

Is het schrappen van artikel 23 wel zo liberaal?

Marinus Ossewaarde¹

1. Inleiding

In Nederland is met name sinds Paul Scheffers ‘multiculturele drama’ van vijf jaar geleden, waarin wordt beweerd dat ‘integratie nu eerder uitzondering dan regel is, alleen al omdat het onderwijs uiteenvalt in witte en zwarte scholen en kinderen dus van jongs af aan in gescheiden werelden groot worden’, een publieke discussie op gang gekomen waarbij met name de hedendaagse relevantie van artikel 23 op het spel is komen te staan.² Directe aanleiding hiervoor is dat de grondwettelijke garantie van vrijheid van onderwijs met overheidsfinanciering de oprichting van Islamitische scholen faciliteert en dat deze daardoor snel in aantal toenemen. Diverse partijen maken zich niet zo zeer zorgen over het bijzonder onderwijs *sui generis*, maar over de Islamisering van het onderwijs, dat segregatie zou genereren en modernisering zou tegenwerken. Om dit te voorkomen zou artikel 23 op de schop moeten. Een pragmatisme zoals dit vormt geen directe aanleiding voor een intellectuele discussie, omdat zo een discussie niet wordt gestructureerd door beginselen, maar door politieke belangen. Dit wordt anders wanneer wordt beweerd dat artikel 23 haaks staat op het liberalisme, zoals verschillende liberale tongen beweren. ‘Als liberaal heb ik natuurlijk niets met artikel 23. Laat dat duidelijk zijn’, zegt de Minister van Vreemdelingenzaken en Integratie, in de *Nieuw Revu*.³

Deze paper tracht een antwoord te vinden op de vraag of artikel 23 wel of niet is te verenigen met het liberalisme. Hierbij wordt een interpretatie gegeven van de aard van het liberalisme en haar

¹ De auteur wil graag de twee anonieme referenten van dit tijdschrift bedanken die hem zo rijkelijk hebben voorzien van kritisch commentaar.

² Paul Scheffer, ‘Het Multiculturele Drama’, *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.

³ Naast de maatschappelijke discussie in Nederland over artikel 23 is er een parallelle intellectuele discussie gaande over de legitimiteit van het bijzonder onderwijs. Zie bijvoorbeeld Martha C. Nussbaum e.a., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. J. Cohen, Boston 1996; Michael W. McConnell (2001) ‘Religious Freedom, Separation of Powers, and the Reversal of Roles’, *Brigham Young University Law Review*,

relatie tot de Verlichting en artikel 23, waarbij nadrukkelijk de tegenstrijdigheden binnen het liberalisme aan de orde komen in haar verhouding tot het individualisme en kapitalisme enerzijds, en het republicanisme en conservatisme anderzijds. Die tegenstrijdigheid binnen het liberalisme wordt geproblematiseerd aan de hand van een discussie met het liberalisme van Locke (individualist en kapitalist) en dat van Montesquieu (republikein en conservatief), die in dit artikel als radicaal tegenovergesteld worden behandeld. Het gaat er in dit artikel om of het liberalisme met Locke dan wel Montesquieu is te verenigen met artikel 23: het gaat dus niet om de historische ontwikkeling van het bijzondere onderwijs, in haar relatie tot politieke ontwikkelingen, de ontwikkeling van de verzorgingsstaat of de rol van onderwijsbeleid. Geenszins wens ik de rol van filosofen te overdrijven alsof zij degenen zouden zijn die hedendaags beleid dicteren of de suggestie te wekken dat het liberale denken zou eindigen met Locke en Montesquieu, die hun ideeën natuurlijk in een geheel andere context hebben ontwikkeld, als oplossingen voor andere problemen dan de onze. Waar het in deze paper om gaat is dat, in analytische zin, Locke en Montesquieu ons twee, welhaast klassieke, liberale alternatieven voorschotelen die enige nuance in de hedendaagse discussie over artikel 23 zouden kunnen aanbrengen. Een dergelijke benadering van het liberalisme lijkt niet geheel irrelevant gezien de actuele totstandkoming van conservatieve bewegingen en partijen in Nederland, die zich lijken te ontwikkelen vanuit het liberalisme en zich soms beroepen op republikeinse ideeën.⁴ De intellectuele coherentie ontbreekt veelal daarbij.

