

Tolerantie Canadese stijl

Beschouwingen van een Yankee-Canadees¹

Melissa S. Williams

Als 'Canadees' 'niet-Amerikaans' betekent, zoals we zo vaak beluisteren in geklaag over het ontbreken van een aparte Canadese identiteit, hoe is het dan om een Amerikaanse immigrant in Canada te zijn? Dan moet je wel een *oxymoron* zijn, een *hyphenated* 'Amerikaan-niet-Amerikaan'. Wellicht verklaart de cognitieve dissonantie die zo'n identiteit eigen is deels het feit dat de naturalisatiecijfers voor immigranten naar Canada vanuit de Verenigde Staten tot de allerlaagste behoren, en waarom immigranten die uit de Verenigde Staten naar Canada emigreren er langer over doen om het Canadees burgerschap aan te nemen dan enig andere groep. Voor mij, als een Amerikaanse politiek-theoreticus die veel van haar tijd besteedt aan het nadenken over democratisch burgerschap, betekende permanent verblijf in Canada logischerwijs van meet af aan het aannemen van het Canadees burgerschap. Vanuit dat perspectief gezien verliep mijn integratie in de Canadese politieke gemeenschap voorspoedig. Het ontwikkelen van waardering voor de verschillen tussen de liberale democratische politieke cultuur in de Verenigde Staten en Canada was echter een moeizamer proces, dat ook nog niet is afgesloten.

Het Canadese model

Groot was mijn Amerikaanse onbegrip voor het Canadees politiek gedachtegoed en de praktijk bij mijn eerste kennismaking met de zogeheten *notwithstanding-clause* van de Canadese *Charter of Rights and Freedoms*. In 1982 heeft Canada met de steun van alle provincies behalve Quebec zijn constitutionele en wettelijke onafhankelijkheid van Groot-Brittannië bezegeld met de *Constitution Act* van 1982. Deze ligt officieel ten grondslag aan de constitutie, regelt Canada's exclusieve recht om zijn eigen constitutionele voorzieningen te maken en verheft de *Charter of Rights and Freedoms* ook tot wet. In veel opzichten lijkt de charter op de *Bill of Rights* van de constitutie van de Verenigde Staten, die de rechten van gewetensvrijheid, vrijheid van meningsuiting, vereniging en associatie vastlegt, alsook politieke rechten zoals stemrecht. Het Canadese handvest onderscheidt zich echter van zijn Amerikaanse tegenhanger. Paragraaf een van dit handvest maakt dat de genoemde rechten en vrijheden die erin worden geregeld 'ondergeschikt zijn aan die wettelijke grenzen die aantoonbaar kunnen worden gerechtvaardigd in een vrije en democratische maatschappij.' Een deel van paragraaf 33, die ook wel bekend staat als de *notwithstanding* ('ongeacht')-clausule, stelt het volgende:

‘Het parlement of de wetgevende macht van een provincie kan uitdrukkelijk verklaren in een wet van het parlement of van de wetgevende macht dat, indien dit zich voordoet, een daaruitvolgend artikel of een bepaling geldt ongeacht de bepaling die in de paragrafen twee of zeven tot vijftien van de charter wordt genoemd.’

Met andere woorden, hetzelfde constitutionele document garandeert bepaalde rechten en geeft tegelijkertijd de wetgever het recht om die rechten buiten werking te stellen. Dergelijke parlementaire ‘veto’s’ van het handvest verlopen automatisch na vijf jaar en moeten worden vernieuwd om geëffectueerd te kunnen worden. Tot nu toe is de *notwithstanding*-clausule alleen gebruikt door de provincie Quebec om haar taalwetten mee te ondersteunen. Dit neemt niet weg dat er zo nu en dan publieke discussie ontstaat over de vraag of men zich kan beroepen op de *notwithstanding*-clausule, meest recentelijk nog in de provincie Alberta, op het terrein van anti-discriminatiewetgeving voor homoseksuelen.²

In mijn ogen was de *notwithstanding*-clausule een schending van de basisprincipes van het constitutionalisme. Zonder mij het ‘parochialisme’ van mijn positie te realiseren, zag ik constituties als het vastleggen van duidelijke grenzen aan het politieke, die de ruimte definiëren waarbinnen de dagelijkse politieke dynamiek van de politiek zichzelf kan manifesteren. Niet dat constitutionele principes kunnen worden gescheiden van politiek, noch in hun oorsprong noch in hun toepassing, deze moeten zeker open blijven voor politieke herziening. Maar dat, zo meende ik, is een zaak van buitengewone constitutionele amendering, niet van gewone wetgevers die hun reguliere macht uitoefenen. En eens te meer in een parlementaire democratie, zou ik zo denken, die de bescherming node mist van vertrouwde *checks and balances* tussen wetgevende en uitvoerende macht die de Amerikaanse constitutionele orde beschermen tegen politieke excessen. Principes zijn fundamenteel; politieke keuzes kunnen contingent zijn en gebaseerd op pragmatische overwegingen, dat wil zeggen, niet-principieel (Dworkin 1977, 22). Sinds Jefferson zijn Amerikanen gewend om de waarheden die zij waarnemen als vanzelfsprekend te zien. Voor mij was het evident dat de *notwithstanding*-clausule, door het mogelijk te maken onder de vereisten van de constitutie uit te komen, uitnodigt tot een niet-principiële politieke orde en uiteraard illegitimiteit bevordert.

De spanning tussen een veilige orde van fundamentele rechten enerzijds en democratisch zelfbestuur anderzijds is op het niveau van theoretische principes nog niet opgelost door toonaangevende constitutionele denkers. Op zijn best articuleren ze (Bruce Ackerman is van hen de meest invloedrijke) de gespannen verhouding tussen fundamentele rechten en democratische soevereiniteit: de grondwet buigt voor ingrijpende verschuivingen in democratische wil op zeldzame doch belangrijke transformatieve momenten in de politieke cultuur (Ackerman 1991). In tijden van ‘normale’ politiek zijn grondwettelijke fundamentele beginselen hoog boven alle democratische twijfel verheven en functioneren ze heel goed om politieke keuzes te sturen. De moeilijkheid van constitutionele amendering is dat veranderingen

in fundamentele wetten alleen een antwoord zijn op veranderingen in de democratische wil die diepgaand en structureel zijn, en alleen na aanzienlijke politieke deliberatie. Maar meestal biedt deze Amerikaanse oplossing een - effectieve - uitweg uit het dilemma ten gunste van fundamentele principes (zoals geïnterpreteerd door de niet gekozen rechterlijke macht), en is de ruimte voor democratische herziening beperkt. Sterker nog, in het hoofd van de gemiddelde Amerikaan overheerst het de idee dat de fundamentele wet blijvend gegeven is; de spanning tussen deze wet en de doctrine van volkssoevereiniteit is niet evident en het gezag van de *Bill of Rights* berust impliciet op een restant van het geloof in het natuurrecht.

