsverschillen zo wel op tafel en kunnen ze besproken worden.

De theorie van Cohen houdt onvoldoende rekening met verdeeldheid in een maatschappij en kan daardoor niet met conflicten omgaan. De theorie van Cohen lijkt net als de theorie van Rawls uit te gaan van een “overlapping consensus” over de essentiële basisvoorwaarden van een maatschappij. Voor de moslims kan “zedelijkheid” horen bij de basisvoorwaarden, terwijl in Nederland “vrijheid” behoort tot de basisvoorwaarden. Moreel pluralisme houdt wel rekening met deze conflicten, terwijl de theorie van Cohen conflicten over de basisvoorwaarden in een maatschappij volkomen negeert.

## 5.2 Thompson en Gutmann met voorwaarden voor deliberatie

Thompson en Gutmann menen dat hun conceptie van deliberatieve democratie in staat is om “morele onenigheid” op te lossen.<sup>174</sup> Zij nemen daarbij afstand van Habermas en Rawls. Habermas, zo menen zij, gaat teveel ervan uit dat morele conflicten opgelost worden volgens zijn condities van deliberatie.<sup>175</sup> Rawls gaat volgens hen teveel uit van constitutionele beginselen, en te weinig van deliberatie. Thompson en Gutmann willen bepaalde voorwaarden voor deze procedures beschrijven om met conflicten om te gaan.<sup>176</sup>

Thompson en Gutmann menen dat democratie zowel door inhoudelijke als procedurele principes gestuurd wordt. Conflicten over de procedurele principes gaan minder diep dan de conflicten over inhoudelijke principes, die vaak over normen en waarden gaan.<sup>177</sup> De inhoudelijke (morele) principes hebben steeds invloed op het proces van beraadslaging. Om onenigheid op te lossen moet de procedure aan een aantal morele voorwaarden moet voldoen. Deze voorwaarden maken de uitkomst voor de deelnemers acceptabel en legitiem, zonder dat dit ook de juiste uitkomst hoeft te zijn.<sup>178</sup> Het gaat daarbij om de manier waarop mensen met elkaar omgaan, ook al worden de conflicten niet opgelost. Zij onderscheiden “niet-deliberatieve” onenigheid van deliberatieve onenigheid. De morele onenigheid is “niet-deliberatief”, als niet aan de morele voorwaarden voldaan is.<sup>179</sup> Als mensen het niet eens willen worden is er sprake van “niet deliberatieve” onenigheid.

“Wederkerigheid” is de eerste morele voorwaarde die Thompson en Gutmann noemen. Hierbij weten mensen bij morele onenigheid dat zij wederzijds gebonden zullen zijn aan een

---

<sup>174</sup> Er zijn verschillende verklaringen te geven voor het verschijnsel dat er binnen de politieke instituties onenigheid bestaat over waarden. Zedelijke onenigheid in politieke debatten ontstaat volgens Thompson en Gutmann doordat in een politiek systeem niet alle waarden gelijkwaardig aan elkaar geacht kunnen worden. Er is altijd een schaarste aan mogelijkheden (bronnen). Verder hebben mensen een beperkte toeschietelijkheid tot elkaar, zijn veel waarden onverenigbaar en ontstaan er morele conflicten omdat mensen elkaar nooit geheel kunnen begrijpen. De constatering dat veel waarden onverenigbaar zijn correspondeert met het moreel pluralisme. Ondanks de zedelijke onenigheid in het politieke debat kan er over deze onenigheid beraadslaagd worden volgens de aanhangers van beraadslagingstheorieën. (*Democracy and disagreement*, 1996, p. 39)

<sup>175</sup> Zie ook Nino: “*The deliberative conception of democracy sees democracy as deeply intertwined with morality and relies on its power to transform peoples preferences into morally acceptable ones*” (Nino 1996, *The constitution of deliberative democracy*, p. 143) “*The consensus reached after an exercise of collective discussion must have some reliability as to the knowledge of moral truths*” (Nino, 1996, p. 143). En: “*In contrast to Habermas, I do not conceive of consensus even when achieved under ideal conditions, as constitutive of just solutions, nor do I believe that the collective enterprise of discussion is the exclusive way of knowing those just solutions. My claim is only that deliberative democracy is the most reliable method for reaching those ends*”. (Nino 1996, p. 144).

<sup>176</sup> Gutmann en Thompson, *Democracy and disagreement*, 1996, p. 17.

<sup>177</sup> Gutmann en Thompson, *Deliberative democracy beyond process*, in: *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Number 2, 2002, pp. 163-165.

<sup>178</sup> Gutmann en Thompson, *Democracy and Disagreement*, 1996, p. 1 Thompson en Gutmann menen dat politiek gedrag en morele normen met elkaar verbonden zijn.

<sup>179</sup> Gutmann en Thompson, *Democracy and Disagreement*, 1996, p. 3.

(collectief) genomen besluit. Zij moeten een wederzijdse rechtvaardiging zoeken voor deze gebondenheid. “Wederkerigheid” als norm staat in tussen “eigen belang” en “onpartijdigheid”. Bijzonder hier is dat Thompson en Gutmann niet alleen uitgaan van onpartijdigheid bij morele conflicten, maar ook menen dat “partijdige” persoonlijke belangen bij morele conflicten een rol kunnen spelen.<sup>180 181</sup>

“Openbaarheid” is volgens Thompson en Gutmann een tweede voorwaarde voor het omgaan met morele conflicten. “Openbaarheid” staat ten opzichte van “geheimhouding” door de ambtenaren en de politieke vertegenwoordigers. Zoveel mogelijk informatie en standpunten moeten openbaar gemaakt worden om met onenigheid om te gaan in deliberatieve democratie.<sup>182</sup>

“Accountability” is een derde morele voorwaarde die Thompson en Gutmann noemen. In een debat moeten de deelnemers van elkaar weten welke posities onderling ingenomen worden. Deze voorwaarde is minder sterk dan “vertegenwoordiging”, waarbij deelnemers in een debat namens anderen spreken; wanneer mensen niet zelf spreken, maar het overlaten aan gespecialiseerde “elites” wordt niet meer aan deze voorwaarde voldaan. Het is de bedoeling dat iedereen mee doet aan het publieke debat om te zorgen dat er overeenstemming wordt bereikt over de punten waar verschil van mening over bestaat.<sup>183</sup>

Thompson en Gutmann lijken veel rekening te houden met de realiteit van moreel pluralisme. Naar mijn idee is hun concept van deliberatieve democratie toch onvoldoende om met morele onenigheid of fundamenteel morele conflicten om te gaan.<sup>184</sup> Veel fundamentele conflicten vallen onder de door hun gedefinieerde “niet-deliberatieve” onenigheid. Een voorbeeld daarvan is bijvoorbeeld de el Moumni affaire. “Wederkerigheid”, is een voorwaarde die al aangeeft dat mensen een gemeenschappelijke visie moeten hebben over een bepaald conflict. Er moet al een bereidheid zijn tot geven en nemen. Wanneer twee “primaire waarden” van verschillende partijen botsen, staan deze partijen niet vanzelfsprekend tot elkaar in een “wederkerige” relatie. De waarden kunnen niet zomaar gerangschikt worden op een manier die voor hen beiden acceptabel is. Bij de el Moumni affaire bijvoorbeeld is er bij de beide partijen geen behoefte om tot overeenstemming te

---

<sup>180</sup> Gutmann en Thompson, “Democracy and Disagreement”, 1996, p. 4 Deliberatie bij morele onenigheid kan volgens Thompson en Gutmann soms ook samen gaan met onderhandelen, dwang en geweld, mits maar voldoende voldaan wordt aan de morele voorwaarden die gesteld worden.

<sup>181</sup> Zie ook Brian Barry (1995). Zijn conclusie is dat bij het onderhandelen alleen op basis van wederzijdse belangen er geen regels meer gesteund zouden worden die niet passen bij deze wederzijdse belangen. Dit zijn dan juist de morele kwesties. Ik heb het gevoel dat Thompson en Gutmann erg gemakkelijk over dit soort problemen heen stappen. Op zich is het wel goed dat ze naar de praktijk kijken van morele conflicten, waar eigenbelang vaak voorop staat. Zij gaan er alleen aan voorbij dat daar dan dus waarschijnlijk geen ruimte is voor de norm “wederkerigheid” bij conflicten over normen die met eigenbelang samenhangen. Veel mensen hebben een belang bij het beschermen van de waarde “zedelijkheid” of de waarde “seksuele vrijheid”. Uiteindelijk is het in de praktijk mogelijk om morele conflicten op te lossen, maar is het de vraag of wederkerigheid hier wel een sturende rol heeft in het deliberatieve proces. Misschien wordt hier ook wel een andere vorm van “wederkerigheid” bedoeld. Ik denk dan aan de vijf stadia van morele ontwikkeling die Kohlberg heeft onderscheiden. Het vermogen van wederkerigheid hangt samen met de ontwikkeling van het kind. Als een kind ouder wordt zal het steeds minder egocentrisch redeneren bij wederkerige relaties.(SS)

<sup>182</sup> Hierbij moet naar mijn mening ook gekeken worden naar de rol van de media en de eventuele verkeerde informatie die hierdoor verkregen kan worden.

<sup>183</sup> Gutmann en Thompson, *Democracy and Disagreement*, 1996, p. 153.

<sup>184</sup> Volgens Bohman leggen Thompson en Gutmann weinig nadruk op de kentheoretische standaard van deliberatie. Thompson en Gutmann stellen het conflict centraal, en laten zien dat er een dynamische verhouding bestaat tussen de procedure en de inhoud. Ze geven volgens Bohman geen verdere oplossingen voor het oplossen van een conflict. (Bohman, “The coming age of deliberative democracy”, in: *The Journal of political philosophy*, Volume 6 Number 4. 1998, p. 404)

komen over het morele geschil.

Voor het model van Thompson en Gutmann moet steeds wel een bepaalde bereidheid zijn om het conflict op te willen lossen. Voor “niet-deliberatieve” onenigheid geldt volgens het deliberatieve concept van Thompson en Gutmann de voorwaarde “openbaarheid” niet. “Niet deliberatieve onenigheid” kan zo dus in principe buiten de openbaarheid worden gehouden. De voorwaarde van “accountability” is vervolgens ook niet meer van toepassing op de onderwerpen waar geen overeenstemming mogelijk is. Dit zorgt er weer voor dat de vertegenwoordigers van afwijkende groeperingen buiten de publieke sfeer kunnen blijven. Het lijkt mij zeer belangrijk dat ook in de publieke sfeer over fundamentele conflicten gesproken wordt, zoals bijvoorbeeld de el Moumni affaire laat zien. Het model van Thompson en Gutmann sluit daarom toch niet bij mijn eerdere beschrijving van moreel pluralisme aan. Zij stellen wel regels op voor een publiek debat, maar gaan niet op de problemen met deze regels in.

### 5.3 Bohman en multiculturaliteit

Volgens Bohman gaat iedere democratietheorie uit van een bepaalde vorm van beraadslaging van burgers voordat een besluit genomen wordt. Hij meent - evenals veel deelnemers aan het debat over deliberatieve democratie- dat burgers zich eerder zullen conformeren aan wetten en beleid waaraan zij zelf een bijdrage hebben geleverd.<sup>185</sup> Hij gaat daarbij uit van de gedachte dat de procedure leidt tot overeenstemming tussen de deelnemers en zorgt dat iedereen in kan stemmen met het uiteindelijke besluit. Zijn beraadslagingstheorie gaat uit van het (klassieke) idee **“dat een legitiem opererende overheid de uitdrukking moet zijn van de wil van het volk, die tot uiting komt in een proces van publieke beraadslaging”**. Hierbij wordt uitgegaan van een ideale democratie waar de vertegenwoordigende democratie in de praktijk naar zou moeten streven. De uitwerking van deliberatieve democratie moet leiden tot een beter inzicht in de problemen binnen de actuele democratie.<sup>186</sup> Uiteindelijk moet er onder de deelnemers van een debat overeenstemming ontstaan over de “wil van het volk”.

Besluitvorming door burgers moet volgens Bohman gerechtvaardigd worden door “publieke redenen”. Dit zijn redenen die voor iedereen die aan het debat mee doet voldoende overtuigend zijn, zodat ze ook door iedereen geaccepteerd kunnen worden.<sup>187</sup> Het gaat erom dat een procedure van publieke beraadslaging zorgt dat de aangevoerde redenen redelijk zijn en dat de uitkomsten eerlijk en rechtvaardig zijn (voor de deelnemers).<sup>188</sup>

Voor deze procedure stelt Bohman dan ook enkele normatieve voorwaarden voor, zoals openbaarheid van de argumenten. Maar wel in de zin dat ze ook voor iedereen overtuigend “kunnen” zijn. Ook moet iedereen die bij de besluitvorming betrokken is, opgenomen worden in het debat (inclusion) en moet iedereen in het debat gelijkwaardig zijn en voldoende mogelijkheden hebben om aan het debat deel te nemen. Er moet sprake zijn van vrije en open uitwisseling van informatie.<sup>189</sup> Dit zijn eisen die aan te lijken sluiten bij het

---

<sup>185</sup> Dit argument speelt ook een rol bij “interactieve besluitvorming”, waar in de bestuurskunde mee gewerkt wordt. Interactive besluitvorming vindt de theoretische basis in deliberatieve democratie.

<sup>186</sup> Bohman, “The coming of age of deliberative democracy”, in: *The Journal of Political philosophy*, p. 401.

<sup>187</sup> Bohman, *Public deliberation, pluralism, complexity and democracy*, 1996, p. 5.

<sup>188</sup> Bohman leidt deze voorwaarden voor deliberatieve democratie af van het pragmatisme van John Dewey. In zijn werk vindt je ook de spanning tussen individuele zelfontplooiing en een het bewustzijn dat je deel uitmaakt van de samenleving als groter geheel. Dit wordt goed beschreven door Avigail I. Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, New York, 1995.

<sup>189</sup> Bohman waarschuwt ervoor dat de argumenten voor deliberatieve democratie niet alleen theoretisch zijn, maar ook praktisch uitgewerkt moet worden. Hij kijkt zelf naar het multiculturalisme. Daarbij maakt hij een

moreel pluralisme.

Bohman zet zich sterk af tegen Rawls en Habermas, omdat zij volgens hem te weinig rekening houden met “diepe conflicten”. Conflicten zijn diep, “*when they challenge this basic framework of moral assumptions and political procedures*”<sup>190</sup> Vooral Rawls heeft moeite met deze conflicten, die ondanks zijn idee van een “overlapping consensus” in complexe samenlevingen wel voor komen. Bohman meent dat deze “method of avoidance” van Rawls veel diepe culturele conflicten uit de publieke sfeer houdt. Het probleem dat Rawls met conflicten heeft, heeft volgens Bohman te maken met het begrip “public reason”, dat Rawls in *Political Liberalism* gebruikt. Dit begrip is volgens Bohman *zwak* omdat het niets te zeggen heeft over de eerder genoemde diepe conflicten, behalve dat deze geen deel uitmaken van de publieke rede.<sup>191</sup> In het volgende hoofdstuk zal ik hier dieper op ingaan.