Constitutionele denkers hebben de *notwithstanding*-clausule getypeerd als Canada's meest karakteristieke bijdrage aan het constitutionalisme (zie Vipond 1991). Wat deze bijdrage onderscheidt, en typisch Canadees maakt, is dat Canada een serieus probleem in constitutionele theorie niet oplost door een principe in te stellen maar door een praktijk te institutionaliseren. Doordat een parlementair 'veto' van het handvest iedere vijf jaar vernieuwd moet worden maakt de *notwithstanding*-clausule een permanente praktijk van politieke deliberatie noodzakelijk, in zowel de rechterlijke als de wetgevende takken van bestuur. Het Canadese model verhelpt het probleem dus in de praktijk, door te weigeren om de spanning tussen fundamentele wet en democratisch bestuur theoretisch op te lossen. Ook neemt het Canadese model geen genoegen met de schijn op te houden dat het deze spanningsverhouding heeft opgelost, zoals in het Amerikaanse geval. De weigering om rechters het laatste woord te geven over fundamentele rechten maakt ook dat degenen die democratische macht uitoefenen voortdurend aanspreekbaar zijn op principes, vanwege de periodieke herziening van wetgeving die in conflict komt met rechten van het handvest. Op deze wijze legt de *notwithstanding*-clausule een verplichting op van diepgaande deliberatie met betrekking tot politieke keuzes die in conflict kunnen komen met rechten van het handvest.³ Het maakt de spanning tussen democratische wil en fundamentele rechten inzichtelijker voor burgers, en zodoende maakt het hen, zo mag men hopen, tot meer bewuste bewakers van die rechten, tot burgers die zich bewust zijn van zowel de risico's als de verantwoordelijkheden van zelfbestuur. Dit contrasteert scherp met het Amerikaanse model, waarin de herziening van fundamentele rechten in ieders oren behalve die van de elite klinkt als ketterij, ondanks de plaats die deze heeft in het constitutionele systeem. In de *notwithstanding*-clausule komt het relatieve gemak tot uiting waarmee Canadezen leven met morele ambiguïteit en waardenpluraliteit, en de clausule versterkt dit ook, zo mogen we hopen.

In het begin van mijn Canadese verblijf begreep ik dat dit een burkeaanse maatschappij was, waarin praktijken zich ontvouwen in de tijd en waarvan de rationaliteit en coherentie enkel impliciet is. Wat deze praktijken stuurt is niet in de eerste plaats het belang dat men hecht aan respect voor abstracte en universele principes. Eerder nog en op zijn best worden die praktijken gedreven door een combinatie van een spirit van humaniteit en een preoccupatie met sociale stabiliteit. Zoals commen-

tatoren vaak opmerken, vormt de drieëenheid 'vrede, openbare orde en goed bestuur' en niet die van 'leven, vrijheid en het nastreven van geluk' de motor van de Canadese politieke praktijk - in voor- en tegenspoed - maar meestal in voorspoed, denk ik. Canadezen slaan het drama en de euforie van een politiek van hoogstaande principes over maar winnen er een vreedzame, humane en verrassend innovatieve politieke cultuur mee. In zo'n cultuur heeft beleefdheid de overhand op morele juistheid, en wint 'het met elkaar overweg kunnen' het van 'gelijk hebben'. De *notwithstanding-clausule* is een institutie die doordrenkt is van haar eigen gedachte. Deze geeft blijk van vertrouwen in het vermogen van Canadezen om dingen in de praktijk op te lossen en om, door lang delibereren, oplossingen te vinden voor politieke problemen die in overeenstemming kunnen worden gebracht met het belang dat we hechten aan basale individuele rechten. De clausule drukt respect uit voor de complexiteit van politieke uitdagingen en erkent dat als we proberen sociale behoeften te verzoenen met politieke wensen en met fundamentele principes, we de oplossing niet altijd vooraf kunnen voorzien maar we deze soms toevallig aantreffen in het proces van debatteren en institutioneel experimenteren zelf. De *notwithstanding-clausule* institutionaliseert een praktijk van aanmodderen (*muddling through*) die is afgestemd om de principiële *commitments* die in het geding zijn goed in de gaten te houden, en dat is wat het typisch Canadees maakt. Ik zie een vergelijkbare neiging tot 'aanmodderen' aan het werk in de Canadese benadering van tolerantie. Theoretische doordenking van dit 'aanmodderen' is de inzet van de rest van dit essay.

Tolerantie Canadese stijl

Mijn adoptieland heeft de reputatie een erg tolerante samenleving te zijn, die meer dan zijn buurman uit het zuiden bereid is te reageren op onrecht dat wortels heeft in cultureel verschil. Om een voorbeeld te noemen: Amerikaanse feministen en mensenrechtenactivisten vierden terecht als morele mijlpaal het Amerikaanse besluit asiel te verlenen aan een vrouw die bij terugkeer in haar geboorteland Togo onderworpen vreesde te worden aan rituele vrouwenbesnijdenis (*Globe and Mail* 15 juni 1996, 20).⁴ Het kan zijn dat Amerikanen er niet van op de hoogte zijn dat Canada als eerste op deze grond asiel verleende, twee jaar voor het Amerikaanse besluit (*Macleans* 8 augustus 1994, 14-15). Nu vragen Canadezen er soms inderdaad om om geridiculiseerd te worden of tot een karikatuur te worden gemaakt, vanwege de vergaande generositeit jegens marginale groepen in de Canadese samenleving. Zo ontsnapte iemand die op de vlucht was voor het Amerikaanse strafrecht en die werd gezocht voor het schrijven van een dreigbrief aan een rechter, onlangs naar Canada. Alras woog de druk van het vluchtelingenbestaan zwaarder dan zijn angst voor vervolging en gaf hij zich aan bij de Canadese autoriteiten. Deze weigerden hem te arresteren; in plaats daarvan boden zij hem hulp aan om asiel en een uitkering aan te vragen (*Globe and Mail* 7 augustus 1997, A8). Op de een of andere manier is het moeilijk voorstelbaar dat iemand die het Mexicaanse rechtssysteem ontvlucht en Texas

weet te bereiken, even genadig zou zijn ontvangen door de plaatselijke autoriteiten aldaar.

Maar zelfs Canadezen trekken soms grenzen en besluiten dat sommige praktijken en activiteiten niet getolereerd kunnen worden. Als we de grenzen onderzoeken van Canadese tolerantie in de praktijk ontdekken we dat de Canadese benadering van tolerantie, evenals de Canadese benadering van de constitutionalisering van rechten, ons leert dat het Canadees liberalisme evenzeer een kwestie van praktijk als van principe is (vergelijk Dworkin 1985). Laten we eens kijken naar drie kwesties die hebben geleid tot Canadese acties en voorstellen om de praktijken of activiteiten van etnische of religieuze minderheden niet te accepteren.

(a) Genitale verminking van vrouwen. Nog afgezien van de bereidheid om asiel te verlenen aan vrouwen of meisjes die vrezende gedwongen te worden rituele vrouwenbesnijdenis te ondergaan als zij terugkeren naar hun geboorteland, hebben zowel de federale als de provinciale autoriteiten van Canada maatregelen genomen deze praktijk onder Canadese migranten te voorkomen. Ondanks de argumenten van sommigen dat officiële actie om vrouwenbesnijdenis te onderdrukken een vorm van cultureel imperialisme is, is deze praktijk verscheidene malen officieel illegaal verklaard en is er ook opgeroepen tot een actief vervolgingsbeleid van degenen die de operatie uitvoeren.⁵

(b) Hijab. In de afgelopen jaren hebben verschillende Quebecaanse publieke autoriteiten aanleiding gegeven tot discussie door meisjes of vrouwen te verbieden een hijab te dragen in openbare ruimten.⁶ Een hijab is een shawl die veel moslimvrouwen dragen omdat ze dit als een verplicht religieus voorschrift beschouwen. In een veel geciteerd geval heeft een gemeentelijke rechter in Montreal, klaarblijkelijk afgaand op de praktijkregel dat alle soorten hoofddeksels verboden zijn in de rechtszaal, een vrouw uit de rechtszaal verwijderd omdat ze een hijab droeg (*Montreal Gazette* 2 december 1993, A1-A2). Een jaar later werd een dertienjarige student van school geschorst vanwege het dragen van een hoofddoek en werd haar de toegang ontzegd totdat zij zich zou houden aan de voorschriften die kleding verbiedt die studenten 'marginaliseert'. Het hoofd van de school verklaarde dat 'aparte kleding zoals hijab of neonazisymbolen agressie kunnen opwekken bij jonge mensen en polariserend kunnen werken'. Quebecs vice-premier becommentarieerde het incident als volgt: 'Vrijheid van godsdienst heeft, net als alle andere vrijheden, haar grenzen. (...) Onze rol is niet simpelweg het toestaan van het uitoefenen van deze vrijheden maar ook om er grenzen aan te stellen.' Een redactioneel commentaar van een krant stelde - overigens zonder enige ironie - dat een hoofddoek 'voor moslims een opruiend symbool is in hun strijd tegen de westerse satan', en dat dit symbool bijdraagt 'aan onze eigen vernietiging en aan die van onze waarden, waarden van gelijkheid en tolerantie'. Lorraine Page, die aan het hoofd staat van Quebecs grootste federatie van lerarenvakbonden, verklaarde dat een hoofddoek het symbool is van 'een duidelijke plaats voor vrouwen, vrouwen wier leven niet geheel in overeenstemming is met het perspectief van gelijkheid dat we nastreven' (*Macleans* 28 november 1994, 47).

(c) Militante islamitische groeperingen. In het voorjaar van 1997 werd de uit Saoedi-Arabië afkomstige Hani Abdul Rahim al-Sayegh gearresteerd door de Canadese autoriteiten en daarna overgebracht naar de Verenigde Staten, vanwege zijn vermeende betrokkenheid bij de terroristische aanslag in Dharhnan Saoedi-Arabië in 1996, waarbij negentien Amerikaanse mariniers de dood vonden en een honderdtal anderen werd gewond. De veiligheidsdienst van de federale overheid, de Canadese Security Intelligence Service (CSIS), bracht een rapport uit waarin werd gesteld dat Sayegh lid was van de Saoedische tak van de Iraanse Hezbollah, een extremistische shi'itische moslimbeweging die zich wijdt aan gewelddadig verzet tegen niet-islamitische invloeden in het Midden-Oosten en aan de omverwerping van Israël. Het rapport stelde voorts dat 'de Hezbollah een infrastructuur in Canada heeft gevestigd die terroristen kan helpen en ondersteunen die een veilig onderkomen zoeken in Noord-Amerika', en dat 'leden van de Hezbollah in Canada instructies krijgen vanuit de hiërarchische Hezbollah-leiding in Libanon en die ook opvolgen' (*Toronto Star* 29 maart 1997, A11; en zie ook *Globe and Mail* 29 maart 1997, A1, A7; *Toronto Star* 5 april 1997, A3; *New York Times* 6 mei 1997, A7). Het geval-Sayegh vestigde opnieuw de aandacht op de zorgen die activiteiten van islamitische terroristische groeperingen Canada baren.⁷

Uiteraard is deportatie van een verdachte van moord die zijn lidmaatschap van een terroristische organisatie bekennt, op zichzelf nog geen voorbeeld van een officieel besluit om de overtuigingen of praktijken van culturele minderheden niet te tolereren. Toch roept de Sayegh-case vragen op over tolerantie vanwege het verband dat diverse commentatoren hebben gelegd tussen Canada's liberale immigratiebeleid en multiculturalisme, en de aanwezigheid van militante groepen binnen Canadese grenzen. Een nieuwsbericht over de aanwezigheid van de Hezbollah in Canada verklaart:

'Terwijl de Verenigde Staten, Frankrijk en andere landen met grote etnische populaties ook grote moeite hebben met het vervolgen van verdachte terroristen zonder minderheidsgroepen te stigmatiseren, tonen Canadezen zich wel zeer gevoelig voor het beledigen van migranten' (*New York Times* 4 mei 1997, 8).

In een in april 1997 verschenen rapport verklaarde de CSIS dat 'veel van 's werelds terroristische groeperingen een vertegenwoordiging in Canada hebben', en dat 'militante groeperingen Canada gebruiken voor *fund-raising*, als toevluchtsoord en om Canadese burgers uit etnische gemeenschappen te rekruteren'. Ook was men bang dat deze organisaties terroristische aanslagen in en buiten Canada zouden beramen. In reactie op het geval-Sayegh vroeg het Canadees-joodse Congres de federale minister van immigratie om 'aanscherping van de regelgeving met betrekking tot de asielaanvragen van vluchtelingen uit Iran, Syrië en van andere naties die ervan worden verdacht terrorisme te sponsoren' (*Canadian Jewish News* 17 april 1997, 5). David Harris, een voormalig hooggeplaatst ambtenaar van de CSIS, legde een direct ver-

band tussen het Canadese multiculturalisme en de activiteiten van militante groepen. 'De situatie in Canada wordt enigszins gecompliceerd door het multiculturele aspect van Canada', aldus Harris. Maar hij zei verder over de Hezbollah dat 'het feit dat je hier te maken hebt met een groep die een geschiedenis van gewelddadigheden heeft, Canadezen ernstig zorgen zou moeten baren' (geciteerd in De Palma).

De vrees dat excessieve tolerantie groepen beschermt die, als ze dat konden, de morele en politieke orde die diezelfde orde instandhoudt zouden verzwakken, is een terugkerend thema in liberale democratieën dat ook vaak tussen de regels door een rol speelt in discussies over de islam in het Westen. Alles tezamen suggereren de zorgen hierover dat westerse democratieën ervoor moeten hoeden een beleid te voeren dat groepen in staat stelt enclaves te vormen van waaruit ze subversieve activiteiten kunnen ontwikkelen. Canada's genereuze immigratie- en multiculturalismebeleid wordt vaak in dit licht gezien.

Autonomie, gelijkheid en vrede

Als we de argumenten onderzoeken die ten grondslag liggen aan deze praktische oordelen over wat Canadezen niet zouden moeten tolereren, vinden we een mix van drie conceptueel verschillende vertogen over tolerantie, die historisch gezien elk een belangrijke plaats hebben in de theorie en praktijk van liberale tolerantie. Autonomie, gelijkheid en vrede verschaffen alledrie een sterke basis voor tolerantie en accommodatie van religieuze en culturele minderheden. Allemaal leveren ze echter ook sterke argumenten voor het stellen van grenzen aan wat we bereid zijn te tolereren; deze grenzen komen aan het licht in de casussen die hieronder geschetst worden.

De discussie over de vraag of we vrouwenbesnijdenis vogelvrij zouden moeten verklaren en criminaliseren, speelt zich meestal af op het terrein van een vertoog over autonomie. Sommige critici van de besnijdenispraktijk concentreren zich op het feit dat het meestal jonge meisjes zijn die worden besneden. Niet alleen protesteren deze meisjes vaak fel tegen de besnijdenisdaad, maar ook zijn ze sowieso te jong om er toestemming voor te verlenen (het principe van *informed consent*, de vertaler). Hoe het ook zij, ze kunnen niet worden beschouwd als agents wier autonomie binnen deze rituelen gerespecteerd dient te worden. Anderen betogen dat zelfs als besnijdenis alleen wordt uitgevoerd bij vrouwen die de wettelijke leeftijd voor het geven van toestemming hebben bereikt, besnijdenis zo schadelijk is dat geen enkele rationele persoon er werkelijk mee in kan stemmen. Het feit dat ermee wordt ingestemd, weerspiegelt in zulke gevallen slechts het gebrek aan werkelijke autonomie van vrouwen. Dat ze ermee instemmen weerspiegelt de internalisering van onderdrukkende normen omtrent de ondergeschikte positie van vrouwen en de behoefte van vrouwen het alleenrecht van hun toekomstige echtgenoten op seks met hen te verzekeren door hun eigen seksualiteit te onderdrukken (zie onder andere Okin 1999, 125-26).