Habermas heeft volgens Bohman een te *sterke* publiek rede. De publieke sfeer is open voor iedereen (inclusiveness), zodat de groep waar beraadslaagd wordt zich uit kan breiden. Het “discours” op zich kan zich ook uitbreiden, omdat het over alle onderwerpen kan gaan (reflectiveness).<sup>192</sup> Dit maakt volgens Bohman het “public reason” begrip van Habermas meervoudig (plural) en dynamisch, in tegenstelling tot Rawls’s conceptie van de publieke reden. Het probleem is alleen volgens Bohman, dat Habermas wel meer rekening houdt met conflicten, maar niet in structuren voorziet om deze conflicten op te lossen.<sup>193</sup> De deelnemers in het politieke systeem moeten bepaalde capaciteiten hebben om deze conflicten op te lossen, die weer erg uit lijken te gaan van een enkelvoudige reden, zoals bij de theorie van Rawls, waarbij het gaat om neutraliteit en onpartijdigheid.<sup>194</sup> Habermas meent dat verschillende partijen in staat zijn om hun standpunt te zien vanuit “*the guiding role of the regulative ideal of singular agreement*”. Dit concept gaat ervan uit dat mensen op den duur om dezelfde redenen consensus bereiken.

Bohman komt met een ander begrip van de “rede”. Hij introduceert het idee van de “*meervoudige overeenstemming*”, wat betekent dat mensen ondanks een meningsverschil met elkaar samenwerken, zonder dat voorondersteld wordt dat ze uiteindelijk hetzelfde zullen gaan vinden na de oplossing van een meningsverschil.<sup>195</sup> Bohman gaat dus niet uit van een sterke consensus, maar meent dat een compromis bij diepe conflicten wel mogelijk is. Wanneer de conflicten inderdaad zo diep zijn dat het “*basic moral framework*” in het geding is – wat in een multiculturele samenleving kan gebeuren, zoals de el Moumni affaire laat zien -, dan moet dit “framework” volgens hem niet aangepast worden door één partij, maar dan zouden de conflicterende interpretaties over dit “framework” moeten veranderen. De

---

onderscheid tussen 1) een communitaristisch dilemma: “mag je de normen bij een groep ondergeschikt maken aan de gemeenschap?” en 2) een liberaal dilemma: “wat goed is voor iedereen (neutraal gezien) hoeft niet goed te zijn voor een individu”.

<sup>190</sup> Bohman, Public deliberation, pluralism complexity and democracy, 1996, p. 73

<sup>191</sup> Bohman, 1995, “Public reason and cultural pluralism. Political liberalism and the problem of moral conflict” in: *Political theory*, Vol. 23, No 2, May 1995, p. 264.

<sup>192</sup> Bohman, 1995, p. 265/266

<sup>193</sup> Cass R. Sunstein meent dat conflicten juist toe kunnen nemen bij deliberatieve democratie. Hij ziet hierin een gevaar voor democratie. Hij pleit voor het opnemen van sociale grondrechten. Cass R. Sunstein, “The Law of Group Polarization”, uit: *The Journal of Political Philosophy*, 2002, pp. 175-195.

<sup>194</sup> Bohman, 1995, p. 266

<sup>195</sup> Bohman, 1995, p. 267. Commentaar: Het lijkt erop dat Bohman wil dat mensen hun standpunten behouden. Een dergelijke redenering is ook gemaakt door Ricoeur. Ricoeur gaat er in zijn tolerantie begrip niet vanuit dat mensen hetzelfde vinden, maar dat mensen juist hun eigen standpunt behouden ten opzichte van een andere partij, maar inzien dat het goed is om een met het standpunt van de ander in te stemmen, zonder hun eigen standpunt te verliezen of op te laten gaan in een nieuw gedeeld standpunt. Ook Dryzeck meent dat mensen gewoon hun standpunt moeten behouden in een debat en dit niet omwille van consensus moeten loslaten.

verschillende partijen zullen dan bij deze nieuwe interpretatie hun waarden in het “framework” op een bepaalde manier kunnen herkennen. De “publieke rede” moet bij Bohman dynamischer opgevat worden dan bij Rawls.<sup>196</sup> Dus “*what is reasonable is not the shared content of political values, but the mutual recognition of the deliberative liberties of the others, the requirements of dialogue, and the openness of ones own believes to revision. There is no reason why these same suppositions could not be extended to contentious issues and deep conflicts.*”<sup>197</sup> Voor de el Moumni affaire zou dit denk ik kunnen betekenen dat de verschillende partijen – de liberale Nederlanders en de fundamentalistische moslims – beide gaan kijken wat de betekenis is van de grondwet voor het morele conflict. Dan interpreteren de liberale Nederlanders dat vrijheid het belangrijkste is, en dan interpreteren de fundamentalistische moslims dat godsdienstvrijheid het belangrijkste is.

Naar mijn mening laat Bohman zeer goed zien wat de problemen zijn in de theorieën van Rawls en Habermas wanneer het gaat om morele conflicten. Ik denk dat hij hierin verder gaat dan Thompson en Gutmann. Alleen blijft Bohman van abstracte “frameworks” uitgaan en gaat hij onvoldoende in op de aard van morele conflicten, zoals het moreel pluralisme doet. Moreel pluralisme laat namelijk zien dat de oplossing van een conflict van de context afhankelijk is, ook als de waarden onafhankelijk van de context zijn. Ook laat moreel pluralisme zien dat waarden onderling vergeleken zouden kunnen worden, hoewel dit natuurlijk een probleem is als twee partijen niet met elkaar willen praten. Met zijn verwijzing naar Dewey blijft Bohman naar mijn mening hangen tussen het liberale en het communitaristische dilemma. Mensen zien het als hun taak om hun “eigen” waarden in een politieke gemeenschap te verwezenlijken, maar zijn daarbij ook weer beperkt door die gemeenschap. Bohman heeft in zijn concept van deliberatieve democratie het meest rekening gehouden met moreel pluralisme, maar heeft toch ook nog geen goede oplossing voor de vertaling van morele conflicten in de politiek zoals gebeurt bij de el Moumni affaire. Ik hoofdstuk 7 zal ik terugkomen op enkele andere ideeën van Bohman om de democratie met zijn idee van deliberatieve democratie te verbeteren.

#### **5.4 Benhabib en de procedure**

Democratie organiseert volgens Benhabib de collectieve en publieke uitoefening van de macht van de belangrijke instituties in een samenleving. De besluiten die het welzijn beïnvloeden van de mensen in de samenleving zijn dan de uitkomst van een redelijk proces van beraadslaging van individuen, die in moreel en politiek opzicht gelijkwaardig aan elkaar zijn.<sup>198</sup> Benhabib is ervan overtuigd dat de (rechtvaardige) procedure uitkomsten legitimeert. De procedure op zich zorgt ook voor nieuwe informatie, alleen al doordat mensen in het debat met elkaar informatie uitwisselen.

Benhabib meent dat het concept deliberatieve democratie een oplossing biedt voor de tegenstelling tussen liberale theorieën die de nadruk leggen op individuele rechten (die door de grondwet beschermd worden) en tussen de democratietheorieën die uitgaan van collectieve wilsvorming na deliberatie.<sup>199</sup> Benhabib zet haar concept ook af tegen economische redeneermodellen die uiteindelijk op het gemiddelde uitkomen.<sup>200</sup> Een uitkomst

---

<sup>196</sup> Volgens Bohman moet het “publieke gebruik van de rede” dynamischer worden en openstaan voor waardeconflicten

<sup>197</sup> Bohman, 1995, p. 264).

<sup>198</sup> Benhabib, “Towards a deliberative model of democratic legitimacy”, uit: *Democracy and difference*, 1996, p. 68.

<sup>199</sup> Benhabib, 1996, p. 77

<sup>200</sup> Benhabib, 1996, p. 71. Een economische redenering in deliberatieve democratie zou kunnen zijn: De economie van zedelijke onenigheid: maximaliseer de overeenkomsten en minimaliseer de onenigheid”. David

uit een procedure kan altijd herzien worden, bijvoorbeeld in de parlementaire procedures. Waardeconflicten kunnen volgens de procedure opgelost worden, evenals de conflicterende belangen. Dit gebeurt volgens Benhabib in de “civil society” waar Rawls volgens Benhabib te weinig aandacht voor heeft. Benhabib meent net als Luhman dat democratie niet vanuit één centraal punt ontstaat, maar zich vanuit de hele samenleving (“civil society”) verspreidt.<sup>201</sup>

De “civil society” bestaat volgens Benhabib uit verschillende organisaties en is niet enkelvoudig zoals de “public reason” van Rawls. Rawls onderscheidt de publieke instituties waar de basis principes van rechtvaardigheid gelden van de “civil society” waar ruimte is voor geloof en multiculturalisme.<sup>202</sup> Benhabib vindt dat Rawls dit onderscheid niet vol kan houden, omdat het onderscheid tussen publieke organisaties in de “civil society” en de publieke sfeer niet te maken valt. Zij meent dat de publieke sfeer zich in de “civil society” bevindt. De “civil society” is complex en bestaat uit groepen die tegengestelde opvattingen hebben. Benhabib meent daarom dat deliberatieve democratie uit moet gaan van de realiteit van conflict in de maatschappij. Dit sluit ook aan bij de identiteit van mensen.<sup>203</sup> Haar uitgangspunt dat democratie niet vanuit één centrum gedacht moet worden en dat er ruimte moet zijn voor een meervoudige publieke sfeer om conflicten te analyseren en op te lossen spreekt mij zeer aan.

Benhabib meent dat Rawls zich ook teveel beperkt tot de “constitutional essentials” en de basisprincipes van rechtvaardigheid. Benhabib gaat uit van wat zij noemt “egalitarian reciprocity”, en een universeel moreel respect, waardoor de individuen beschermd zijn en een collectief bewustzijn hebben.<sup>204</sup> Deze rechten maken het voor minderheden mogelijk om de regels te veranderen.

Zij meent dat haar deliberatieve concept meer dan Rawls is geïnteresseerd in de achtergrondculturen uit de “civil society” in de politieke gemeenschap. Het gaat niet om de uiteindelijke afdwingbare macht, maar om niet-af-te-dwingen argumenten in een niet afgesloten proces van meningsvorming in een onbeperkte publieke sfeer<sup>205</sup>.

Door de sterke nadruk op de procedure lijkt Benhabib de argumenten van Habermas te volgen. De kritiek die Bohman op Habermas treft naar mijn mening ook Benhabib. Het deliberatieve concept van Benhabib laat niet zien *hoe* de waardeconflicten opgelost zouden moeten worden. Haar concept van deliberatieve democratie geeft wel meer ruimte om conflicten in de publieke sfeer te bespreken (in tegenstelling tot Rawls), maar valt bij het oplossen van de conflicten weer terug op abstracte regulerende principes, zoals het recht op respect en “egalitarian reciprocity”. Dit probleem vindt je ook bij Thompson en Gutmann. Het verwijzen naar abstracte regulerende principes sluit naar mijn mening niet aan bij moreel pluralisme. Een conflict zoals de el Moumni affaire lijkt niet oplosbaar door de abstracte morele principes.

---

Miller meent ook dat deliberatieve democratie beter is dan liberale economische concepten, omdat dan ook van de grootste algemene deler uitgegaan wordt zonder dat er inhoudelijk op conflicten ingegaan wordt.

<sup>201</sup> Benhabib, 1996, p. 85.

<sup>202</sup> Benhabib, 1996, p. 76.

<sup>203</sup> Het gaat erom dat (religieuze) groepen hun eigen opvattingen kunnen hebben, zolang de voor iedereen geldende grondwettelijke waarborgen niet aangetast worden. Er is niet één principe waarmee deze grenzen gevonden worden, maar van geval tot geval zal gekeken moeten worden of de grondwettelijke waarborgen voor individuen aangetast worden. Er is een verschil tussen het onthouden van medische zorg aan kinderen vanwege religieuze redenen en het toelaten van het dragen van een chador of tulband in de publieke sfeer.

<sup>204</sup> Commentaar: Ik vind dit zelf een beetje dubieus. Charles Taylor stelt respect in morele zin centraal, en niet het recht (entitlement) op respect. Dit lijkt mij een beter uitgangspunt.

<sup>205</sup> Benhabib, 1996, p. 76

### **5.5 Tussenconclusie**

In dit hoofdstuk ben ik op enkele concepten van deliberatieve democratie ingegaan. Naar mijn mening houden de verschillende concepten onvoldoende rekening met de uitgangspunten moreel pluralisme zoals ik eerder beschreven heb. De verschillende concepten besteden wel veel aandacht aan waardeconflicten, maar lossen deze op volgens de redeneringen van Rawls, Habermas en andere liberale filosofen die ik in hoofdstuk 4 behandeld heb, door te verwijzen naar abstracte principes en die aan mensen toe te kennen. Naar mijn mening komt dit doordat de nadruk wordt gelegd op het bereiken van consensus volgens een juridisch begrippenkader. De verschillende concepten gaan ervan uit dat mensen principes van rechtvaardigheid delen en daardoor dezelfde capaciteiten hebben om waardeconflicten te bekijken en tot consensus te komen. Op de aard van de conflicten zelf wordt dan echter onvoldoende ingegaan.

## Hoofdstuk 6

### Kritiek op deliberatieve democratie

Ik vraag mij in deze scriptie af of je kunt erkennen dat er verschillende waarden naast elkaar bestaan en je tegelijkertijd een politiek van consensus na kunt streven. Deliberatieve democratie meent hiertoe beter in staat te zijn dan de klassieke democratietheorieën die meer van macht en stemmen-maximalisatie uitgaan. Iedereen moet bij de beraadslaging betrokken worden en vervolgens zal de rechtvaardige procedure leiden tot een bepaalde vorm van consensus. In dit hoofdstuk zal ik specifiek ingaan op de problemen die deliberatieve democratie heeft met het centrale uitgangspunt van moreel pluralisme, namelijk dat waarden met elkaar in conflict zijn en dat hiermee in de politiek rekening gehouden moet worden. De normatieve theorieën van Habermas, Rawls en Barry verhouden zich niet goed tot conflicten. Cohen, Benhabib, Thompson en Gutmann en Bohman geven met hun concept kritiek op de concepten van Habermas, Rawls en andere liberalen. Zij gaan er echter ook vanuit dat de procedurele rechtvaardigheid in staat is om conflicten op te lossen.<sup>206</sup>

Deelnemers aan het debat over deliberatieve democratie, zoals Melissa Williams, Gaus en Christiano, hebben ook kritiek op de concepten die Habermas, Rawls en Barry gebruiken.<sup>207</sup> Ik zal hier laten zien dat deliberatieve democratie leidt tot ofwel monisme ofwel tot relativisme. Ik zal dit illustreren met de el Moumni affaire.

#### 6.1 Monisme

De normatieve theorieën die ik in hoofdstuk 4 heb besproken en de deliberatieve democratie die daarvan afgeleid is, neigen – naar mijn mening - naar het moreel monisme, zoals ik dat in hoofdstuk 1 heb beschreven. Deliberatieve democratie kan daardoor ook niet goed met morele conflicten omgaan, zoals de el Moumni affaire.

Rawls gaat er in zijn theorie eigenlijk vanuit dat mensen bij het begin van een debat al dezelfde opvattingen hebben. Deliberatieve democratie gaat hier eigenlijk ook vanuit, zoals bijvoorbeeld Cohen, die er vanuit gaat dat mensen in een democratie dezelfde opvatting van rechtvaardigheid hebben. Wanneer dit zo zou zijn, is het waarschijnlijker dat mensen het na een debat eens worden en instemmen met een besluit.<sup>208</sup> Deze gedachtegang leidt volgens mij tot hetzelfde argumentatieprobleem als Berlin bij het verlichtingsdenken signaleert:

Je gaat ervan uit dat iedereen het over de basisvoorwaarden eens is →  
Alle meningen ontstaan uit de overeenstemming over de basisvoorwaarden  
→ De meningen zijn nooit met elkaar in conflict.