Als autonomie-argumenten sterke gronden verschaffen te weigeren vrouwenbesnij-

denis te tolereren, leveren ze echter ook een aantal redenen op ten gunste van acceptatie van besnijdenis. Het idee dat volwassen vrouwen hun vermogen tot autonomie uitoefenen als ze een bewuste keuze maken besnijdenis te ondergaan, doen sommigen af als 'vals bewustzijn'. Deze reactie behoort duidelijk tot de categorie klachten dat kritiek op deze praktijk een vorm van cultureel imperialisme is.⁸ Will Kymlicka's verdediging van speciale erkenning van culturele minderheden is direct gefundeerd in het beginsel van autonomie. Kymlicka stelt dat aangezien we ons vermogen om vrije keuzes te maken alleen zinvol kunnen uitoefenen in de context van een systeem van sociale betekenissen, dat wil zeggen binnen een cultuur, het belang van het autonomiebeginsel ons ertoe aan zou moeten zetten bedreigde minderheidsculturen te beschermen. Hoewel Kymlicka dit argument niet uitbreidt naar migrantenculturen, is hij er wel om gekritiseerd (zie Carens 1997, 35-47). Zijn autonomie-argument voor tolerantie zou dus kunnen worden gebruikt door vrouwen die hun culturele identiteit willen behouden door deel te nemen aan de vrouwenbesnijdenisrituelen.

Wanneer het gaat om de vraag of een hoofddoek getolereerd moet worden in publieke instituties, zien we dat de meeste argumentaties worden gearticuleerd in termen van het gelijkheidsbeginsel. Een principe van gelijkheid vereist dat waar er redelijke kledingvoorschriften voor publieke ruimten gelden, deze gelijkelijk op iedereen worden toegepast. Vanuit dit perspectief is het maken van een uitzondering voor deze of gene groep een niet te rechtvaardigen voorkeursbehandeling. Anderen rechtvaardigen restricties op het dragen van een hoofddoek uit naam van gelijkheid voor vrouwen: een hoofddoek is voor hen een teken van de ondergeschiktheid van vrouwen aan mannen en van hun uitsluiting van volledige deelname aan de publieke sfeer. De weigering een hoofddoek toe te staan is in de ogen van dergelijke critici derhalve gelijk aan weigeren vrouwenonderdrukking toe te staan.

Daar staat tegenover dat sommige van de sterkste argumenten voor het tolereren van hoofddoeken ook voortkomen uit een belang dat aan gelijkheid wordt gehecht. Het is zonder twijfel een eis aan overheidsbeleid in iedere democratische samenleving dat geen enkele wet een groep discrimineert. Toch kan het gebeuren dat beleid dat op het eerste gezicht neutraal is sommige religieuze of culturele groepen onevenredig belast. In deze gevallen zal een zuiver negatieve opvatting van tolerantie - een beleid van welwillende onverschilligheid of van *laissez-faire* -onvoldoende zijn om gelijkheid voor de wet te garanderen. Waar geen enkel zwaarderwegend publiek belang de onevenredige impact van (op zich neutraal) overheidsbeleid op een bepaalde groep kan rechtvaardigen, vereist een egalitaristische verdediging van tolerantie dat we verder gaan dan passieve acceptatie van een culturele groep, en dat we 'positieve' actie ondernemen om diens praktijken te accommoderen. Individuen als gelijken behandelen, kan erkenning eisen van de groepen waartoe deze individuen behoren omdat het toepassen van een universele standaard soms normen en praktijken van de dominante groepen oplegt aan onderdrukte groepen, en van de laatste vraagt zich te conformeren aan de levenswijzen van de eerste (zie voor deze thematiek Kymlicka 1995, 108-115; Young 1990; Williams 1995). Het dragen van een

hoofddoek behoort duidelijk tot de praktijken die op deze grond tolerantie kunnen claimen. Kledingvoorschriften die worden vastgesteld vanuit het perspectief van meerderheidsreligies vormen een obstakel voor de participatie van moslims aan het publieke leven dat andere burgers niet hoeven te overwinnen: anderen hoeven immers geen concessies te doen aan hun geloofsvoorschriften om een rechtszaal of schoolplein te kunnen betreden.

Charles Taylors befaamde essay over ‘de politiek van de erkenning’ legt een ander sterk verband tussen gelijkheid en de erkenning of accommodatie van groepen (Taylor 1992, 25-73). Indien respect voor de gelijkheid van personen erkenning vereist van zowel hun authentieke culturele identiteiten als bescherming van hun rechten als individuen, zijn er goede redenen om aan te nemen dat de weigering tegemoet te komen aan religieus voorgeschreven manieren van kleden een vorm is van niet-erkenning of miskennis, die individuen een gelijke status in de politieke gemeenschap onthoudt.

Het belang van vrede en openbare orde heeft duidelijk de overhand in discussies over de derde kwestie die ik boven noemde, het mogelijke verband tussen permissief multiculturalisme en immigratiebeleid, en de aanwezigheid van gewelddadige militante groepen in Canada. Tolerantie, alles goed en wel, tot aan het punt waar zij ons kwetsbaar maakt voor aanslagen van groepen die andermans recht op tolerantie niet erkennen. Als deze groepen eenmaal sterk genoeg zijn om de rechten van anderen te bedreigen, hebben we niet slechts het recht maar ook de plicht om hen te onderdrukken. Zoals Hobbes ons voorhield, is vrede de voorwaarde voor alle andere menselijke goederen, en verzaakt ieder regime dat bedreigingen van de vrede toereert zijn meest basale plichten jegens zijn onderdanen.

Toch levert het belang van vreedzaam samenleven ook enkele zeer sterke argumenten voor tolerantie en accommodatie. De overgeleverde wijsheid omtrent de historische wortels van liberale tolerantie lokaliseert de praktijk van tolerantie niet in autonomie of gelijkheid maar, inderdaad, in een bekommernis om vreedzaam samenleven. Na de Reformatie, zo gaat het verhaal, zochten protestanten en katholieken afwisselend de religieuze zeggenschap over de staatsapparaten in een beleid van intolerantie. Steeds weer echter betaalden ze de prijs voor hun gewelddadige onderdrukking van andere religies, totdat ze uiteindelijk uitkwamen op tolerantie als alternatief. Zoals Michael Walzer stelt, is de vorm van tolerantie die voortkomt uit de godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw ‘eenvoudigweg een berustend accepteren van verschil omwille van vrede. Jarenlang maken mensen elkaar dood, dan volgt, gelukkig, uitputting, en dat noemen we dan tolerantie’ (Walzer 1997, 10).

In deze vorm is tolerantie primair een negatieve praktijk, een beslissing om te proberen andere groepen niet te onderdrukken. Maar het belang van een vreedzame samenleving kan ook tot een meer genereuze opvatting van tolerantie inspireren, die meer nadruk legt op ‘faire behandeling’ (*even-handedness*) dan op non-interventie. Hier bestaat een verband met de egalitaristische verdediging van tolerantie en accommodatie, die erkent dat overheidsbeleid impliciet vooroordelen kan bevatten. De

'vredes' variant van dit argument is dat naarmate een groep zich ten onrechte belast voelt, het waarschijnlijker is dat deze zal trachten de vreedzame orde te ondermijnen. We kennen allemaal de slogan 'Geen rechtvaardigheid, geen vrede!' Het is verbazingwekkend wat een lange geschiedenis dit idee heeft binnen liberale theorie; in een passage in de eerste *Letter concerning toleration* gaat Locke zelfs zo ver om te suggereren dat het falen van de magistraat om religieuze groepen 'fair' (*even-handedly*) te behandelen de enige oorzaak is van complotten die religieuze minderheden tegen de staat smeden:

'(E)r is slechts één ding dat mensen bijeenbrengt in een subversieve beweging, en dat is onderdrukking ... Neem de partijdigheid weg die tegen hen wordt gebruikt in zaken van common right, verander de wetten, neem de straffen weg waaraan ze zijn onderworpen, en alles zal onmiddellijk veilig en vreedzaam worden; neen, degenen die zich keren tegen de godsdienst van de magistraat zullen zich zoveel meer gebonden weten aan het bewaren van de vrede van de commonwealth omdat hun conditie op die plek beter is dan elders; en alle verschillende aparte congregaties zullen, zoals zoveel bewakers van de openbare orde, elkaar goed in de gaten houden opdat niets kan worden vernieuwd of veranderd aan de vorm van regeren, omdat ze op niets beters kunnen hopen dan op wat ze al hebben - dat is een conditie van gelijkheid met hun medeonderdanen onder een rechtvaardig en gematigd bestuur' (Locke 1955 (1689), 54-55; benadrukking mw).