Telkens weer blijkt dat meningen wel met elkaar in conflict zijn, zoals bij de el Moumni affaire. De bezwaren die tegen (deze vorm van) deliberatieve democratie ingebracht kunnen worden lijken erg op de bezwaren die ik in hoofdstuk 1 tegen het monisme in gebracht heb.

---

<sup>206</sup> Melissa Williams heeft het dan ook over the “judicial model of justice” waar “onpartijdigheid” volgens haar een voorbeeld van is. Melissa Williams, “The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy”, in *Citizenship in diverse societies*, (editors: Will Kymlicka & Wayne Norman), 2000.

<sup>207</sup> Ik vind dat de concepten van Williams, Gaus en Christiano (Christiano, “The Significance of Public Deliberation”, in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 243-278.) van deliberatieve democratie onvoldoende sterk bepaald zijn om in het vorige hoofdstuk te behandelen.

<sup>208</sup> Zizek noemt de politiek van Rawls en Habermas de “Parapolitiek”: “*De ethiek van Habermas en Rawls vormen wellicht de laatste filosofische resten van deze attitude: de poging om tegenstellingen uit de politiek te verwijderen door heldere regels op te stellen die moeten worden opgevolgd, zodat de agonistische juridische procedure niet tot echte politiek uitgroeit*”, Zizek, 1998, p. 22.

De neiging tot monisme vindt je volgens mij het sterkst bij Rawls. Hij zegt in zijn boek *Political Liberalism* immers dat de principes van “rechtvaardigheid” afgeleid kunnen worden van een “overlapping consensus”. De - privé opvattingen over het goede leven - vallen buiten deze “overlapping consensus”.<sup>209</sup> Rawls meent wel uit te gaan van “*the fact of pluralism*”, maar toch lijkt hij eraan voorbij te gaan dat privé opvattingen over het goede leven in strijd kunnen zijn met de “overlapping consensus” en dat de principes van rechtvaardigheid helemaal niet door iedereen gedeeld hoeven te worden. Michelman noemt de liberale theorie van Rawls daarom *rights-foundationalist*, “*because it requires that people must only agree in principle to the fundamental laws for them to be valid and for political authority to be legitimate*”.<sup>210</sup> Rawls gebruikt vanuit zijn conceptie van “rechtvaardigheid” het “recht” om (liberale) waarden te beschermen en daarmee de maatschappij te ordenen.

In een democratie bestaat een spanning tussen nieuwe opvattingen en bestaande waarden, die je ook bij moreel pluralisme vindt. Brian Barry meent dat Rawls in zijn theorie vooral stabiliteit nastreeft. Als Rawls toegeeft dat een publieke rede niet door iedereen gedeeld wordt ondergraaft hij ook zijn eigen idee dat er gedeelde principes van rechtvaardigheid zijn die voor stabiliteit in een samenleving zorgen. Bijvoorbeeld: Veel moslims vinden bijvoorbeeld homoseksualiteit strijdig met hun geloofsovertuiging. Als het aan moslims verboden wordt om dit in de publieke sfeer in te brengen, lijkt het erop dat (alle) normen en waarden door iedereen gedeeld worden in Nederland, terwijl dit feitelijk niet zo is. In hoofdstuk 3 heb ik laten zien dat een democratie juist voor conflicten open moet staan. Als deze niet geuit kunnen worden loopt een democratie vast, omdat mensen hun standpunt niet naar buiten kunnen brengen.

Barry meent dat er geen “overlapping consensus” geconstrueerd moet worden als basis voor de verschillende instituties. Rechtvaardigheid wordt bereikt door “onpartijdigheid” na te streven tegenover de conflicterende concepties van het goede. Dit principe van onpartijdigheid staat los van de eventuele uitkomst van een proces. Barry gaat bij het oplossen van conflicten uit van een (juridische) neutraliteit ten opzichte van de verschillende concepties van het goede. Barry is – naar mijn mening - minder monistisch dan Rawls, omdat er in zijn theorie meer ruimte is voor conflicten over de concepties van het goede. Hij denkt dat deze conflicten opgelost kunnen worden als gedacht wordt vanuit een met een “onpartijdig” perspectief, zoals bijvoorbeeld een onafhankelijke rechter heeft bij een conflict.

Thomas Nagel ontwikkelt zich van een monistische manier van denken naar een meer pluralistische. Hij zoekt in vroege werk maar een objectief moreel argumentatiemodel, waar mensen een onafhankelijk standpunt in kunnen nemen ten opzichte van hun eigen positie. Hij neemt dan aan dat in de politiek “morele overwegingen” onpersoonlijk zijn. Later komt hij op deze (kentheoretische) redenering terug en erkent hij dat er geen onpersoonlijke morele overwegingen zijn in de politiek, die ervoor zorgen dat mensen iets tegen hun zin als “onpartijdig” accepteren. Nagel stopt later met het zoeken naar een objectief perspectief en erkent dan dat er pluraliteit is in de maatschappij, waardoor conflicten niet volgens een eenduidig model opgelost kunnen worden. Het zal dan van geval tot geval afhangen hoe deze conflicten opgelost worden. Nagel hoopt dat conflicten met fundamentalisten in de

---

<sup>209</sup> Er wordt dan ook wel gezegd dat Rawls “the right” over “the good” laat prevaleren. Larmore doet dit bijvoorbeeld in zijn boek: *The morality of modernity* (1996). Het blijkt dat veel mensen zich juist bij politieke besluiten laten sturen door religieuze of etnische overtuigingen. Dit wordt vooral tegen Rawls ingebracht door de communitaristen. (het gaat in dit verband om argumenten en niet om essentialistische aannames door de communitaristen).

<sup>210</sup> Michelman, “How can the people ever make laws?”, uit: *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, pp. 145-172, p. 156. Samuel Freeman verwijst hiernaar in, “Deliberative democracy: A sympathetic comment”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 29, no 4, 2000, p. 414.

Nederlandse samenleving, zoals de el Moumni affaire, op den duur uitsterven.

“Rationaliteit” is bij Habermas in de beraadslagingsprocedure het rechtvaardige “regelende principe” en heeft daarmee – naar mijn mening - het kenmerk van een “hoogste waarde”. “Niet rationele argumenten”, of “niet rationele reacties op argumenten”, horen volgens Habermas niet in het deliberatieve proces thuis. Dit geldt voor de formele instituties, en in mindere mate voor de publieke sfeer. De rechtvaardige procedure brengt volgens Habermas uitkomsten voort die universaliseerbaar zijn voor iedereen, volgens het regelend principe van rationaliteit en zorgt ervoor dat mensen conflicten niet alleen vanuit hun verschillende concepties van het goede kunnen bekijken. Dit is volgens Habermas geen subjectiviteit of objectiviteit, maar intersubjectiviteit die in het proces van argumenteren ontstaat. Parekh gelooft niet in het bestaan van rationele argumenten: *“Arguments have no weight of their own; we give it to them on the basis of our values, intuitions, commonsense, judgement of the likely consequences of the various courses of action, historical experiences and memories and so forth. It is these factors that shape our ideas of what constitutes an argument as opposed to a statement of personal preference or predilection and what makes it relevant or a good argument”*<sup>211</sup> DHet idee dat mensen een intersubjectief perspectief kunnen hebben impliceert met als bij Rawls, dat mensen in een toestand moeten komen, waardoor ze hun verschillen vergeten. Het idee van intersubjectiviteit van Habermas leidt naar mijn mening dan ook tot moreel monisme. De meeste concepten van deliberatieve democratie verwijzen naar de theorie van Habermas, zoals ik in het vorige hoofdstuk heb laten zien.

Er zijn nog andere reacties op de rationaliteit van Habermas. Bohman meent bijvoorbeeld: *“The problem is that Habermas’s discussion of conflict places almost exclusive reliance on the capacities for abstraction to solve problems of plurality, very much in the manner of democratic theories based on singular public reason. By abstraction I mean the capacity for impartiality and neutrality that Habermas identifies with the moral point of view”*.<sup>212</sup> Frank Michelman noemt het perspectief van Habermas “ ‘deep democracy’, because he says that the ‘rightness’ of reasoning, the ‘validity’ of laws and the constitution, and the legitimacy of political authority are dependent on actual agreement within democratic processes”. *Democratie van Habermas is “deep” in de zin dat het “unrestrictedly process-bound”... ..process-bound all the way down” is*.<sup>213</sup> Hierbij is de kritiek dat “rationaliteit” dan het enige regelende principe is waarvoor niet rationele argumenten buitengesloten worden. Er is geen ruimte voor irrationaliteit, die kan ontstaan bij morele conflicten.

### 6.1.2 Onpartijdigheid voor minderheden

Rationaliteit als regelend principe sluit irrationele argumenten uit en het idee van een “overlapping consensus” sluit afwijkende opvattingen buiten. Deliberatieve democratie zoekt ook steeds neutrale principes om conflicten op te lossen. Mijn kritiek hierop is dat daardoor dan veel inhoudelijke standpunten vanuit die “irrationele” perspectieven buitengesloten worden. In deze paragraaf zal ik hier verder op ingaan en daarbij kijken naar het perspectief van minderheidsgroeperingen.

---

<sup>211</sup> Parekh, *Rethinking multiculturalism, cultural diversity and political theory*, 2000, p. 310. Dit is ook een argument dat door de hermeneutici tegen de procedure van Habermas ingebracht wordt, door bijvoorbeeld Manfred Frank (Dit bleek onder meer uit zijn Spinoza Lezing aan de UvA in Amsterdam).

<sup>212</sup> Bohman, 1995, p. 266.

<sup>213</sup> Michelman, “How can the people ever make laws?”, uit: *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, pp. 145-172, pp. 162-165.

Critici van deliberatieve democratie, zoals Richardson<sup>214</sup>, Young<sup>215</sup> en Williams werpen de vraag op wie uiteindelijk het onderwerp van deliberatie is. Melissa Williams benadrukt dat deliberatieve democratie ook rekening moet houden met gemarginaliseerde groepen: “*To sustain the claim to legitimacy, however, the process of deliberative democracy must include all relevant social and political perspectives*”.<sup>216</sup> Tijdens het proces van beraadslaging moeten groepsidentiteiten erkend worden om te voorkomen dat ze uitgesloten worden.<sup>217</sup> Bepaalde groepen zullen zich niet herkennen de gemene deler van opvattingen.<sup>218</sup> Bijvoorbeeld die groepen die buiten de algemene deler vallen, zoals in deze scriptie de fundamentalistische imams.

Beraadslaging bij deliberatieve democratie vereist wederzijdse openheid van verschillende groepen tot de perspectieven van elkaar waarbij ieder perspectief slecht één perspectief is ten opzichte van andere perspectieven. Communicatie tussen de dragers van de verschillende perspectieven is vervolgens weer essentieel voor een uiteindelijk gedeeld perspectief en uiteindelijk ook voor de legitimiteit van besluiten. Voor zeer gemarginaliseerde groepen moeten ook de niet vertegenwoordigde belangen in een bepaald debat meegewogen worden. De procedure moet zoveel mogelijk “inclusief” zijn en geen perspectieven buitensluiten.<sup>219</sup>

Hier zit nu juist een groot probleem. “Reasonable pluralism” waar Cohen het over heeft sluit veel perspectieven in, maar zegt ook dat iedereen het eens moet kunnen worden. De nadruk op “redelijkheid” in deliberatieve theorieën betekent ook dat groepen die als “niet redelijk” beschouwd worden niet aan een debat mee zouden mogen doen. Aan de morele voorwaarden die volgens deliberatieve democraten aan de procedure gesteld worden kan niet iedereen voldoen, zodat de procedure daardoor een uitsluitend karakter krijgt ten opzichte van deze deelnemers. De deliberatieve procedures worden door Young en Sanders gezien als te rationeel en te cognitief waardoor mondige burgers bevoordeeld zijn ten opzichte van degenen die andere communicatievormen beter hanteren.<sup>220</sup> Bas van Stokkom noemt daarbij de psychologische effecten voor de minder hoogopgeleiden in een debat en de rol van emoties die in het debat uitgesloten lijkt te worden.<sup>221</sup> Volgens Knight en Johnson ligt de nadruk op redelijkheid bijvoorbeeld bij de theorie van Rawls (voorafgaande aan de politiek moet er over bepaalde criteria al overeenstemming bestaan), al een beperking op, voorafgaande aan de discussie.<sup>222</sup> Religieuze argumenten worden dan al bij voorbaat

---

<sup>214</sup> Richardson, “Democratic intentions”, uit: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 349-382.

<sup>215</sup> Young, “Communication and the other: Beyond deliberative democracy”, in: *Democracy and difference*, (edited by Benhabib) 1996, pp. 120-135.

<sup>216</sup> Melissa Williams, 2000, p. 125.

<sup>217</sup> Williams zegt hierover: “Theorists of group difference have been highly critical of the liberal state’s claim of neutrality and impartiality: claims of impartiality, they argue, are always purchased at the price of suppressing social difference. One of the central aims of deliberative theory is to redeem the ideal of impartiality by defending political process in a manner which avoids bias against valid social interests”. Uit: Melissa Williams, 2000, p. 125

<sup>218</sup> Je gaat dan uit van de grootste gemene deler, waar Benhabib en Miller zich met hun deliberatieve concept juist tegen afzetten.

<sup>219</sup> Melissa Williams zegt hierover: The challenge of pluralism to political legitimacy lies at the heart of the project of deliberative democracy. Both moral pluralism and social diversity undercut the liberal state’s claim to neutrality and require an alternative foundation of democracy. Uit: Melissa Williams, 2000, p. 125.

<sup>220</sup> Young, “Communication and the other: Beyond deliberative democracy”, in: *Democracy and difference*, 1996, pp. 120-135, p. 129; Sanders, “Against Deliberation”, in: *Political Theory*, June 1997 347-376, p.371-371.

<sup>221</sup> Stokkom, Bas van, *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*, Amsterdam 1997.

<sup>222</sup> Knight and Johnson, “What sort of equality does deliberative democracy require?”, uit: *Deliberative*

buitengesloten. Wanneer de nadruk op “onpartijdigheid” wordt gelegd, kunnen groepen, die niet onpartijdig zijn, buitengesloten worden. Mensen met een duidelijk (minderheids)standpunt, zullen als “partijdig” gezien worden door de meerderheid die uiteindelijk bij besluitvorming doorslaggevend is. De minderheid zal zich dan niet herkennen in de positie van een onpartijdige persoon.

Het idee van een “rechtvaardige procedure” impliceert een “onpartijdige” procedure. Melissa Williams zegt hierover *“Theories of deliberative democracy rely – in several ways and with varying degrees of explicitness – on the ideal of impartiality as a regulative principle”*<sup>223</sup>, waarbij zij vooral verwijst naar Habermas. De el Moumni affaire laat naar mijn mening zien dat een rechtvaardige procedure niet impliceert dat uitkomsten na een debat “onpartijdig” zijn. Op zich is het niet raar dat de Nederlandse liberale gemeenschap in het debat in het voordeel is op de islamitische fundamentalisten, maar dat bewijst wel dat een (politiek) debat over een conflict tussen normen en waarden helemaal niet onpartijdig hoeft te zijn. Uiteindelijk is geen enkel concept van rationaliteit ook helemaal rationeel. Ook bij liberale Nederlanders bestaat er onenigheid over normen en waarden gerelateerd aan verschillende concepties van “het goede”.<sup>224</sup>

In de publieke sfeer is de procedure op zich ook niet noodzakelijkerwijs ook procedureel rechtvaardig ten opzichte van minderheidsgroeperingen. Het is bijvoorbeeld de vraag of het televisieprogramma NOVA bij de el Moumni affaire wel belangeloos deze imam aan het woord heeft gelaten. De reactie na de affaire in de media is misschien ook wel wat overdreven te noemen. Naar mijn mening werden er in de media weinig rationele argumenten naar voren gebracht. De imam is behoorlijk gedemoniseerd in de media. Onder druk van de negatieve publiciteit hebben progressieve bestuurders van islamitische organisaties uitspraken van de verschillende imams teruggeroepen.

Het blijkt volgens de hier door mij aangehaalde schrijvers vaak juist niet mogelijk te zijn om een conflict vanuit een “onpartijdig” perspectief van rechtvaardigheid te bekijken, zonder daarbij het perspectief van bepaalde groepen buiten te sluiten. Dit probleem vindt je zoals eerder gezegd vooral bij Rawls.<sup>225</sup> Rawls en Habermas institutionaliseren dit principe in hun idee van een goede samenleving. Habermas, Rawls en Barry gaan ervan uit dat legitimiteit gekoppeld is aan de deelname van iedereen aan democratische besluitvorming, waarbij de verschillende ideeën van het “goede” verdedigd worden met argumenten die uiteindelijk voor iedereen acceptabel zijn. Dit idee van legitimiteit botst met het klassieke politicologische idee, dat politieke besluitvorming draait om (contractuele) strategieën van wederzijds voordeel (vooral tussen geïnstitutionaliseerde groepen) en dat er dus niet noodzakelijkerwijs één gedeelde conceptie van het goede bestaat.<sup>226</sup>

### 6.1.3 Kritiek op onafhankelijke standaarden

Deliberatieve democratie meent dat de uitkomst van een debat legitiem is als iedereen eraan mee kan doen (Bohman). Ik zal hier ingaan op het debat rond deze “onafhankelijke standaard”. Dat er onafhankelijke standaarden zijn is gebaseerd op een argument van Condorcet. Dit argument is in het debat van deliberatieve democratie een eigen leven gaan

---

*Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 279-319, p. 285.

<sup>223</sup> Melissa Williams, 2000, p. 125.

<sup>224</sup> Kraut, Richard, Politics, neutrality and the good, in *Social Philosophy & Policy*, 1999, p. 316. Kraut meent dat de “concepties van het goede” van de dominante (westerse) cultuur in bijvoorbeeld de Verenigde Staten op allerlei manieren behoorlijk ondersteund wordt, bijvoorbeeld door het onderwijs en subsidies.

<sup>225</sup> Rawls gaat heel erg uit van de “stabiliteit” van zijn systeem. Barry gaat hier veel minder vanuit. (Barry 1995, pp. 874-915)

<sup>226</sup> Melissa Williams, 2000, p. 127.

leiden. Cohen en Estlund willen laten zien dat deliberatie betekent dat argumenten in een cognitief proces tegen elkaar afgewogen worden. Een standaard, die onafhankelijk is van de procedure maakt het in principe mogelijk om te beoordelen of deliberatie voor betere uitkomsten zorgt. Estlund gaat ervan uit dat het cognitieve proces een beroep doet op een "objectieve standaard", die meer is dan een niet-objectieve "standaard van rechtvaardigheid".<sup>227</sup> Estlund noemt de standaard kentheoretisch, omdat deze standaard onafhankelijk is van de procedure en dus abstract is. Ik haal dit argument van Estlund aan om te laten zien dat er meer is dan alleen het zoeken naar een "rechtvaardige procedure".<sup>228</sup> Het zoeken naar "juistheid" impliceert wel dat er uiteindelijk één uitkomst is in democratie. Het lijkt een monistisch argument, omdat alle overwegingen uiteindelijk tot die ene uitkomst zouden moeten leiden.

Er zijn veel filosofen zoals Gaus en Christiano die juist geen kentheoretische standaard zoeken om legitimiteit van de uitkomst te bepalen. Zij gaan ervan uit dat de intrinsieke betekenis van deliberatie gescheiden moet worden van rechtvaardigheid en van de juistheid van de procedure. De democratische procedure op zich zorgt voor gelijk respect voor alle deelnemers. Dit staat volgens Christiano los van de eventuele "beste uitkomsten" die in de ideale procedure ontstaan. Thompson en Gutmann gaan er ook vanuit dat er een wisselwerking moet zijn tussen de procedure en de uitkomst. Democratie moet zorgen voor rechtvaardiging van besluiten voor degenen die aan de besluiten gebonden zijn.<sup>229</sup> Ook volgens Young en Michelman en Richardson is het doel van de beraadslagingsprocedure geen eenduidige waarheidsovereenstemming of consensus, maar juist het proces zelf zorgt dat er gedeelde intenties om –te-handelen ontstaan.

Hoewel Bohman lijkt te zoeken naar een onafhankelijke standaard om de waarde van deliberatieve democratie weer te geven, concludeert Bohman uiteindelijk dat er weinig over kan blijven van de kentheoretische claims die gemaakt worden in deliberatieve theorieën. Het enige dat volgens Bohman overblijft, is dat de deelnemers aan een debat, de burgers, in ieder geval de opvatting delen dat je op de één of andere manier kunt beoordelen dat een argument beter is of slechter is, zonder dat zij bij dit soort oordelen van een criterium uitgaan.<sup>230</sup> Ik heb in het vorige hoofdstuk laten zien dat Bohman hierbij toch van bepaalde principes van "redelijkheid" uitgaat als de conflicten opgelost moeten worden. In het begrip "reasonableness" van Cohen zien Knight, Johnson Gaus, Christiano en Young niet dé standaard om problemen met verschillende meningen en waarden op te lossen. Ik denk dat het zoeken naar één of meerdere standaarden waar de uitkomst van een procedure aan moet voldoen geen recht doet aan de pluraliteit van standpunten. Ik vraag mij hier af wat de onafhankelijke standaard betekent voor de el Moumni affaire en of de "onafhankelijke standaard" voldoet aan de politieke implicaties van moreel pluralisme. De theorie van

---

<sup>227</sup> Zoals Rawls en Habermas gebruiken in hun argument.

<sup>228</sup> Naast de kentheoretische claim zijn er ook deliberatieve democraten die een standaard zoeken in constitutionele beginselen zoals Nino. Nino stelt echter dat de standaard niet afhankelijk hoeft te zijn van "iedere mogelijke procedure", maar dat de standaarden alleen van een actuele procedure onafhankelijk moet zijn (Bohman, "Survey article: The coming of age of deliberative democracy", uit *The Journal of political philosophy*, 1998 p. 405). De standaard moet ook onafhankelijk van het proces zelf zijn om een regressieredenering te vermijden. Een voorbeeld van een dergelijke redenering is dat onpartijdigheid van onpartijdigheid wordt afgeleid.

<sup>229</sup> Elster meent dat politieke discussie en deliberatie gericht moeten zijn op het nemen van een besluit. Beraadslaging staat niet op zichzelf, maar is ondergeschikt aan het nemen van een besluit. Elster valt zo het idee af dat deliberatie op zich de intrinsieke betekenis is van democratie. Zie: Elster, *Sour Grapes*, 1983, p. 98, (Hoofdstuk II 9).

<sup>230</sup> Bohman, "The coming age of deliberative democracy" in: *The Journal of Political Philosophy*, (1998) p. 407.

Rousseau impliceert dat de minderheid ongelijk heeft en dat er maar één uitkomst is. In de el Mourni affaire zou dit in principe betekenen dat bij democratische besluitvorming over homoseksualiteit de groep moslims ongelijk heeft. Als de groep moslims geen minderheid meer is zou dit betekenen in de redenering van Condorcet dat zij ook gelijk kunnen hebben.

## 6.2 Relativisme

Deliberatieve democratie lijkt een onderscheid te maken tussen de formele instituties en de informele instituties. Habermas en Rawls sluiten veel argumenten uit van de formele instituties. Het uitsluiten van waarden en opvattingen van niet formele instituties heeft moreel relativistische implicaties. In het model van Rawls vallen waarden - die vanuit de “comprehensive doctrines” (Rawls) of de “verschillende concepties van het goede” (Barry) - waarover geen overeenstemming zal bestaan - buiten de overlapping consensus en dus buiten de politieke instituties. Hier kan dan in de publieke sfeer ook niets over gezegd worden. Dit probleem speelt heel erg sterk bij Ackerman, Habermas en Rawls. Wanneer over de verschillende opvattingen van het goede in de publieke sfeer niets gezegd kan worden, kan dit leiden tot een moreel relativistische houding. Habermas Ackerman en Rawls maken een onderscheid tussen formele instituties en de informele sfeer. Barry en Nagel maken dit onderscheid minder. Het onderscheid tussen formele en informele instituties kan leiden tot moreel relativisme, zoals ik hier verder aan zal geven.

### 6.2.1 Formele en informele instituties

Rawls maakt ten gunste van het begrip “reasonable disagreement” vooral een scherp onderscheid tussen publiek en privé. In de publieke sfeer is geen plaats voor de verschillende “comprehensive doctrines”, waar toch ook geen overeenstemming bereikt kan worden. Deze vallen buiten de publieke sfeer, zoals de kerk, de universiteit en de geloofsgemeenschap. Het is anders ook niet mogelijk om een overlappende consensus te bereiken over de principes van rechtvaardigheid voor de basisstructuur van de samenleving. Er worden dan alleen wel veel perspectieven buiten de consensus gehouden ten gunste van de stabiliteit van de basisstructuren in de maatschappij.<sup>231</sup> Dit probleem wordt heel groot bij multiculturele perspectieven.<sup>232</sup> “Reasonable disagreement” impliceert dus dat in de publieke sfeer niet gesproken wordt over de zaken, waar geen redelijke discussie over gevoerd kan worden. Dit lijkt op een gevolg van relativisme, omdat je vanuit de publieke sfeer dan ook niets kan zeggen over de privé-sfeer. Communitaristen vinden bovendien dat dit betekent dat er alleen over individuele abstracte zaken, zoals rechten, gesproken kan worden en niet over inhoudelijke zaken die voor de gemeenschap als geheel belangrijk zijn.<sup>233</sup>

Habermas onderscheidt verschillende sferen. Hij maakt een sterk onderscheid tussen

---

<sup>231</sup> In de theorie van Rawls is het onmogelijk dat de basisstructuur wordt aangetast, omdat er een hypothetische consensus is Samuel Freedman, 2000, p.p. 371-418.

<sup>232</sup> Parekh zegt hierover: “*From a multicultural perspective, no political doctrine or ideology can represent the full truth of human life. Each of them, be it liberalism, conservatism, socialism or nationalism is embedded in a particular culture, represents a particular vision of the good life, and is necessary narrow and partial*”. ... “*What I might call a multicultural perspective is composed of the creative interplay of these complementary insights, namely the cultural embeddedness of human beings, the inescapability and desirability of cultural diversity and intercultural dialogue, and the internal plurality of each culture*” (Parekh, 2000, p. 338)

<sup>233</sup> Commentaar: Ik wil hier niet expliciet ingaan op de communitaristische kritiek op Rawls. Het gaat mij er hier om dat in het debat geen ruimte is voor multiculturalisme en de conflicten die dit met zich mee brengt. Ook Rawls gaat ervan uit dat de meningen in een sociale gemeenschap ontstaan. Hij gaat er alleen vanuit dat deze gemeenschap uit één groep bestaat, waar vooral economische verschillen zijn. Alle immateriële conflicten lijken buiten deze gemeenschap te vallen.

de autonome publieke sfeer - met zijn specifieke argumentatievorm - en het instrumentele economische systeem. De publieke sfeer is daarbij een *context of discovery* voor de neutrale rationele formele instituties. Een waardeconflict zal alleen niet zo snel in rationele argumenten te vatten zijn en hoort volgens Habermas dan ook niet in de formele instituties thuis. Toch is het juist belangrijk voor burgers dat de politiek betrokken is bij irrationele diepe conflicten, zoals ik in hoofdstuk 3 heb laten zien. Habermas gaat er ten onrechte van uit dat de publieke sfeer en de formele instituties rationaliteit nastreven, terwijl daar ook strategisch gehandeld of onderhandeld wordt. De publieke sfeer wordt ook sterk beïnvloed door de media, die vaak weer economische belangen heeft bij het op een bepaalde wijze overbrengen van informatie. Dit proces maakt het moeilijk om te spreken van zuivere argumentatievormen in de publieke sfeer. Ook op informele wijze heeft de publieke sfeer invloed op de formele procedures.<sup>234</sup>

De el Moumni affaire laat zien dat zijn “comprehensive doctrines” botsen met de liberale “public reason”, juist doordat deze afwijken van de liberale opvattingen. Deze conflicten moeten volgens Parekh juist in de politiek besproken worden omdat zij zich hier openbaren: “*Reasons are public, not because their grounds are or can be shared by all, as the secularist argues, but because they are open to inspection and can be intellectually discussed by anyone with the requisite knowledge or willing to acquire it.*”<sup>235</sup> Vaak zullen waarden, waar wij het in de westerse wereld niet mee eens zijn, meteen ook de basisstructuur van een westerse samenleving aantasten.<sup>236</sup> De opmerking “homoseksuelen zijn minder dan varkens” is in het openbaar gedaan en tast wel degelijk de basis van onze rechtsstaat aan, namelijk het gelijkheidsbeginsel en het idee dat iedereen zijn leven zelf in mag richten volgens de individuele conceptie van het goede. Waldron meent dat vooral Rawls onvoldoende ruimte laat voor conflicten in de publieke sfeer. Hij zegt daarover: “*But Rawlsian liberals have done a worse job of acknowledging the inescapability of disagreement about the matters on which they think we do need to share a common view, even though such disagreement is as - I have argued - the most prominent feature of the politics of modern democracies.*”<sup>237</sup>

Tot enkele jaren geleden werden morele conflicten zoals rond el Moumni buiten de formele instituties van de Nederlandse politiek gehouden. De politieke partijen spraken niet over conflicten tussen de islam en de Nederlandse samenleving omdat men dit soort conflicten liever niet zag. Dit zou het idee van consensus en tolerantie verstoren.<sup>238</sup> Partijen die dit wel deden werden niet binnen het partijstelsel geaccepteerd. Te denken valt dan aan de Centruumpartij, maar ook bijvoorbeeld aan de Socialistische Partij die de integratie van allochtonen eerder op de politieke agenda wilde zetten. Er werd in het verleden door de politiek daarom ook naar mijn mening een moreel relativistische positie ingenomen, die “tolerantie” werd genoemd maar met de feitelijke uitwerking dat iedereen langs elkaar heen leeft.

---

<sup>234</sup> Dryzek, 2001, p. 656.

<sup>235</sup> Parekh, 2000, p. 327.

<sup>236</sup> Zie ook Bohman: “*Conflicts become “deep” when they challenge this basis framework of moral assumptions and political procedures*” In Bohman, mei 1995, p. 254.

<sup>237</sup> Waldron, *The Dignity of legislation*, 1999 p. 155

<sup>238</sup> Consensus en tolerantie zijn begrippen die beiden impliceren dat men zich bij een eerdere opvatting neerlegt ten gunste van een door iedereen gedeelde opvatting. Tolerantie houdt in dat je iets duldt, wat je eigenlijk verafschuwt. Het nastreven van consensus houdt in dat ergens mee instemt moet worden, waar mensen het eerst niet mee eens waren. Deliberatieve democratie gaat vaak uit van “instemmen”, een lichtere vorm van consensus die weer veel lijkt op tolereren. Uit Theo de Wit, “Trivialisering van de tolerantie”, uit: *De lege tolerantie*, 2001 pp. 263/264.