Tegen deze achtergrond bezien lijkt de verwachting niet onredelijk dat leden van religieuze of culturele minderheden die door de staat worden afgeschilderd als disloyaal, subversief en terroristisch en die extra gecontroleerd worden door de politie, minder geneigd zullen zijn de legitimiteit van de staat te erkennen en ook gevoeliger zullen zijn voor rekrutering door werkelijk subversieve organisaties.

Autonomie, gelijkheid en vrede zijn onze sterkste beweegredenen om diegenen te tolereren met wie we het hartgrondig oneens zijn, en ze verschaffen tegelijkertijd een uitstekende rechtvaardiging om duidelijke grenzen te stellen aan tolerantie. Maar in concrete gevallen werken deze goede redenen elkaar vaak tegen. Zo kan autonomie ons ertoe bewegen een minderheidscultuur te tolereren, maar als die cultuur een strenge interne hiërarchie kent - meestal een *gendered* hiërarchie - dan verschaft gelijkheid ons goede redenen om die cultuur tolerantie te ontzeggen. Vrede is het beste gediend met het maken van ruimte voor de eisen van een groep; als we dit niet doen kunnen ze zich onrechtvaardig behandeld voelen en kan dit hen aanzetten tot het ondermijnen van de sociale orde. Toch kan tolerantie ook haaks staan op autonomie of gelijkheid. Wellicht respecteert of beschermt de groep de autonomie van de eigen leden onvoldoende, of zijn er andere groepen met vergelijkbare eisen, waarbij we geen belang hebben om die tegemoet te komen omdat dit te kostbaar zou zijn en ons belang bij vrede niet dient. In dat geval bestaat er een spanningsverhouding tussen een belang bij vrede en een gelijkheidsbeginsel: gelijke gevallen moeten gelijk worden behandeld.

Hiërarchie

Liberaal filosofie levert ons een principe om de bovengenoemde drie beweegredenen voor tolerantie te ordenen, doordat deze ze in een hiërarchische verhouding tot elkaar zet. Autonomie is duidelijk de meest vooraanstaande van de drie. Zoals Joseph Raz uiteenzet, ‘wordt autonomie wel als het typisch liberale argument voor tolerantie beschouwd: het enige argument dat niet wordt gedeeld door niet-liberalen’ (Raz 1988, 155). Autonomie is nauw verwant met gelijkheid, de tweede pijler van liberale rechtvaardigheid, en als zodanig eveneens een morele basis voor tolerantie. In Will Kymlicka’s betoog voor groepserkenning zijn autonomie en gelijkheid bijzonder nauw verbonden bondgenoten. Desalniettemin verschaft het beginsel van autonomie de sterkste argumenten voor de bescherming van culturele stabiliteit, daar het gelijkheidsbeginsel de speciale beschermende maatregelen voor nationale minderheden rechtvaardigt: het ongeluk geboren te worden in een minderheids-cultuur is geen goede reden voor grotere kwetsbaarheid ten aanzien van het verliezen van de voorwaarden voor het uitoefenen van zijn autonomie. Maar er blijft sprake van een hiërarchie, en sommige critici betogen dat Kymlicka eenvoudigweg gelijkheidsargumenten achterwege moet laten en zich uitsluitend op autonomieargumenten moet baseren (Levey 1997, 215-248).

Hoewel autonomie en gelijkheid met elkaar verband houden, hebben ze als rechtvaardigheidsargument voorrang op tolerantie en staan ze als zodanig boven vrede. Filosofen zijn geneigd argumenten voor tolerantie die zijn ontleend aan rechtvaardigheid te vereren met de status van morele redenen, en kijken intussen neer op argumenten die zijn ingegeven door een belang bij een vreedzame sociale orde, die zij presenteren als een slechts prudentiële reden voor tolerantie.⁹ Overwegingen van rechtvaardigheid hebben duidelijk ethische prioriteit boven overwegingen van vrede, zelfs als we rechtvaardigheid in moeilijke omstandigheden soms moeten opofferen aan sociale orde omwille van het behoud van de mogelijkheid van rechtvaardige instituties.

Als richtlijn voor moreel redeneren en voor morele praktijken is de consequentie van deze filosofische hiërarchie van argumenten duidelijk. We beginnen met de twee pijlers van liberale rechtvaardigheid, autonomie en gelijkheid, en beredeneren van hieruit of een bepaalde minderheidspraktijk ermee in overeenstemming is. Als dit het geval is, zouden we die praktijk moeten toestaan; als dit niet het geval is, zouden we ons gerechtvaardigd moeten voelen om die praktijk te ontmoedigen of, als de omstandigheden ernaar zijn, tegen te gaan. Zoals Chandran Kukathas het zo goed verwoordt:

‘We stellen de grenzen van tolerantie vast op principieel niveau en bepalen vervolgens of bepaalde praktijken er consistent mee zijn, en dan bepalen we al of niet te interveniëren in traditionele samenlevingen of minderheidsgroeperingen, bijvoorbeeld door overheidssubsidies te verstrekken, een ontmoedigingsbeleid te voeren, of bepaalde praktijken af te straffen’ (Kukathas 1997, 71).¹⁰

De moeilijke taak waarvoor we staan, zo suggereert deze benadering, bestaat eruit dat we weten wat we moeten doen om rechtvaardig te zijn. Dat de rechtvaardigheidsoverwegingen afgezwakt moeten worden door pragmatische overwegingen met betrekking tot vrede en sociale stabiliteit is een kwestie die in haar context bekeken moet worden, en die is niet ontvankelijk voor filosofische analyse.

Dit alles lijkt goed en wel, totdat we onderkennen dat we in de praktijk niet zo netjes onderscheid maken tussen overwegingen van rechtvaardigheid en van vrede. Denk nogmaals aan de drie casussen die we hebben onderzocht. De discussies over de hijab concentreren zich weliswaar op rechtvaardigheidsoverwegingen, maar deze zijn vrijelijk vermengd met overwegingen omtrent de bedreiging die het islamitisch fundamentalisme vormt voor Canadese waarden. De argumenten betreffende Hezbollah- 'cellen' in Canada concentreren zich vrijwel uitsluitend op vragen omtrent veiligheid, zonder enige aandacht voor rechtvaardigheidsoverwegingen die in de richting wijzen van een genereuzer immigratie- en multicultureel beleid. En zelfs de discussies over vrouwenbesnijdenis, die oppervlakkig gezien uitsluitend over rechtvaardigheid gaan, zijn vaak doordrongen van een impliciet verband tussen besnijdenis en de islam als bedreiging. Hoewel academische commentatoren in toenemende mate voorzichtig zijn met het benoemen van vrouwenbesnijdenis als een islamitische praktijk per se, wordt dit verband tussen beide in de publieke opinie wel gelegd, en komt dit ook naar voren in nieuwsberichten zoals in de *Reader's Digest* van een aantal jaren geleden: 'Vrouwen worden misbruikt, en zelfs verminkt ... Allemaal in naam van de islam (..)' (*Reader's Digest* januari 1994, 78-82).