De houding van de Nederlandse politiek ten opzichte van conflicten zoals de el Moumni affaire lijkt ook op de scheiding tussen formele en informele instituties, zoals bij Rawls en Habermas, hierboven beschreven. Conflicten kunnen er zijn, maar moeten niet in de publieke sfeer geuit worden, omdat ze de basisstructuren van de samenleving anders aan kunnen tasten. Rawls en (in mindere mate) Habermas menen dat ook over deze houding consensus bestaat. Deliberatieve democratie neemt deze positie indirect over door zich op normen van redelijkheid te beroepen, zoals ik in het vorige hoofdstuk heb laten zien. Het is in democratie belangrijk dat mensen een mening kunnen hebben over opvattingen van anders denkenden. Anders leven mensen inderdaad langs elkaar heen, zoals Paul Scheffer opmerkte over de situatie in Nederland.

### 6.2.1 Morele conflicten bij de rechter

In Nederland heeft het uitsluiten van morele conflicten van het politieke debat ertoe bijgedragen dat morele conflicten niet in de politiek besproken worden, maar aan de rechter worden voorgelegd. De rechter kan ervoor zorgen dat meerderheid de opvattingen van een minderheid moet respecteren. Dit speelt tegenwoordig in Nederland veel bij religieuze waarden en normen. Voor de el Moumni affaire betekent dit ook dat de liberale meerderheid het minderheidsstandpunt van de fundamentalistische moslims moet respecteren. Door de uitspraak van de rechter wordt alleen steeds een uitzondering gemaakt voor religieuze uitspraken op grond van artikel 6 van de Nederlandse grondwet. Artikel 6, eerste lid van de grondwet luidt: *“Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.”* Het is de vraag of uitspraken, zoals de imam el Moumni doet politieke uitspraken zijn, in de zin dat ze het standpunt in een democratie van een bepaalde groep weergeven in het publieke debat. Er kan niet ontkend worden dat deze uitspraken niet alleen werking hebben in de geloofsgemeenschap zelf, maar ook publiek debat uitlokken.<sup>239</sup> Uiteindelijk is het logisch dat dit debat in de politieke instituties doordringt, zodat burgermeesters en ministers op dit soort uitspraken reageren.

De vonnissen en arresten betreffende artikel 6 van de Grondwet en artikel 137d van het Wetboek van Strafrecht liggen in de lijn van de theorieën van Rawls en Habermas. Er wordt een scheiding aangebracht tussen de publieke sfeer en de privé sfeer als het om de strafbaarheid van bepaalde uitspraken gaat. Uitspraken die in de privé sfeer vallen, vallen buiten formele instituties, zoals het strafrecht. Het lijkt er dan op dat in de privé sfeer van de geloofsgemeenschap alles gezegd kan worden, omdat dit soort religieuze uitspraken buiten de door ons gedeelde opvattingen vallen. Ik denk dat dit volgens de modellen van deliberatieve democratie ook niet anders zou kunnen. Deliberatieve democratie gaat ook vooral uit van neutrale procedurele rechtvaardigheid. Ik denk alleen dat het debat in de publieke sfeer door het uitsluiten van religie van de formele instituties het debat op zich geen goed doet. Er ontstaat bij de niet islamieten het idee dat imams alles kunnen zeggen, omdat het valt onder de vrijheid van godsdienst. Aan de andere kant wordt de Koran er nu steeds bijgehaald als vanuit de Islamitische gemeenschap afwijkende standpunten van de Nederlandse maatschappij ingebracht worden.

Ik denk dat gekeken moet worden naar de inhoud van dergelijke uitspraken op zich, zonder daarbij naar de Koran te verwijzen. Onafhankelijk van de Koran zijn dit soort uitspraken gebaseerd op een verschil in opvatting over de essentie van een mens en de rechten die iemand heeft. Als er door imams uitspraken over homoseksualiteit gedaan worden

---

<sup>239</sup> Het is daarbij wel de vraag of de media zelf wordt opgezocht.

hoeft de Koran hier volgens mij niet als rechtvaardiging voor deze uitspraken bijgehaald te worden. Een debat hier zoals deliberatieve democratie voorstaat - maar dan als een inhoudelijke discussie over de rechten van mensen - kan makkelijker plaats vinden als de opvattingen hierover niet steeds aan de Koran worden verbonden. Ik denk alleen dat dit vanuit de huidige theorieën van deliberatieve democratie gedacht niet mogelijk is, omdat teveel van de “rechtvaardige procedure” uitgegaan wordt en van het uitgangspunt dat er een consensus bestaat ten aanzien van de westerse waarden. Wanneer er dan echt inhoudelijk gesproken zou worden over verschil in opvattingen over de rol van de mens, kan blijken dat in de maatschappij mensen van hele andere uitgangspunten, normen en waarden, uitgaan. Als je het er nooit met elkaar over hoeft te hebben weet je dit uiteindelijk ook niet van elkaar en merk je hier ook weinig van. Het model van deliberatieve democratie moet dan ook naar mijn mening aangevuld worden of verdiept worden op dit punt, om de praktijk van democratie verbeteren. In het volgende hoofdstuk zal ik hier enkele suggesties voor doen.

### 6.3 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat de theorieën die ten grondslag liggen aan deliberatieve democratie een neiging hebben tot monisme en relativisme. Deliberatieve democratie valt steeds terug op deze normatieve theorieën, zoals ik in hoofdstuk 5 heb laten zien, en verhoudt zich daardoor niet goed tot conflicten. Het streven naar consensus zorgt ervoor dat conflicten, waar geen overeenstemming over bereikt kan worden, buitengesloten worden. Ook kan een monistische redenering ervoor pleiten dat iedereen zich aan de meerderheid aan moet passen om in een debat iets te mogen zeggen (Paul Scheffer en andere “realisten” in het debat rond het multiculturele drama).<sup>240</sup>

Bij de el Mounni affaire is er sprake van een conflict tussen twee verschillende opvattingen waar de politiek lange tijd niet op wilde reageren. In Hoofdstuk 2 heb ik laten zien dat conflicten bij democratie en dat een democratietheorie altijd met deze conflicten rekening moet houden. Deliberatieve democratietheorie gaat uit van procedurele rechtvaardigheid en van het idee dat iedereen na een debat uiteindelijk in zal stemmen met een besluit. Dit komt doordat deliberatieve democratie uitgaat van het principe dat iedereen in een debat “onpartijdig” is of van dezelfde “principes van rechtvaardigheid” uitgaat. In de praktijk is dit helemaal niet zo, waardoor alle afwijkende meningen buitengesloten worden. Dit leidt tot een monistische redenering, waarbij er geen ruimte is voor conflicten. Afwijkende meningen vallen volgens Habermas en Rawls buiten de formele en publieke sfeer, wat kan leiden tot relativisme.

In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien hoe een democratie meer rekening kan houden met moreel pluralisme. De el Mounni affaire laat naar mijn mening zien dat een conflict tussen verschillende waarden van het begin af aan serieus genomen moet worden. De el Mounni affaire laat zien dat politieke instituties uiteindelijk niet om bepaalde conflicten heen kunnen. Waarden kunnen – zoals bij moreel pluralisme – vanuit beide perspectieven vergeleken worden en er kan een rangschikking gemaakt worden. De normen van Rawls en Habermas en in mindere mate van Barry zorgen dat verschillende groepen langs elkaar heen leven waarbij er vanuit relativistisch perspectief ook niets over de waarden van elkaar gezegd mag worden. Of deze normen zorgen ervoor dat alleen vanuit de westerse waarden gekeken wordt naar andere religies. De rechtvaardige procedure die in de normatieve theorieën nagestreefd wordt lijkt dan ook eerder fictie dan een ideaal dat nagestreefd dient te worden.

---

<sup>240</sup> Baukje Prins rekent bij een lezing georganiseerd door het *Imes* naar aanleiding van haar boek *Voorbij de onschuld* 2000, Paul Scheffer tot de nieuwe realisten.

## Hoofdstuk 7

### “Conflict” als aanvulling op het concept van deliberatieve democratie

Ik heb in het vorige hoofdstuk laten zien dat een democratietheorie die de praktijk van democratie wil verbeteren niet terug moet vallen op normatieve theorieën die uitgaan van de rechtvaardige procedure of van het idee dat democratie voor correcte uitkomsten zorgt. Deliberatieve democratie verwijst tot nu toe steeds naar deze normatieve theorieën van Rousseau, Rawls, Habermas en Barry. Ik heb in het vorige hoofdstuk laten zien dat dit bij een moreel debat leiden kan tot monisme en relativisme, waardoor deliberatieve democratie moeilijk om kan gaan met conflicten in de samenleving. In hoofdstuk 5 heb ik laten zien dat deliberatieve democratie steeds terugvalt op neutrale juridische concepten bij het behandelen van conflicten.

Procedurele rechtvaardigheid gaat niet inhoudelijk in op de verschillende concepties van “het goede” en houdt conflicten over de verschillende concepties van “het goede” buiten de politiek. Als men het over normen en waarden niet eens kan worden moet er volgens deliberatieve democratie eigenlijk ook niet over gesproken worden. In de praktijk blijken er veel conflicten over de concepties van “het goede” te bestaan. De el Moumni affaire is duidelijk een conflict over de verschillende concepties van “het goede”, zoals ook volgens het moreel pluralisme gedacht wordt. Ik heb op verschillende plaatsen in deze scriptie aangegeven, dat ik vindt dat morele conflicten in de politiek behandeld moeten worden. Ik zal hier ingaan op de vraag hoe democratie met conflicten om kan gaan, door meer uit te gaan van het moreel pluralisme. Ik zal hier niet alles precies uitwerken, maar slechts suggesties doen om het concept van deliberatieve democratie aan te vullen.

#### 7.1 The circumstances of politics

Zizek noemt de politiek van Rawls en Habermas de “Parapolitiek”: “De ethiek van Habermas en Rawls vormen wellicht de laatste filosofische resten van deze attitude: de poging om tegenstellingen uit de politiek te verwijderen door heldere regels op te stellen die moeten worden opgevolgd, zodat de agonistische juridische procedure niet tot echte politiek uitgroeit”.<sup>241</sup> Waldron wil niet meer de principes van rechtvaardigheid centraal stellen, maar de omstandigheden van de politiek. In zijn boek *“The dignity of legislation”* stelt Waldron dat deliberatieve democratie te weinig ruimte geeft aan de politiek. Deliberatieve democratie gaat ervan uit dat mensen het vanzelf eens worden door de zogenaamde *circumstances of justice*, zoals volgens de theorie van Rawls. Waldron wil meer rekening houden met de *circumstances of politics*, omdat dit meer recht doet aan het feit dat mensen met elkaar van mening verschillen. Hij vindt dat liberalen, zoals Rawls, te gemakkelijk menen dat mensen het vanzelf over veel zaken eens zijn. In een samenleving moet er wel eensgezindheid zijn over de zaken die gedaan moeten worden, *“But the need for a common view does not make the fact of disagreement evaporate. Instead it means that our common basis for action in matters of justice has to be forged in the heat of our disagreement, not predicated on the assumption of a cool consensus that exists only as an ideal”*.<sup>242</sup> Belangrijke veranderingen in wetgeving gaan altijd gepaard met grote onenigheid. Om hieruit te komen moet er volgens Waldron niet gedelibereerd worden, maar moet er gestemd worden door iedereen, zodat meer recht wordt gedaan aan de *circumstances of politics*. Door besluiten bij stemming te nemen

---

<sup>241</sup> Zizek, 1998, p. 22. Een radicaal tegenovergestelde theorie van deliberatieve democratie zou de theorie van Schumpeter kunnen zijn. Hij erkent dat slechts weinig mensen echt de macht hebben en dat de bevolking slechts geringe invloed heeft.

<sup>242</sup> Waldron, 1999, p. 155

wordt volgens mij de onenigheid in de politiek gerespecteerd in plaats van genegeerd door het streven naar consensus in een rechtvaardige procedure. Ik sluit mij aan bij het idee van Waldron dat democratie meer rekening kan houden met conflicten tussen normen en waarden als er gekeken wordt naar de “circumstances of politics”, in plaats van alleen te kijken naar de “circumstances of justice”, zoals deliberatieve democratie steeds lijkt te doen.

## **7.2 Het voorkomen van monisme**

Er moet in het politieke debat meer ruimte zijn voor afwijkende meningen en standpunten. Bij de el Moumni affaire blijkt dat liberale Nederlanders zich aangevallen voelen als een bepaalde groep moslims in de publieke sfeer zegt dat homoseksualiteit in strijd is met de Koran. Op zich zullen zij dit altijd wel gezegd hebben en zullen veel moslims dit ook echt vinden. Aan de andere kant is het lange tijd voor Nederlanders moeilijk geweest om in de publieke sfeer te praten over irritaties met migranten in wijken waar zij wonen. In het publieke debat werd tolerantie voorondersteld, zowel van de Nederlanders als van de (islamitische) immigranten. De formele instituties, zoals het parlement sloten zich af van de “niet tolerante geluiden”. In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat dit ook gebeurt bij deliberatieve democratie. Dit terwijl deliberatieve democratie juist meent ruimte te geven aan alle meningen en standpunten. Als de verschillende standpunten echter tot een conflict leiden moet de onpartijdige procedure het conflict oplossen.

In Nederland worden conflicten zoals de el Moumni affaire steeds voorgelegd aan de rechter. Ik denk dat dit in strijd is met het idee van democratie om burgers bij de besluitvorming te betrekken en verschil van meningen ook in die democratie te beslechten. Dit is het speerpunt van deliberatieve democratie, maar het concept moet dan wel meer open staan voor morele conflicten. De procedure die voorgesteld wordt, moet minder neutraal zijn, zodat ook werkelijk iedereen het idee heeft dat zijn standpunt ingebracht is in het politieke debat.

### **7.2.1. Minder neutrale en onpartijdige procedures**

Ik zal hier enkele ideeën opperen die de procedure minder neutraal maken.

**Stemmen:** Waldron meent dat de essentie van de “circumstances of politics” is dat mensen weer mogen stemmen, zonder dat ze het met elkaar eens moeten worden. In de procedure van het stemmen krijgt de minderheid de kans om te laten zien waar ze staat. De minderheid hoeft zijn oorspronkelijke standpunt niet op te geven ten gunste van een bereikte consensus. Waldron ziet het stemmen dan niet als een proces waarin stemmen-maximalisatie het doel is van de politiek, maar ziet in het proces van stemmen de mogelijkheid voor iedereen om zijn standpunt duidelijk te uiten in het politieke debat. Hij sluit daarmee aan bij het idee van Hannah Arendt dat iedereen zijn positie moet kunnen laten zien. Het nastreven van consensus bedekt de verschillende posities en standpunten die mensen innemen.

#### **Voorrechten toekennen aan minderheden:**

Dit idee is geheel in strijd met de neutraliteit van de neutrale procedure. Ik heb in het vorige hoofdstuk laten zien dat neutraliteit vooral betekent dat de norm van de meerderheid als “neutraal” beschouwd wordt. Om standpunten van minderheden in het debat te betrekken zou er meer waarde aan een “stem” die hun vertegenwoordigd toegekend kunnen worden, of kunnen er andere procedures bedacht worden om hún mening in het debat te betrekken. Bohman heeft de mogelijkheid geopperd voor het toekennen van cumulatief stemrecht van individuen die tot een minderheid gerekend moeten worden in het politieke debat. Omdat een minderheid in een deliberatieve procedure ook echt in de minderheid is, zou hun stem meer

waard moeten zijn. Hij stelt dit bijvoorbeeld voor voor de minderheden in Canada.<sup>243</sup>

**Dissenting opinion:** Een andere oplossing zou kunnen zijn om ruimte te geven voor de “dissenting opinion”. Bij de Supreme Court in de Verenigde Staten is het gebruikelijk dat de rechters die in de minderheid zijn duidelijk verklaren, waarom zij een ander standpunt innemen. Voor het publiek is het dan duidelijk waarom en waarop de rechters van mening verschillen. Het is dan ook duidelijk dat er geen consensus is bereikt en dat partijen niet gedwongen zijn om hun standpunt op te geven. Een afwijkende mening heeft een duidelijke plaats in het publieke debat en wordt dan niet gezien als immoreel of storend. In het debat van de el Moumni affaire zouden de verschillende meningen ook zo gezien kunnen worden. Het idee is dan van de moslim gemeenschap: “wij zijn van mening dat homoseksualiteit niet kan”. Het standpunt van de meerderheid is dan nog steeds dat homoseksualiteit maatschappelijk geaccepteerd is in Nederland. Een dergelijke zakelijke benadering van conflicten over normen en waarden geeft ook aan Nederlanders meer ruimte om hun standpunt te uiten.<sup>244</sup>

**Testimony in plaats van deliberatie:** In een debat volgens het principe van deliberatieve democratie zou iedereen aan het woord moeten komen. Uit psychologisch onderzoek is gebleken dat hoogopgeleiden in een reëel debat vaker gelijk krijgen dan mensen die minder hoogopgeleid zijn. Minderheden, laagopgeleiden en allochtonen (moslims) hebben dan ook aan het begin van het debat vaak al bij voorbaat een minder sterke positie. Dit gebeurt ondanks het feit dat de procedure neutraal moet zijn. Sanders heeft dit probleem gezien en stelt als oplossing voor om niet in debat te gaan met bepaalde groepen minderheden, maar ze een eenzijdige verklaring te laten afleggen, zonder dat zij daarbij onderbroken worden.<sup>245</sup> In de praktijk zou dit kunnen bij hoorzittingen bij besluiten waar minderheden bij betrokken zijn. Er wordt dan voor gezorgd dat zij in ieder geval aan het woord komen. Hierbij hoeft hun verklaring niet doorslaggevend te zijn, maar hebben zij in ieder geval hun stem kunnen laten horen. De opschudding onder fundamentalistische moslims over homoseksualiteit zou misschien minder zijn als zij gewoon in het publiek kunnen zeggen wat hun standpunt is. Wanneer zij dit alleen binnen een eigen kring doen ontstaat naar mijn idee eerder dat binnen de moskeeën wordt aangezet tot haat. Als zij dit niet in de publieke sfeer mogen zeggen kan ik mij voorstellen dat zij dit des te vaker in de moskee zullen zeggen. Dit kan aangevuld worden met **Jury's en experts:** Om de pluriformiteit in een samenleving te ondersteunen moet er volgens Galston in de instituties ruimte zijn voor jury's en experts om aanvullende informatie op tijd in het debat in te brengen.<sup>246</sup>

**Procedures openhouden:** De procedure moet open staan voor iedereen, ook voor minderheden, om nieuwe ideeën in te brengen. Te denken valt dan bijvoorbeeld aan petitierchten of het recht van het volksinitiatief. Ook de niet vertegenwoordigde kunnen dan in het politieke proces hun standpunt of hun idee naar voren brengen.

**De procedure relativeren:** Volgens Michelman moet het proces van het maken van wetten naar zichzelf toe kritisch zijn. Volgens Michelmans maken mensen wetten, maar herzien mensen het proces waarin deze wetten gemaakt worden als blijkt dat hun idealen door het proces geweld aan gedaan worden. Procedures zijn vaak in het voordeel van de

---

<sup>243</sup> Bohman, James, *Public deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, 1996, p. 96-98. Als je aan een groep als geheel rechten toekent, bestaat er het gevaar dat individuen in een minderheidsgroepering door de groep onderdrukt worden. (Kymlicka zegt dit vaak)

<sup>244</sup> In mei 2002 distantieert zich R. Lintschoten zich van het SER akkoord over de WAO.

<sup>245</sup> Sanders, 1997, p. 370-373. Zij kijkt naar het proces van deliberatie bij jury's in de Verenigde Staten en constateert dat het debat daar vaak beïnvloed wordt door sociale status.

<sup>246</sup> Galston, 2000, p. 261, 262.

meerderheid. Bijvoorbeeld omdat de meerderheid deze procedures kent. Procedures zijn dus niet absoluut en moeten ook vervangen kunnen worden.

### 7.2.2. Niet nastreven van consensus

De onpartijdigheid in de procedure hangt samen met het nastreven van consensus. Ik zal enkele punten noemen die hier afbreuk aan doen en zo meer ruimte geven aan conflicten tussen normen en waarden.

**Meervoudige publieke rede:** In de politieke gemeenschap moet niet één regelend rationeel principe de discussie aansturen. De publieke rede moet daarom volgens Bohman opgevat worden als een meervoudige publieke rede. Ik ben hier in hoofdstuk 5 op ingegaan. Ook zou er meer ruimte moeten zijn voor het niet seculiere argument in de politieke debatten, als daar behoefte aan is. Het ontbreekt in een pluralistische samenleving aan overstijgende waarden en normen die door iedereen gedeeld worden. Alle groepen hebben er belang bij dat hun “conceptie van het goede” zoveel mogelijk wordt behartigd. Dit vooronderstelt bepaalde procedures, die zorgen voor een voor zoveel mogelijk mensen aanvaardbare uitkomst. Vanuit de procedurele rechtvaardigheid gedacht is het daarbij niet van belang dat de gevonden oplossing de juiste is. Van belang is of partijen er, gegeven de omstandigheden, voorlopig mee kunnen leven.

Het feit dat er voortdurend conflicten bestaan draagt bij aan een dynamische samenleving en uiteindelijk ook aan legitimiteit. De legitimiteit wordt vergroot doordat iedereen –ook degenen die het met een besluit niet eens zijn- zijn conflicterende standpunt in het publieke debat duidelijk kan blijven maken. Zo blijven deelnemers aan het debat het gevoel houden dat zij invloed uitoefenen. Bestaande conflicten hoeven niet in consensus op te gaan. Uiteindelijk zullen mensen bij een waardeconflict kijken naar de hele context van dit conflict. Het conflict wordt in een sociale achtergrond ingepast. Deze sociale achtergrond is alleen niet volgens universele rechten geordend, maar bestaat juist uit een mix van verschillende concepties van het goede.

**Opvoeding:** In de opvoeding moet meer rekening gehouden worden met de verscheidenheid van standpunten in de maatschappij. Het is belangrijk dat iedereen leert om zelfstandig te oordelen in een maatschappij waar veel waarden met elkaar in conflict zijn. Eerst moet er wel een bewustwording plaatsvinden dat dit soort conflicten nu eenmaal voorkomen.

**Opiniepeilingen:** Om te voorkomen dat alleen één soort argumenten in het publieke debat ingebracht worden zouden er regelmatig openbare opiniepeilingen gehouden kunnen worden. De politiek staat dan in principe voor iedereen open en niet allen voor diegenen die aan debatten mee doen. Fishkin geeft een praktische uitwerking van deliberatieve democratie. Hij wil met zijn deliberatieve opinion polls de huidige democratie aanvullen. Zo houdt een democratie zich niet met alleen bezig met “wat” er besloten wordt, maar meer met “wie” er besluiten nemen.<sup>247</sup> Met de huidige mogelijkheden van internet en mobiele telefonie zou dit nog beter uitgewerkt kunnen worden.

### 7.2.3 Niet één besluit

Ten derde de moet democratie afstappen van het idee dat er steeds naar één besluit wordt toegewerkt. Deliberatieve democratie wil in een rechtvaardige procedure dat er één besluit genomen wordt, dat door iedereen ondersteund wordt, Zoals Rousseau en Condorcet in hun democratietheorie voorstonden. Het is de vraag of dit in een democratie wel haalbaar is. In

---

<sup>247</sup> Ackerman and Fishkin, “Deliberation day”, in: *The journal of political philosophy*: Vol. 10, Number 2, 2002, p. 129-152.

moderne maatschappijen zijn zeer grote conflicten over normen en waarden. De verschillende waarden botsten op fundamentele punten met elkaar. Het is niet voorstelbaar dat één van de partijen zijn mening werkelijk op zou geven. Wanneer je als samenleving van de minderheid eist om haar conflicterende waarden op te geven kan dit alleen maar leiden tot een versterking van deze waarden binnen de eigen kring en een grotere mate van afzondering van de desbetreffende groepen. Als voorbeeld valt te denken aan onderdrukte culturen die in de illegaliteit hun cultuur, normen en waarden proberen te conserveren.

**Decentrale besluitvorming:** Het is soms makkelijker om het in kleinere groepen eens te worden of een compromis te bereiken, dan onder de hele bevolking in één land. Het is dan niet meer nodig dat iedereen het over de basisvoorwaarden van de hele maatschappij eens is, maar dat op decentraal niveau mensen zich bewust zijn van het verschil van mening en daar oplossingen voor zoeken. Zo kunnen mensen die in de buurt van een moskee wonen de behoefte voelen om met het moskeebestuur te gaan praten, als de imam van een moskee conflictopwekkende uitspraken doet. Het is op zich niet nodig dat dit soort discussies naar aanleiding van een conflict over normen en waarden op landelijk niveau gevoerd worden. Als mensen weten dat op lokaal niveau verschil van mening en conflicten over normen en waarden besproken kunnen worden, zal dit misschien de lokale onvrede in bepaalde wijken doen verminderen. Discussies die nu op landelijk niveau plaats vinden over de moskeeën en eventuele radicale imams zouden naar mijn mening juist op lokaal niveau gevoerd moeten worden, omdat daar wellicht door deze moskeeën de conflicten over normen en waarden kunnen verergeren. De rijksoverheid en de regionale organen zouden dit moeten ondersteunen. Discussies op lokaal niveau hoeven dan niet op consensus gericht te zijn, maar kunnen wel het vertrouwen tussen bijvoorbeeld fundamentalistische imams en liberale Nederlanders verkleinen. Ook zal het debat dan plaatsvinden tussen gewone burgers in een wijk en niet alleen tussen de vertegenwoordigers van de verschillende moslimorganisaties. Het blijkt dat de vertegenwoordigers anders denken over integratie dan de radicale imams.

**Relatieve bereikte consensus:** Manin en Dryzek menen dat de bereikte consensus na een debat tot op zekere hoogte gerelativeerd moet worden.<sup>248</sup> Consensus is een tijdelijk bereikt resultaat. Het is dan ook niet nodig om daar zoveel waarde aan toe te kennen als vaak gedaan wordt. Dit is gedachte die volgens mij voortkomt uit het pragmatisme. Het pragmatisme van Dewey meent dat mensen voortduren afwegingen maken. Zij worden daarbij geleid door zowel hun betrokkenheid bij de maatschappij als hun individuele kennis, door ervaring opgedaan. Dit is een zeer intensief proces dat nooit stopt. Sandra Taekema zegt hierover: “the most important consequence of the pragmatist view, that there are no fixed ends, but a plurality of goods, is that the means of attaining ends become much more important”.<sup>249</sup> Dit pragmatisme zou een leidraad kunnen zijn voor democratische procedures. Bohman verwijst indirect naar het pragmatisme door te spreken over “Dynamic and pluralist agreements”.

**Dualisme en inperken regeerakkoord:** Een voorbeeld van het relativeren van de bereikte consensus is dualisering van het bestuur. Het is dan de bedoeling dat de volksvertegenwoordigers (parlementariërs of gemeenteraadsleden) het bestuur (regering of college van burgemeesters en wethouders) kritisch volgen. Vaak wordt er tussen de coalitiepartijen een akkoord gemaakt, waar de coalitiepartijen in een vertegenwoordigend orgaan zich vier jaar aan moeten houden. De volksvertegenwoordigers staan dan niet meer onafhankelijk tegenover het bestuur. Dit wordt ook tot het “monisme” gerekend. Een

---

<sup>248</sup> Manin, 1987, p. 361- 364 en Dryzek, 2001, p. 651-669. Dryzek spreekt liever over “discursive democracy” dan van deliberative democratie.

<sup>249</sup> Taekema, 2000, p. 90.

oplossing om tot dualisme te komen zou kunnen zijn om alle partijen uit het vertegenwoordigende orgaan in het bestuur op te nemen. Er zijn dan geen partijen extra gebonden aan een akkoord, zodat iedereen een gelijk belang heeft ten opzichte van het bestuur.

**Checks and ballances:** In een democratie ligt de uiteindelijke macht niet bij één politiek orgaan. De verschillende instituties controleren elkaar, zoals bijvoorbeeld in de Verenigde Staten. John Hart Ely vindt dit een zeer belangrijk aspect van democratie.<sup>250</sup> Dit systeem zorgt ervoor dat besluiten ook altijd herzien kunnen worden. Een bereikte consensus in een politiek orgaan kan door een ander orgaan herzien worden. Dit tast het absolute karakter van een besluit aan. In Nederland kunnen burgers bezwaar maken tegen een besluit waar ze het niet mee eens zijn (als ze belanghebbende zijn). Een correctief referendum kent aan burgers een mogelijkheid van “checks and ballances” toe. Als burgers het met een besluit niet eens zijn, kunnen zij zelf een referendum organiseren.

In Nederland worden besluiten waar geen overeenstemming over is bij andere organen vaak niet uitgevoerd of door andere organen tegengewerkt. Dit kan ook opgevat worden als een vorm van “checks and ballances”. Al deze vormen van “checks and ballances” tasten het idee aan dat er in de democratie over één besluit overeenstemming moet zijn aan. Het systeem van “checks and ballances” geeft aan dat een besluit nooit onaantastbaar is. Het geeft aan tegenstanders van een besluit de mogelijkheid om een besluit te doen herzien. Een democratisch systeem dat rekening wil houden met de pluraliteit in een samenleving moet naar mijn mening zorgen voor een goed systeem van “checks and ballances”.

### 7.3 Het voorkomen van relativisme

In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat deliberatieve democratie ook kan leiden tot relativisme als het conflicten tussen normen en waarden betreft. Inhoudelijke conflicten moeten volgens veel liberalen buiten de publieke sfeer besproken worden. Het gevolg is dan dat veel morele conflicten aan de rechter voorgelegd worden of helemaal niet in de formele instituties besproken worden.

**Duidelijke positie van de grondwet:** Bij de el Moumni affaire en andere uitspraken van radicale imams wordt steeds gekeken of deze uitspraken onder de vrijheid van meningsuiting vallen of onder de godsdienstvrijheid. Ik vraag mij af of deze uitspraken wel moeten vallen onder de godsdienstvrijheid en of deze uitspraken niet gewoon gezien moeten worden als een bijdrage aan het publieke debat, ongeacht de religieuze achtergrond van deze uitspraken. De uitspraak dat “homoseksuelen minder zijn dan varkens” heeft ook een culturele context. Het schrappen van een uitzondering voor religieuze uitspraken zou in Nederland wellicht bij kunnen dragen aan een debat tussen fundamentalistische imams en liberale Nederlanders, zonder dat de fundamentalistische imams zich op hun godsdienstvrijheid hoeven te beroepen. Haci Karacaer, vertegenwoordiger van een islamitische groepering, irriteert zich eraan dat Nederlanders iedere radicale uitspraak van een imam op de gehele islamitische gemeenschap betrekken.<sup>251</sup> Ik denk dat dit mede veroorzaakt wordt doordat de imams zich steeds op de vrijheid van godsdienst beroepen.