Als we de geschiedenis van tolerantie in liberale samenlevingen overzien, ontdekken we dat er in onze alledaagse redeneringen omtrent wat al dan niet getoleerd moet worden vaak sprake is van een wisselwerking tussen vreedzaamheids- en rechtvaardigheidsoverwegingen. In de praktijk is er geen strikte hiërarchie tussen de argumenten en kiezen we vaak voor vrede boven rechtvaardigheid, zelfs als er geen *clear and present danger* voor de sociale orde bestaat (om het eens op zijn smal-Amerikaans te zeggen). Soms accepteren we wat rechtvaardigheid ons leert niet te accepteren, omdat we vrezen dat mislukte bestrijding zal leiden tot een geleidelijke verzwakking van de fundamenteën van de sociale orde, of zelfs tot een directe calamiteit. En soms accepteren we dingen ondanks hetgeen rechtvaardigheid vereist, niet omdat we ons bedreigd voelen maar omdat de minderheid in kwestie zo weinig bedreigend is dat we het ons kunnen veroorloven genereus te zijn. Deze tendens is goed zichtbaar in de behandeling van gesloten, a-politieke en pacifistische anabaptistische sekten, zoals de hutterieten en de amish, die de autonomie van hun eigen leden inperken en derhalve ingaan tegen rechtvaardigheidsargumenten voor tolerantie, maar die we toch geneigd zijn te accommoderen omdat deze praktijken geen bedreiging vormen voor de sociale orde (zie Spinner 1994, 95-108).¹¹ Het belang dat we hechten aan vrede zou ons ertoe kunnen bewegen meer te tolereren dan we vanuit rechtvaardigheidsperspectief zouden moeten, maar meestal doen we dat niet, zelfs niet wanneer rechtvaardigheid dit vereist. Waarschijnlijk het sterkste voor-

beeld hiervan in de twintigste eeuw in zowel Canada als de Verenigde Staten, was de internering van alle burgers van Japanse oorsprong op basis van de verdenking dat een klein aantal personen met een Japanse identiteit betrokken was bij spionage tegen de staat.

In de praktijk weerspiegelen onze oordelen over tolerantie zowel een belang dat we hechten aan rechtvaardigheid als aan vrede, maar in tegenstelling tot de filosofische waardenhiërarchie prevaleert het vredesbelang vaak boven dat van rechtvaardigheid. We zouden hier simpelweg uit kunnen concluderen dat we hypocriet of moreel zwak zijn, dat we niet in staat zijn onze morele principes na te leven. Maar ik denk dat er een interessantere conclusie te trekken valt, namelijk dat overwegingen met betrekking tot vrede moeten worden erkend als ethische belangen en als zodanig serieuzer moeten worden genomen. De tendens om vreedzame coöperatie tussen groepen na te streven, om praktijken te vinden waarmee beide partijen kunnen leven, is, in het bijzonder in een democratische samenleving, soms een noodzakelijke voorwaarde voor het gezamenlijk lidmaatschap van een politieke gemeenschap. Tolerantie en accommodatie zijn soms ingegeven door een verlangen degenen met wie we een toekomst delen niet van ons te vervreemden. Deze motivatie lijkt beduidend meer op degene die achter Lockes eerdergenoemde pleidooi voor *even-handedness* schuilgaat en valt als zodanig binnen de veelomvattende categorie van vredegemotiveerde overwegingen voor tolerantie. Men kan natuurlijk omstandigheden bedenken waar het belang dat we aan vrede hechten leidt tot onrechtvaardige compromissen met autonomie en gelijkheid. We moeten ervoor oppassen een vreedzame sociale orde niet als een waarde op zich te zien. Maar het is duidelijk wel een politieke waarde, die we naast autonomie en gelijkheid in onze afwegingen moeten meenemen wanneer we tot oordelen komen over wat we moeten tolereren in bijzondere gevallen, en in feite doen we dat ook.

Praktische tolerantie

De neiging te tolereren omwille van het opbouwen van sociaal vertrouwen als voorwaarde voor een politieke gemeenschap, lijkt eens te meer te rechtvaardigen als we de minderheidspraktijken die we niet willen tolereren vergelijken met de *mainstream*-praktijken die we uit gewoonte accepteren. Zoals we reeds zagen begint de principiële liberale benadering van tolerantie met het onderzoek of een concrete praktijk te verenigen valt met de vereisten voor rechtvaardigheid en accepteren we, dan wel verwerpen we de praktijk op basis van dat onderzoek (aangenomen dat er op geen enkele manier direct gevaar bestaat voor de civiele orde). Maar dit model van moreel redeneren gaat voorbij aan de vraag hoe we ertoe kwamen onze aandacht te richten op deze praktijk, van deze groep; evenmin vraagt het van ons onze oordelen in het ene geval te vergelijken met onze acceptatie of verwerping van andere praktijken.

Kritisch zelfonderzoek zal echter onthullen dat latente angst voor een bepaalde groep of een sterke aversie tegen een bepaalde praktijk vorm geeft aan wat sociale

wetenschappers *case-selection* noemen. Dit houdt in dat we ons kunnen afvragen of moslimvrouwen een hoofddoek mogen dragen in de rechtszaal, maar niet of nonnen habijten mogen dragen; of vrouwenbesnijdenis uitgebannen moet worden, maar niet of mannenbesnijdenis of borstimplantaten uitgebannen moeten worden; of de islam de onderschikking van vrouwen aan mannen voorschrijft, maar niet of het christendom dat doet. Op deze manier lopen we het risico dat we veel hogere maatstaven aanleggen bij de beoordeling van de praktijken van religieuze en culturele minderheden dan van *mainstream*- of meerderheidsgroepen. En in zoverre we dergelijke dubbele maatstaven inderdaad ontwikkelen, of dit lijken te doen in de ogen van de minderheden die in het geding zijn, ondermijnen we de constructie van sociaal vertrouwen die, zoals Locke ons voorhield, een desideratum is van iedere stabiele en legitieme politieke gemeenschap. Of zoals Bernard Williams schreef:

‘De kwestie van tolerantie speelt, weinig verbazingwekkend, een centrale rol in het onderscheiden van een sterk morele opvatting van liberalisme zoals gebaseerd op idealen van individuele autonomie, en een meer sceptische, historisch alerte, politiek directe conceptie van liberalisme, als de beste hoop voor een menselijk aanvaardbare legitieme overheid onder moderne condities’ (Williams 1996, 35-48).

Williams merkt op dat de morele variant van liberalisme ‘de Amerikaanse politieke filosofie van de laatste vijftientig jaren heeft gedomineerd’. Liberalisme ‘Amerikaanse stijl’ is een hooglijk principiële aangelegenheid. Het volgt de lessen van *moral philosophers* op en geeft sterke ethische prioriteit aan autonomie- en gelijkheidsoverwegingen. Door direct van deze premissen naar conclusies te redeneren over wat te tolereren en wat niet, komen liberalen tot een beoordeling van minderheidspraktijken. Het gevaar ervan is dat onbewuste of onuitgesproken vooroordelen omtrent de dreiging van een bepaalde groep voor liberale instituties, onze morele oordelen op oneigenlijke wijzen kunnen vormgeven en liberalen aanzetten hogere eisen te stellen aan religieuze en culturele minderheden dan voor *mainstream*-religie en -cultuur.

Wellicht nog belangrijker is dat door een strikte waardenhiërarchie te postuleren en een heldere structuur van moreel redeneren waarbij men op basis van fundamentele principes oordeelt over bijzondere gevallen, de weg wordt afgesloten voor onderzoek dat uiteindelijk creatievere oplossingen voor conflicten tussen groepen genereert. Deze benadering beschouwt minderheids- noch meerderheidspraktijken als gefixeerd, statisch en intern ongedifferentieerd, en onderkent dat er in elke cultuur vele betekenissen aan een praktijk gehecht kunnen worden, en dat sommige van deze betekenissen in harmonie kunnen zijn met liberale commitments en andere minder. Zo is een hoofddoek in de ogen van sommigen vrouwonderdrukkend, maar is het voor anderen een instrument dat vrouwen bevrijdt van seksuele objectivering, en symboliseert een hoofddoek dus *empowerment* en feminisme (Bullock 1999).