Bij de fundamentalistische uitspraken wordt er ook gekeken of er door een bepaalde uitspraak sprake is van strafrechtelijke gedragingen zoals belediging (137c Sr), aanzetten tot discriminatie(137d Sr). In Duitsland wordt de vrijheid van meningsuiting ingeperkt door het “aantasten van de menselijke waardigheid”, een bepaling die daar ook in de grondwet staat. Het zou de duidelijkheid ten goede kunnen komen als er in de grondwet meer rekening wordt

<sup>250</sup> Dit haal ik uit: Burg, Wibren van der, *Het Democratisch Perspectief*, Arnhem 1991, p. 51-56.

<sup>251</sup> Uit het radioprogramma *De Ochtenden*, door de EO op maandag 24 juni, het eerste uur.

gehouden met het politieke debat door een aantal bepalingen in de grondwet beter met elkaar in evenwicht te brengen.<sup>252</sup> Nu wordt er steeds een beroep gedaan op de grondwet met religieuze argumenten.

**Scheiding formele en informele instituties opheffen:** Op zich is er geen formele scheiding tussen de formele en informele instituties. De politieke cultuur bepaalt alleen wel waar in de politiek over gesproken kan worden en waarover niet gesproken wordt. Onderwerpen waarvan men weet dat er conflicten over kunnen ontstaan worden niet snel op de politieke agenda gezet. In Nederland heeft er lang een taboe gehangen rond eventuele problemen met immigranten. Eventuele morele conflicten werden vaak niet in de politieke instituties besproken, maar vooral aan uitvoeringsinstellingen over gelaten, zoals maatschappelijk werk. Ook werden morele conflicten in de media besproken of in maatschappelijke organisaties. Ik denk dat morele conflicten juist binnen politieke instituties besproken moeten worden, om te zorgen dat je niet langs elkaar heen leeft.

---

<sup>252</sup> Rosier, T.E. 2000, p. 12-14.

## Conclusie

De vraag die in mijn scriptie centraal stond is: *‘kun je tegelijk erkennen dat er veel verschillende waarden naast elkaar bestaan en daarbij toch in de democratie consensus nastreven?’*.

Daarvoor ben ik eerst ingegaan op een ethische theorie die uitgaat van de diversiteit van verschillende waarden. Ik heb laten zien dat conflicten tussen waarden door moreel monisme en moreel relativisme vermeden worden. Dit vind ik raar, omdat in complexe samenlevingen steeds meer conflicten tussen waarden voorkomen. Ook de Nederlandse samenleving kent veel conflicten tussen verschillende waardestelsels. Als voorbeeld heb ik daarom de el Moumni affaire genomen. Hier botsen de waarden van een religieuze gemeenschap met de liberale Nederlandse houding ten opzichte van homoseksualiteit.

Er zijn mensen die beweren dat de politiek zich niet met morele conflicten moet bemoeien. De afgelopen jaren is er vanuit de politiek weinig bemoeienis geweest met (morele) conflicten tussen de Nederlandse gemeenschap en de islamitische gemeenschap. Er werd veel overlegd en beraadslaagd tussen verschillende instanties. Conflicten die zich in de woonwijken voordeden naar aanleiding van het verschil in normen en waarden bereikte de officiële instanties vaak niet. Het conflict tussen Islamitische en westerse waarden was bij de verkiezingen in 2002 wel het centrale thema. Ik leid hieruit af dat er een behoefte is van mensen dat de politiek zich met (morele)conflicten bezighoudt.

Deliberatieve democratietheorie wil democratie in de praktijk van westerse landen verbeteren. De vertegenwoordigers van deze democratietheorie menen dat democratie open moet staan voor alle groepen. Wanneer er conflicten zijn, verwijzen zij indirect naar de normatieve theorieën van Habermas, Rawls en andere liberalen om deze conflicten op te lossen. De theorieën waarnaar verwezen wordt kunnen zelf niet met conflicten omgaan. In hoofdstuk 6 heb ik laten zien dat deliberatieve democratie daarom juist kan leiden tot moreel monisme en moreel relativisme. Net als bij het moreel pluralisme hebben verschillende mensen verschillende concepties van “het goede”. Het is niet nodig dat mensen in een procedure hun concepties van het goede op zouden moeten geven. Een rechtvaardige procedure zal hier in ieder geval niet toe bijdragen. Je kunt het in een debat met elkaar over bepaalde principes eens worden, maar je bent het niet bij voorbaat met elkaar eens.

De redeneringen volgens het model van deliberatieve democratie zullen op zich al monistisch zijn: de maatstaf van onpartijdigheid sluit veel argumenten en belangen buiten en de nadruk op het gezamenlijk nemen van één besluit roept veel problemen op. Ook leidt deliberatieve democratie tot relativisme, doordat de echte conflicten eigenlijk buiten de formele instituties moeten blijven, volgens de modellen van Rawls, Habermas en andere liberalen. Conflicten worden bij voorkeur niet in politieke debatten besproken, maar worden aan de rechter voorgelegd.

In het laatste hoofdstuk heb ik een aanvulling proberen te geven op deliberatieve democratietheorie. Essentieel is dat de norm van consensus en onpartijdigheid gerelativeerd wordt. Ook zou er bij morele conflicten meer ruimte moeten zijn voor het herzien van besluiten en standpunten in discussies. Formele instituties zouden meer betrokken moeten zijn bij morele conflicten. De bepalingen in de grondwet zouden discussies moeten ondersteunen en er niet voor zorgen dat veel religieuze argumenten buiten een politiek debat gehouden worden. Dit zijn ideeën die tegemoet komen democratie en moreel pluralisme.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Ik neem hier een opvatting over het oplossen van een juridisch conflict waarbij ik recht vervang door democratie: Democratie niet als middel om conflicten te beslechten, maar een middel om conflicten te

Ik zal hier ter afsluiting nog specifiek ingaan op de el Moumni affaire:

De el Moumni affaire laat zien wat er gebeurt als morele conflicten, in dit geval tussen de Islamitische fundamentalistische gemeenschap en de liberale Nederlandse gemeenschap, door de politiek niet erkend worden. De politieke partijen gingen er in Nederland erg lang vanuit dat de problemen met integratie zichzelf zouden oplossen, zolang maar niet teveel aandacht aan dit soort conflicten werd besteed. Nu blijkt dat dit een verkeerde houding is geweest. Er zijn partijen ontstaan die conflicten tussen deze twee groepen sterk benadrukken. Het gevolg lijkt te zijn dat iedereen deze conflicten denkt te kunnen benadrukken. De el Moumni affaire is hier een voorbeeld van. Op zich was dit conflict er altijd al – de islam heeft problemen met homoseksualiteit – maar het lijkt erop dat dit nu pas in het debat ingebracht mag worden. Vervolgens lijkt de liberale Nederlandse gemeenschap haar normen aan de islamitische gemeenschap op te leggen. Het negeren van het conflict lijkt op moreel relativisme en het opleggen van de westerse maatstaven aan de islamitische gemeenschap lijkt op monisme. Ik heb laten zien dat ik “moreel pluralisme” het beste vind passen bij de moderne maatschappij. Democratie zou daar ook vanuit moeten gaan. Er moet in het politieke debat ruimte zijn voor verschillende normen en waarden, zonder dat iedereen het over de waarden eens moet zijn. De grens daarbij is dat groepen niet beledigd worden, of niet in hun menselijke waardigheid worden aangetast.

Het zou mogelijk moeten zijn om een debat te voeren over de conflicten over normen en waarden tussen Islam en de Nederlandse gemeenschap. De afgelopen twee jaar waren hier verschillende groeperingen mee bezig.<sup>254</sup> Op 15 juni 2002 is het initiatief genomen om het Contactorgaan Moslims en de Overheid (CMO) op te richten in oktober 2002.<sup>255</sup> Dit moet een aanspreekpunt worden voor de overheid voor morele conflicten tussen de islamitische gemeenschap en de Nederlandse gemeenschap. Het probleem zal daarbij wel blijven dat de vertegenwoordigers soms liberaler kunnen denken dan de achterban denkt. Een ander probleem is dat er in de Nederlandse politiek steeds meer gesproken wordt over “waarden en normen” zonder dat men zich ervan bewust lijkt te zijn dat over de inhoud van deze “waarden en normen” anders kan worden gedacht. Om werkelijk een combinatie te hebben van debat en pluraliteit zal juist op lokaal niveau de mogelijkheid om met elkaar in debat te gaan zoveel mogelijk ondersteund moeten worden.

---

genereren. Democratie maakt conflicten mogelijk omdat het een ruimte schept om te communiceren. Communicatie is mogelijk doordat democratie onderdrukking uitsluit en tegelijkertijd ruimte laat voor meningsverschil. Omdat overeenstemming, consensus, niet het doel is van democratie, maar om pragmatische redenen van belang kan zijn om een eind te maken aan een conflict, moet worden aanvaard dat uiteindelijk wordt geoordeeld over de vraag wie – gegeven wat naar voren is gebracht – in het gelijk gesteld moet worden en wie niet

<sup>254</sup> Ik heb zelf ooit aan een project gewerkt om een interreligieus leerhuis op te richten om dit soort religieuze conflicten te bespreken.

<sup>255</sup> De Alawieten en de Sjiïeten zijn hierin alleen niet vertegenwoordigd.

## Bibliografie

Ackerman, "Waarom dialoog" vertaald door Bert van den Brink in: *Het recht van de moraal: liberalisme in communitarisme*, Bussum, 1994, Originele titel "Why dialogue? Uit: Journal of Philosophy

Ackerman, Bruce and Fishkin, James S., "Deliberation day", in: *The journal of political*: Vol. 10, Number 2, 2002, p. 129-152.

Arendt, H., *The Human condition*, Chicago 1958.

Asperen, G.M. van, *Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Meppel 1993.

Bader, Veit en Ewald Engelen, "Pluralisme ernstig nemen. Pleidooi voor een institutionele wending in de politieke filosofie", in: *Ethiek en Maatschappij*, 4<sup>de</sup> jaargang, nummer 3, p. 11-36.

Baynes, Kenneth, "Democracy and the *Rechtstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*", in Stephen K. White (ed), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press 1995, Cambridge.

Barry, Brian, John Rawls and the search for stability, in *Ethics* 105, July 1995: 874-915.

Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press Oxford 1995

Becker, Lawrence C., Places for Pluralism, in: *Ethics* 102 July 1992, p 707-719.

Becker, U. Cultuur, collectieve identiteit, politieke cultuur, in Becker, U, (red), in *Maatschappij, Macht, Nederlandse politiek. Een inleiding in de Politieke Wetenschap*, Amsterdam, 1991, 67-86.

Benhabib (ed), *Democracy and difference*, Princeton University press, Princeton New Jersey, 1996.

Benhabib, "Towards a deliberative model of democratic legitimacy", uit: *Democracy and difference*, (ed) 1996, pp. 67-94.

Berlin, Isaiah, *Four essays on liberty*, Oxford: Oxford University Press London 1969

Berlin, I. "Two Concepts of Liberty" in *Four essays on liberty*.

Berlin, I. *The Crooked Timber of Humanity, Chapters in the history of ideas*, edited by Henry Hardy, London 1990.

Berlin, I. and Williams, B., Pluralism and Liberalism: a Reply, In *Political Studies* (1994), XLII 306-309.

Bessette, Joseph A., *The Mild Voice of reason, Deliberative Democracy and American National Government.* , The University of Chicago Press, Chicago 1994.

Bohman, James, "Public Reason and Cultural Pluralism. Political Liberalism and the problem of Moral Conflict", in *Political Theory*, Vol. 23 No. 2, May 1995 p. 253-279,

Bohman, James, *Public deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge Massachusetts MIT Press, 1996.

Bohman, James, William Rehg (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge Massachusetts MIT Press 1998.

Bohman, James, "Survey Article: The coming age of deliberative democracy", in: *The Journal of Political Philosophy*: Volume 6, Number 4, 1998, pp. 400-425.

Bolkestein, F., Toespraak tot de Algemene Ledenvergadering Maaspoort te Venlo, Vrijdag 23 mei 1997, 20.00 uur.

Bolkestein, Frits, Ernst Hirsch Ballin en Thijs Woltgens, *Poldergeest*, Amsterdam 1998, Prometheus.

Bovens, M., M.J. Trappenburg en W.J. Witteveen, 1994, "Voor God en vaderland?. Communitarisme en republikeinisme in Nederland", themanummer Socialisme en Democratie, 51, 7/8

Bovens, M. en Hemerijck, A., *Het verhaal van de moraal. Een empirisch onderzoek naar de sociale bedding van morele bindingen*, Meppel 1996.

Brink, B. van den en W. van Reijen, *Het recht van de moraal: liberalisme en communitarisme*, Bussum: Coutinho, 1994

Burg, Wibren van der, *Het Democratisch Perspectief*, Arnhem 1991.

Burg, Wibren van der, "Wetgeving inzake morele kwesties: een procesgerichte benadering", in *Ars Aequi Juridisch studentenblad*, jaargang 47-2 1998, p. 79-87.

Chang, R., *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Cambridge Harvard University Press 1997.

Cohen, Joshua, "Deliberation and democratic legitimacy" In: Alan Hamlin and Philip Pettit, *The Good Polity: A normative analysis of the state*, Basil Blackwell Ltd 1989, p. 17-34..

Cohen, J., Moral Pluralism and political consensus, in *The Idea of democracy*, D. Copp (ed), Cambridge University Press 1993.

Christiano, "The Significance of Public Deliberation", in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed) 1998, pp. 243-278.

- Crowder, George, Pluralism and Liberalism, In: *Political Studies* (1994) XLII 293-305.  
idem *Political Studies* (1996) XLIV, 649-651.
- Dahl, R.A., *Democracy and its critics*, London 1989.
- Deth, J.W. van, Van individualisering naar particulier terrorisme, in Becker, U. (red), *Nederlandse politiek in historisch en vergelijkend perspectief*, Amsterdam 1990 113-133.
- Deth, J.W. van, and Scarbroug, E., *The impact of values*, Oxford 1995.
- Divine, Robbert A. e.a., *America Past and Present Volume 1 to 1877*, Third edition,, New York: HarperCollins Publishers, 1991
- Divine e.a., *America Past and Present. Volume Two from 1865*, New York: HarperCollins Publishers, 1995
- Driessen Mareeuw, J.M.S. van den, “Postmodernisme, liberalisme en D66”, in *Liberaal Reveil* 34 (1993) 87-96.
- Dryzek, John S., “Legitimacy and economy in deliberative democracy, in *Political Theory*, Vol. 29 No. 5, October 2001 p 651-669.
- Dworkin, R., *Taking rights seriously*, London, 1977.
- Dworkin R., *A matter of principle*, London 1985.
- Eisenberg, Avigail I., *Reconstructing Political Pluralism*, New York, 1995.
- Ely, John Hart, *Democracy and distrust*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.
- Elster, John, *Sour Grapes*, Cambridge, 1983, (Hoofdstuk II 9)
- Jean Bethke Elshain, *Democracy on Trial*, Basic Books, New York 1995.
- D’Entreves, Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge London and New York 1994.
- Estlund, “Beyond Fairness and Deliberation”, in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, 1998, pp. 173-204..
- Fennema, Meindert and Marcel Maussen, “Dealing with Extremists in public discussion: Front National and “Republican Front” in France”, *The Journal of Political Philosophy*: Volume 8, Number 3, 2000, pp 379-400.
- Fishkin, James, *Democracy and deliberation*, New Haven Yale University Press 1971.
- Freeman, Samuel, “Deliberative Democracy: A sympathetic comment”, in: *Philosophy and*

*Public Affairs*, 29, no. 4, 2000, p. 371-418.