Liberalisme Canadese stijl heeft de neiging eerst te vragen wat nodig is om een groep te accommoderen, in het bijzonder als de groep in kwestie groot is en daarom een potentieel tegenstander van formaat. Historisch gezien komt de neiging om te accommoderen voort uit de coëxistentie van de Engelstalige meerderheid en de Franstalige minderheid, en veel van de accommodatiepraktijk is (zij het onvolledig en vaak inadequaat) op de minderheid geconcentreerd geweest. Maar de gewoonte van accommodatie als een conflictvermijdende strategie lijkt diep in de Canadese politieke cultuur ingebed en is in toenemende mate een gewoonte van generositeit geworden waar andere culturele minderheden van mee profiteren. Het gevaar van deze benadering is dat zij soms kan leiden tot accommodatie of groepsvoorrechten die niet gemakkelijk kunnen worden verzoend met de basisprincipes van rechtvaardigheid. Er zijn bijvoorbeeld goede redenen om aan te nemen dat Ontario's systeem van gesubsidieerde aparte scholen voor katholieken (maar niet voor andere religieuze groepen) niet te rechtvaardigen is, hoe begrijpelijk dit ook moge zijn als historisch gebaar.

De afgelopen jaren, in het bijzonder sinds het handvest, heeft het Canadese liberalisme echter op zeer constructieve wijze de historische neiging tot accommodatie gecombineerd met gewetensvolle aandacht voor overwegingen van autonomie en gelijkheid. Rechtvaardigheidsoverwegingen mogen dan in zowel het Canadese als het Amerikaanse liberalismemodel *ethische* prioriteit genieten boven overwegingen van vrede en sociale stabiliteit, het verschil blijft dat de laatste in Canada vaak *deliberatieve* prioriteit hebben. Hiermee bedoel ik dat praktische oordelen over minderheidspraktijken steeds vaker beginnen met de vraag om wat voor veranderingen zowel meerderheids- als minderheidspraktijken vragen teneinde een arrangement te vinden waarmee beide groepen goed kunnen leven. Met deze vraag op de voorgrond kunnen deelnemers aan de discussies een grote verscheidenheid aan praktische opties overwegen. Sommige daarvan kunnen variaties zijn op de gangbare meerderheidspraktijk; sommige kunnen variaties zijn op de minderheidspraktijk; andere kunnen volledig nieuw zijn. Elk van deze opties wordt tegelijkertijd afgemeten aan maatstaven van vrede — die iedere partij zou aanvaarden zonder een dreiging van dwang - en aan maatstaven van rechtvaardigheid.

Indien we in onze morele overwegingen omtrent conflicten tussen groepen het belang van vrede geven wat het toekomst, kan dit de weg wijzen naar veel inventievere vormen van liberaal constitutionalisme. Het maakt het mogelijk de veelheid van stemmen te beluisteren die er binnen minderheidsgemeenschappen bestaan over de betekenis van hun praktijken en onze steun te geven aan de emancipatoire betekenissen die voorhanden zijn binnen de tradities van de cultuur. Het kan ons laten zien dat de grondprincipes van autonomie en gelijkheid vaak meer vermogen dan we denken, en toelaten dat we onze aspiraties voor vrijheid en gelijkheid op vele verschillende, contextafhankelijke manieren naar voren brengen (vergelijk Carens 2000). In tegenstelling daarmee dwingt de rigide toepassing van liberale maatstaven op gereïficeerde

praktijken minderheden te kiezen tussen hun religieuze of culturele identiteit en hun identiteit als gelijkwaardige deelnemers aan een gemeenschappelijk politiek project.

We zouden er goed aan doen naar Canada te kijken als model voor een alternatief. Een aparte Canadese benadering van tolerantie is gaandeweg ontstaan uit de inspanningen de claims van *aboriginals* op het recht op zelfbestuur en andere speciale rechten te accommoderen en heeft geresulteerd in multicultureel beleid dat zowel symbolische erkenning van migrantenculturen verschaft als ondersteuning bij hun integratie in belangrijke sociale, economische en politieke processen. Ook voorziet de Canadese benadering in speciale ontheffingen van wetten die religieuze minderheden onevenredig zwaar belasten. Ondanks de grote verschillen tussen deze diverse vormen van groepserkenning en het type groep dat wordt getracht te accommoderen, zijn ze alle opgekomen binnen praktijken van politieke deliberatie en ethische oordeelsvorming die zowel de waarde van rechtvaardigheid als van een vreedzame sociale orde belichamen, en waarbij het ene niet wordt opgeofferd aan het andere. Evenals de *notwithstanding-clause* is ook de Canadese benadering van culturele diversiteit theoretisch 'slordiger' dan het Amerikaanse alternatief, maar per saldo is wat het oplevert een minder doctrinair, en een creatiever en dynamischer, humaner liberalisme.

Vertaling Odile Verhaar

De oorspronkelijke, Engelstalige versie van dit artikel verschijnt als: Melissa S. Williams (2001) *Toleration, Canadian-style. Reflections of a Yankee-Canadian*. In: R. Beiner en W. Norman (red.) *Canadian political philosophy*. Toronto, Oxford University Press, pp. 216-231.

Noten

1. Ik ben Edward Andrew, Rupert Gordon, Genevieve Johnson, Annabelle Lever, Laurence McFalls, Cheryl Misak, Daniel Welch, Linda White en deelnemers van het politieke-theoriecolloquium van York University erkentelijk voor hun nuttige en zorgvuldige commentaren op eerdere versies van dit essay. Ook wil ik Nancy Rosenblum bedanken, wier uitnodiging om deel te nemen aan een conferentie over recht en religie aan Brown University in de lente van 1997 me voor het eerst aan het denken zette over de verhouding tussen autonomie, gelijkheid en vrede in de liberale theorie en praktijk van tolerantie.

2. Zie voor Alberta's eigen studie over steun van de publieke opinie de *notwithstanding-clausule* te gebruiken voor *gay rights* hun website: <http://www.gov.ab.ca/JUST/report/body.html>.

3. Deze interpretatie van de *notwithstanding-clausule* is afkomstig van Peter H. Russell (1991). Toegegeven, ik heb hier de meest rooskleurige versie van paragraaf 33 gepresenteerd, zonder de *caveats* die professor Russell zo oordeelkundig voorziet. Sceptische lezers van eerdere versies van dit essay hebben er terecht op gewezen dat de *notwithstanding-clausule* niet altijd gebruikt is om politieke deliberatie te verbeteren, en soms een averechts effect had. Nadat de constitutie 'gepatrieerd' was zonder de toestemming van Quebec, liet de Parti Quebecois bij wijze van constitutioneel protest een totale toepassing van paragraaf 33 op al zijn wetgeving gelden, en maakte zo de 'veto'-clausule onmachtig als een instrument dat deliberatie moet stimuleren over wetgeving van Quebec die op

gespannen voet met het handvest staat. Later, in december 1988, beriep het parlement van Quebec zich op paragraaf 33 om de beslissing van het Supreme Court dat Bill 101 (Quebecs wetgeving die een mandaat afgeeft voor *French-only*-borden buiten winkels en horecazaken) een schending van het handvest is. Dit gebruik van de *notwithstanding*-clausule maakte vele Engelssprekende Canadezen buiten Quebec woedend en speelde een centrale rol in het mislukken van het *Meech Lake Accord* dat constitutionele erkenning zou hebben verleend aan Quebec als een 'aparte maatschappij' in Canada. Als we het eens zijn met degenen die de 'aparte maatschappij'-clausule steunen dat deze een constructieve constitutionele en politieke dialoog zou hebben mogelijk gemaakt tussen francophone en anglophone Canadezen, dan functioneerde de *notwithstanding*-clausule weer, zij het in dit geval om diepgaande deliberalatie tegen te gaan in plaats van te bevorderen. Ten slotte wijzen critici van paragraaf 33 erop dat deze was aangenomen in een 'nacht van de lange messen' (2-3 november 1981), als een allerlaatste politiek redmiddel tegen de oppositie van de verscheidene provinciale leiders tegen de *charter* teneinde de *patriation* van de constitutie te bereiken. Het is op zijn minst paradoxaal dat een constitutioneel instrument dat is gericht op het bevorderen van deliberatie zelf is aangenomen op zo'n niet-deliberatieve manier (hoewel men een machiavellistisch punt kan maken dat voor alle belangrijke constituties geldt dat ze zijn '*founded in crime*').

Ter verdediging van mijn interpretatie van het deliberatieve potentieel en doel van paragraaf 33, beroep ik me op argumenten van een van de meest prominente bepleiters ervan, Paul Weiler. Russell maakt duidelijk dat de 'buitenwerking stellende' clausule zijn gunstige effecten voor deliberatie alleen kan hebben als de clausule correct wordt ingezet, dat wil zeggen 'uitsluitend na een rationeel debat in het parlement' (Russell 1991, 289-299). Om deze reden is hij zeer kritisch over het besluit van de Supreme Court om Quebecs eerdergenoemde protest om het 'vetorecht' over de gehele linie in te zetten te ondersteunen, in *Ford v. A.G. Quebec* (1988) 2 S.C.R. 712. Zowel Russell als Weiler geven hun steun aan een amendement dat paragraaf 33 beschermt tegen misbruik, door te eisen dat wetgevers twee keer door 'buitenwerking stellende' wetgeving heen moeten, een keer voor en een keer na verkiezingen. Het doel van deze 'nuchtere' *second thought*-bepaling was precies om lichtvaardig gebruik ervan te voorkomen en een uitgebreidere publieke discussie over lopende zaken te stimuleren (Russell (1991, 301-302; Weiler 1984, 90-91). Een complete verdediging van de *notwithstanding*-clausule zou nauwgezet de verschillende casussen moeten analyseren waarin hij wordt gebruikt, en zou ook de gevallen moeten onderzoeken waarbij slechts overwogen werd hem in te zetten maar dat uiteindelijk niet gebeurde, om te zien of de clausule per saldo het effect heeft gehad van het bevorderen van politieke deliberatie. Hoe belangrijk dit project ook is, dit valt buiten het bestek van dit essay.

4. Voor een beschrijving van de verschillende praktijken die onder de noemer van vrouwenbesnijdenis of genitale vermindering van vrouwen vallen, zie Carens en Williams (1996).

5. Genital mutilation declared a violation. *The Globe and Mail* 22 mei 1996, A4 (verklaring van de Ontario Human Rights Commission dat de praktijk een schending is van de wet van Ontario); Controversial bill studied. *The Globe and Mail* 3 oktober 1995, A17 (federaal wetsontwerp dat is ingevoerd om een straf tot vijf jaar op te leggen op iedere persoon die vrouwenbesnijdenis uitvoert); Taking steps to stop female genital mutilation. Quebec's Human Rights Commission vows to prosecute physicians and parents. *The Medical Post* 11 april 1995, 60; Mutilating girls already illegal, says Rock. *Calgary Herald* 12 april 1994, 48.

6. Gevallen aangaande islamitische hoofdbedekking blijven ook buiten Quebec voorkomen. Onlangs in Toronto bijvoorbeeld, stond een buschauffeur erop dat een abonnementshouder haar sluier afdeed voordat zij de bus in mocht (ondanks het feit dat ze gesluierd op de pasfoto van haar abonnement stond). Zie Michael Valpy, *Veil of tears. Muslim woman back on bus*. *The Globe & Mail* 1 september 2000, A1.

7. Over het bestaan van dergelijke organisaties wordt door de media sinds 1993 bericht. Zie o.a. Terrorist 'cell' set up in Canada. *Calgary Herald* 18 maart 1993, A2.

8. L. Amede Obiora (1997) is een indrukwekkend grondig en goed beargumenteerd antwoord op westerse feministische kritieken van vrouwenbesnijdenis vanuit een Afrikaans feministisch perspectief. Zij bediscussiert het issue van 'vals bewustzijn' (pp. 313-318). Obiora's essay is de meest verfijnde benadering van vrouwenbesnijdenis en van de theoretische vragen die het oproept die ik ken.

9. Zie Susan Mendus (1987) Introduction. In: S. Mendus en D. Edwards (red.) *On toleration*. pp. 1-16, waarin zij een onderscheid maakt tussen 'rationele', 'morele' en 'prudentiële' gronden voor tolerantie. Op pagina elf merkt zij op dat 'het argument van prudentie tolerantie rechtvaardigt door te verwijzen naar overwegingen van publieke orde', en suggereert zij dat waar tolerantie de goede orde niet bevordert, we van tolerantie af moeten zien.

10. Kukathas bepleit voorts een regime van tolerantie dat een veel minder groot bereik toekent aan de principes van autonomie en gelijkheid dan ik zelf zou willen verdedigen.

11. Spinners discussie is uitermate genuanceerd en ik doe die discussie onrecht door slechts een van zijn thema's uit te kiezen.

Literatuur

- Ackerman, B. (1991) *We, the people*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bullock, K. (1999) *The politics of the veil*. Proefschrift, University of Toronto.
- Carens, J. (1997) *Liberalism and Culture*. *Constellations* 4, 1, pp. 35-47.
- Carens, J. (2000) *Culture, citizenship and community. A contextual explanation of justice as even-handedness*. Oxford, Oxford University Press.
- Carens, J. en M.S. Williams (1996) *Muslim minorities in liberal democracies. The politics of misrecognition*. In: R. Baubock, A. Heller en A.R. Zolberg (red.) *The challenge of diversity. Integration and pluralism in societies of immigration*. Londen, Avebury Press.
- Dworkin, R. (1977) *Taking rights seriously*. Cambridge, Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1985) *A matter of principle*. Cambridge, Harvard University Press.
- Kukathas, C. (1997) *Cultural toleration*. In: I. Shapiro en W. Kymlicka (red.) *NOMOS 39. Ethnicity and group rights*. New York, New York University Press.
- Kymlicka, W. (1995) *Multicultural citizenship*. Oxford, Oxford University Press.
- Levey, G.B. (1997) *Equality, autonomy, and cultural rights*. *Political Theory* 25, 2, pp. 215-248.
- Locke, J. (1955 (1689)) (red. Patrick Romanell) *A letter concerning toleration*.
- Obiora, L.A. (1997) *Bridges and barricades. Rethinking polemics and intransigence in the campaign against female circumcision*. *Case Western Reserve Law Review* 47, pp. 275-378.
- Okin, S. (1999) *Reply*. In: S. Okin (e.a.) *Is multiculturalism bad for women?* Princeton, Princeton University Press, pp. 125-26.
- Raz, J. (1988) *Autonomy, toleration and the harm principle*. In: S. Mendus en D. Edwards (red.) *Justifying toleration*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Russell, P.H. (1991) *Standing up for notwithstanding*. *Alberta law review* 29, 2, pp. 293-309.
- Spinner, J. (1994) *The boundaries of citizenship. Race, ethnicity, and nationality in the liberal state*. Baltimore, John Hopkins University Press.

- Taylor, C. (1992) The politics of recognition. In: A. Gutmann (red.) *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*. Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Vipond, R.C. (1991) *Liberty and community. Canadian federalism and the failure of the constitution*. Albany, State University of New York Press.
- Walzer, M. (1992) *On toleration*. New Haven, Yale University Press.
- Weiler, P.C. (1984) Rights and judges in a democracy. A new Canadian version. *University of Michigan Journal of Law Reform* 18, 1, pp. 90-91.
- Williams, B. (1996) Toleration, a political or moral question? *Diogenes* 44, 176, pp. 35-48.
- Williams, M.S. (1995) Justice toward groups. Political not juridical. *Political Theory* 23, 1, pp. 67-91.