Fuller, *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press 1964.

Galipeau, Claude J., *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1994

Gauchet, M., 'Tocqueville', in: *New French Thought*, Mark Lilla (ed.), Princeton U.P., 1994. pp. 91-116

Gauchet, M., 'Primitive Religion and the Origins of the State' p. 116-123 in: in: *New French Thought*, Mark Lilla (ed.), Princeton U.P., 1994. pp. 91-116.

Gaus, "Reason, Justification and Consensus: Why Democracy", in: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed) 1998, pp. 205-242.

Galston, William, A., Pluralism and social unity, in *Ethics* 99, July 1989, 711-726

Galston, William, A., "Democracy and Value Pluralism", In: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 17 No 1 Winter 2000, pp 255-268.

Glastra van Loon, J.F., *De ijdelheid van beslissingen. Opstellen over recht, politiek en Ethiek*, Leiden 1987.

Gray, John, *Berlin*, London: Fontana Press 1995.

De Groene Amsterdammer, De moraal van Mozes tot Youp van het Hek 51/52 1996.

Gunsteren, H., *Eigentijds burgerschap*, Den Haag 1992.

Gunsteren, H. *A theory of citizenship: Organizing the plurality in contemporary democracies*, 1998.

Gutmann, A. and Thompson, D., *Ethics and politics. Cases and Comments*, Chicago: Nelson Hill Publishers 1984.

Gutmann, A., 'Communitarian Critics of Liberalism' in *Philosophy and Public Affairs*, 14 (summer 1985) p. 308-322.

Gutmann, A. and Thompson, D., *Democracy and disagreement*, Cambridge, 1996.

Gutmann en Thompson, "Deliberative democracy beyond process", in: *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Number 2, 2002, pp. 163-165.

Habermas, J. "Discourse ethics: Notes on a Program of philosophical justification", in: *Moral Consciousness and communicative action*, Cambridge 1990, p. 43-115.

Habermas, J. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Surkamp, 1992.

Habermas, J. *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge Massachusetts: The MIT Press 1996.

Habermas, J. , “Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls’s political liberalism” *The Journal of Philosophy* Volume XCII, no. 3, March 1995. Rawls “Reply to Habermas”.

Hamlin, Alan (ed), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford Basil Blackwell 1989.

Hartogh, Govert den, Waarheid en consensus in de politieke filosofie van John Rawls, in: *ANTW* ,84.2 1992, p.p. 93-120.

Hermesen, Joke, “De Schaduwzijde van het poldermodel”in: *Filosofie magazine*, 2000, nr. 3, p. 14-18.

Hirschman, A.O., ‘Social Conflicts as Pillars of Society’, in *Political Theory*, Vol. 22, no 2 may 1994, 203-218.

Holub, Robert C., *Jurgen Habermas. Critic in the Public Sphere*, London 1991

Honneth, Axel, “Democracy as reflexive cooperation. John Dewey and the theory of democracy today”, In: *Political theory*, Vol. 26 No. 6, December 1998 pp 763-783.

Hooven, Marcel ten (red), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Boom, Amsterdam, 2001.

Jacobs, F.C.L.M., Inhoud en rechtvaardiging van de liberale moraal, in Musschenga A.W. en Jacobs, F.C.L.M. (red), *de Liberale Moraal en haar grenzen*, Kampen 1992.

Jurgens, E. (red.), *De stenen tafelen: een nieuwe moraal voor burgers en overheid?*, Baarn 1992.

Kekes, John, Is our Morality disintegrating?, in *Public Affairs Quarterly*, February 27, 1986.

Kekes, J., *The morality of pluralism*, Princeton, 1993.

Kekes, John, “Pluralism and the value of life” in: *Social Philosophy and Policy*, 1994, pp. 44-60.

Kekes, John, *Against liberalism*, Ithaca and London Cornell University Press 1997.

Klop, C.J., *De cultuurpolitieke paradox*, Kampen, 1993.

Klop, C.J., Bestaat er een publieke moraal?, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de ethiek van de politieke praktijk met speciale aandacht voor de Christelijke levensbeschouwing aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Katholieke

Universiteit Nijmegen op Donderdag 13 maart 1997.

Kortman, M. en Kunneman, H. (Red), *Het communicatieve paradigma. Mogelijkheden en beperkingen van Habermas' theorie van het communicatieve handelen*, Meppel 1992.

Kraut, Richard, "Politics, neutrality and the good", in *Social Philosophy & Policy*, 1999, pp. 315-333.

Knight, J. and Johnson, James, "Aggregation and Deliberation: on the Possibility of Democratic Legitimacy", in *Political Theory*, Vol, 22, No. 2 May 1994, pp. 277-296.

Knight and Johnson, "What sort of equality does deliberative democracy require?", uit: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 279-319.

Koenis, Sjaak, "Het grootste gedeelde minimum: tolerantie dankzij wedijver, onderlinge onverdraagzaamheid en kleinheid van geest " in *De lege tolerantie*, 2001, pp. 256-264.

Kunneman, H., *De waarheidstrechter*, Meppel 1986.

Lakoff, George, *Moral Politics. What Conservatives know, what liberals don't know*, Chicago: University of Chicago Press 1996.

Larmore, C. "Pluralism and reasonable disagreement", in: *Social Philosophy and Policy*, 1994

Larmore, C., *The morals of modernity*, Camebridge 1996.

List, Christian and Robert E. Goodin, "Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury theorem" In *The Journal of Political Philosophy: Volume 9, Number 3*, 2001, pp. 277-306.

Louden, R.B., *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, New York 1992.

MacIntyre, A., *After Virtue*, London 1981.

Manin, B., "On Legitimacy and Political Deliberation", in *Political Theory*, Vol. 15 No. 3, August 1987 338-368.

Maris, C. W., "Vreemde theorieën: Over de verhouding van recht en moraal", in *Justitiële verkenningen* 2 (1993) 43-72.

Michelman, "How can the people ever make laws?", uit: *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, pp. 145-172.

Miller, David, "Deliberative Democracy and Social Choice", In *Political Studies*, Vol. 40, 1992, p. 74-89.

Musschenga, A.W., *Sociale moraal: begrip, functie en inhoud*, Assen 1979.

Musschenga, A.W., Liberale moraal en recht in een pluralistische samenleving, in Musschenga A.W. en Jacobs, F.C.L.M. (red), de *Liberale Moraal en haar grenzen*, Kampen 1992.

Bert Musschenga, “Over het streven naar consensus in beleidsgericht onderzoek”, *Filosofie en Praktijk*...

Nagel, Thomas, *The view from nowhere*, Oxford: Oxford university Press 1986.

Nagel, Thomas, “Moral Conflict and political legitimacy’ in *Philosophical and Public Affairs*, XVI, 3, (summer 1987) pp 215-240.

Nagel, Thomas, *Equality and Impartiality*, Oxford 1991.

Nelson, William, “The institutions of deliberative democracy”, In: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 17 No 1 Winter 2000, pp 181-202.

Nino, Carlos Santiago, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press New Haven & London 1996.

De Ochtenden, radio 1, 24 juni 2002 verzorgd door de EO.

Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and political theory*, Macmillan Press LTD, London 2000.

Pitkin, Hanna Fenichel, *The concept of representation*, University of California Press, Berkeley 1967.

Prins, Baukje, *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*, Amsterdam 2000.

Publieke gerechtigheid. Een Christen Democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving. Rapport van het wetenschappelijk Instituut voor het CDA, Houten 1990.

Rabbae, M., Islam en de normstellende staat, in *Justitiële verkenningen* 6 (1994) 37-42.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971

Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993/1996

Rawls, J., Reply to Habermas *The journal of philosophy*, Volume XCII, No 3, March 1995, p. 135.

Raz, J., *Practical reasoning and norms*, Oxford 1975.

Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press Oxford 1986.

Raz, J., "Moral change and social relativism", in: *Social philosophy and policy*, 1994, pp. 139-158.

Raz, J., *Ethics in the Public Domain. Essays of Law and Politics*, Oxford: Clarendon Press 1994.

Rehg, W. *Insight and Solidarity, A study in Discours Ethics of Jürgen Habermas.*, Berkeley University of California Press, 1994.

Rehg, W. and James Bohman, "Discourse and Democracy: The Formal and Informal Basis of Legitimacy in Habermas' Faktizitat und Geltung", in: *The Journal of Political Philosophy*: Volume 4, Number 1 1996, p. 79-99.

Remer, Gary, "Political oratory and conversation. Cicero versus deliberative democracy.", In: *Political Theory*, Vol. 27, No. 1, February 1999, 39-64.

Rescher, Nicholas, *Pluralism. Against the demand for consensus*, Oxford 1993.

Richardson, "Democratic intentions", uit: *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, Bohman (ed.) 1998, pp. 349-382.

Rossier, T. E., "Tolerantie en religie. Over de zaak Van Dijke en de visie van het EHRM inzake godslastering", in: *Rechtsfilosofisch Magazine Themis*, 2000, nr. 1, p. 3-14.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, Penguin Books, London, translation 1968.

Sandel, Michael, *Democracies Discontent, America in search of a Public Philosophy*, Camebridge Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Sanders, Lynn M., "Against Deliberation", in: *Political Theory*, Vol. 25 No. 3, June 1997 347-376.

Sartory, Giovanni, *The theory of democracy revisited*, New Jersey, 1987.

Scheffler, Samuel, "The appeal of political Liberalism", *Ethics* 105, October 1994, p.p. 4-22

Selznick, P., *The moral Commonwealth: Social theory and the promise of community*, Berkeley 1992.

Shain, Barry Alan, *The myth of American Individualism. The origins of American Political Thought*, Princeton New Jersey: Princeton University Press 1996.

Smith, M., *The Moral Problem*, Oxford 1994.

Sniderman, Paul M. (ed.), *The Clash of Rights. Liberty, equality and legitimacy in pluralist democracy*, Yale University Press New Haven and London 1996.

Sociaal Cultureel Rapport 1998, Sociaal Cultureel Planbureau 1998

Sociaal Cultureel Rapport 2000, Sociaal Cultureel Planbureau 2000

Stocker, Michael, *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press 1990.

Stokkom, Bas van, *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*, Amsterdam 1997.

Sunstein, Cass R., "The law of group polarization", in: *The journal of political philosophy*, 2002, pp. 175-195

Taekema, Hester Sanne, *The concept of ideals in legal theory*, Tilburg 2000, Schoordijkinstituut VIII.

Trouw: *Het debat over de moraal*, augustus 1996.

Tijmes, Pieter, en Fokkink, Pieter, "Ethiek in Politiek en Samenleving", in : *Filosofie en Praktijk*, 17/1 1996, p. 2-13.

Vries, C. de en Schuyt, K. (red), *De open samenleving en haar vrienden. In discussie met Glastra van Loon*, Meppel 1995.

*Vrij en verantwoordelijk*, een liberaal toekomstperspectief van de VVD 1997.

Waldron, *The dignity of legislation*, Cambridge 1999

Walzer, Michael, *Spheres of justice*, New York: Basic Books, 1983).

Wit, Theo de, "De trivialisering van de tolerantie: Zowel 'teveel' als te weinig bedreigt de verdraagzaamheid" in: *De lege tolerantie*, 2001, pp. 85-108.

White, Steven K., *The recent work of Jurgen Habermas. Reason, justice and modernity*, Camebridge 1988.

Wiggers, J.H., *Recht doen aan gelijkheid. Een beschouwing over voorkeursbehandeling en de betekenis van het gelijkheidsbeginsel in het grensgebied van recht en sociaal-politieke ethiek*, Nijmegen 1991.

Williams, Melissa S., "The Uneasy Alliance of group representation and deliberative democracy", In: *Citizenship in diverse societies*, Will Kymlicka & Wayne Norman (eds), Oxford University Press, 2000, pp. 124-152.

Woldring, H.E.S., Dooyeweerts, Maritains en Simons strijd om het behoud van de rechtstaat, in *Christen Democratische verkenningen*, .. 476-484.

Woldring H.E.S., *De Christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*, Utrecht 1996.

Wolffensperger, G.J., “*Hoe houden wij de vrije mens gebonden? Over de zoektocht naar cohesie in de samenleving?*”. Rede bij de opening van het Academisch Jaar 1996-1997 van de Universiteit voor Humanistiek.

Wolf, Susan, “Two levels of pluralism”, in: *Ethics* 102, July 1992, p.p. 785-798.

Wong, David B., “Coping with moral conflict and ambiguity”, in *Ethics* 102, July 1992, p. 763-784.

Young, “Communication and the other: Beyond deliberative democracy”, in: *Democracy and difference*, 1996, pp. 120-135.

Zijderveld, A.C., *Het culturele palimpsest. Over de bronnen van onze waarden en normen*, in: *Justitiële verkenningen* 2 (1993) 73-84.

Žižek, Slavoj, *Pleidooi voor intolerantie*, vertaald door Jan Willem Reitsema, Amsterdam 1998. Originele titel “Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism” uit 1997.

Zwart, Hub, *Ethische consensus in een pluralistische samenleving, De gezondheidsethiek als casus*, Thesis Publishers Amsterdam 1993.

## Bijlage

### Schema “omgaan met conflicten in democratietheorie”

	<b>Oplossing</b>	<b>Kenmerkende theorie</b>	<b>Praktische uitwerking</b>
	<b>Besluitvormingsprocedure</b>		
1	Minder besluiten op centraal niveau	Associatieve democracy	Decentraliseren van besluiten
2	Ruimte voor de dissenting opinion		Laat de minderheid een stemverklaring afleggen; maak zo duidelijk hoe het besluitvormingsproces verlopen is
3	Testimony in plaats van deliberatie	Sanders	Minderheden komen in deliberatie niet aan het woord: geef de mogelijkheid om een eenzijdige verklaring af te leggen die meegenomen moet worden
12	Jury's	Galston	
13	Experts	Galston	
11	Speciaal stemrecht voor minderheden	Bohman	Positie minderheden wordt versterkt (Milieu filosofie)
17	Ruimte voor niet seculiere argument	Parekh	
9	Majority rule	Dahl, Waldron	De stemming bepaalt uiteindelijk de uitkomst
21	-Democratische besluitvorming in een pluralistisch&stelsel van checks and balances -procedurele waarborgen om kanalen open te houden -belangen van minderheden in de besluitvorming waarborgen	John Hart Ely	
8	Dynamic and Pluralist agreements	Bohman	Historisch (Berlin)
7	Singular and plural public reason	Bohman	Politieke eenheid vereist niet één publieke rede
	<b>Anticiperen op conflicten</b>		
2	Rekening houden met conflicten door meer checks and ballances op te nemen		In regelementen openheid houden om bij gegronde redenen van

			regels af te wijken
3	i.p.v. consensus bij conflicten meer overlaten aan de rule of law		Vertrouwen op vage principes om conflicten op te lossen
6	Relativeer de waarde van een bereikte consensus	Manin	Een deelnemer zal altijd tegenover tegenstanders staan;
15	Grondwet	Nino, Galston, Besette	
16	Opvoeding, educatie	Dewey,	
18	Opnemen “menselijke waardigheid” en “conceptie van het goede leven”		
19	Inperken regeerakkoord		
22	Ontwikkelen eigen oordeelsvermogen	Arendt, Altman	