2. Twee gezichten van het liberalisme

In zijn *Two Faces of Liberalism* beweert John Gray dat ‘het’ liberalisme worden gekenmerkt door zijn januskop.⁵ Aan de ene kant vormt tolerantie zijn ideaal, dat wordt gerechtvaardigd door rationele consensus, maar aan de andere kant zoekt hij voortdurend naar pacificatie en depolitisering van

pp. 611-617; Stephen Macedo en Yael Tamir (eds.), *Moral and Political Education: Nomos XLIII*, London 2002).

⁴ Zie ook mijn Marinus Ossewaarde (2005), ‘Een Conservatieve Kritiek op het Manifest van de Edward Burke Stichting’, *Filosofie en Praktijk*, pp. 6-18.

conflicterende belangen, waarden en identiteiten. Bij het nastreven van tolerantie worden liberale instituties beschouwd als de toepassingen van universele beginselen, terwijl zij bij de pacificatie van culturele diversiteit worden gezien als de instrumenten voor een rechtszeker bestaan. Kortom, aan de ene kant schrijft het liberalisme een universeel rechtsregime voor, terwijl aan de andere kant haar pacificaties kunnen worden toegepast in allerlei verschillende regimes, door middel van assimilatiebeleid en strategieën waarmee culturele identiteiten worden gedepolitiseerd. De januskop van het liberalisme waaraan Gray refereert heeft mijns inziens uitsluitend betrekking op één bepaalde variant van het liberalisme – de liberale variant van John Locke. Op een tweede variant van het liberalisme, die hier wordt geïdentificeerd met het liberalisme van Montesquieu, lijkt Grays tweegezicht geen betrekking te hebben. Voor een begrip van het liberalisme acht ik het daarom heilzaam dat de tegenstelling tussen de liberalismen van Locke en Montesquieu in beeld wordt gebracht om de morele en politieke beginselen van het liberalisme inzichtelijk te maken.

In het liberalisme van Locke staan twee aan elkaar gerelateerde waarden centraal: de civiele vrede en individuele autonomie. Civiele vrede (een toestand die Locke aanduidt met het begrip *civil society*⁶) is een vredesverdrag waarin individuen onderling afspreken geen geweld tegen elkaar te gebruiken. Dit contract wordt afgedwongen door de onderlinge verstrekking van individuele rechten die Locke beschouwt als private eigendomsbelangen. Hij waardeert het private eigendomsrecht zo hoog dat hij dit als een natuurrecht beschouwt. Private belangen en burgerlijke rechtszekerheden (*civil interests*) worden aangetast door psychische, emotionele, sociale en politieke onrust, terwijl het private eigendom het individu de autonomie geeft om zijn bezit op te sommen en te handelen overeenkomstig het motief om het private eigendom te beschermen en er meer van te vergaren.⁷ De aard van Lockes liberalisme is hiermee individualistisch en kapitalistisch: op basis van een sociaal systeem dat het private eigendom tot centrale institutie van haar samenleving maakt wordt het individu of de eigenaar in staat gesteld een eigen keuze te maken overeenkomstig het eigenbelang en zich te emanciperen van de gemeenschap, inclusief van de politieke gemeenschap. Locke verdedigt het kapitalisme met het argument dat door arbeid te ruilen voor kapitaal wordt het individu in staat gesteld om privaat

⁵ John Gray, *Two Faces of Liberalism*, London 2000.

⁶ John Locke, *Two Treatises Of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge 1963, II, § 211.

eigendom te verwerven, waarmee hij een economische machtspositie kan vergaren. Economische macht is een noodzakelijke voorwaarde voor autonomie: zonder economische macht dreigt dominantie of uitbuiting – de antithese van autonomie. Terwijl sinds Aristoteles de politieke gemeenschap is beschouwd als de staat, is volgens Locke de staat niets anders dan een soevereine scheidsrechter die private eigendomsbelangen coördineert. Wie de soevereiniteit van de scheidsrechter niet erkent kan onmogelijk worden getolereerd in Lockes burgerlijke samenleving. Om die reden meende Locke dat papisten en atheïsten moesten worden verbannen – de ene groep omdat zij een hoger gezag dan de scheidsrechter erkende buiten de nationale grenzen; de andere groep omdat zij geen enkel hoger gezag erkende.⁸

Montesquieus liberalisme daarentegen is georganiseerd rondom de twee aan elkaar gerelateerde waarden van (politieke) vrijheid en (politieke) deugdzaamheid.⁹ Politieke vrijheid betekent zelfregulering. Dit is onmogelijk indien de burger niet beschikt over de politieke deugdzaamheid op basis waarvan hij of zij zichzelf ook daadwerkelijk naar een gewenste bestemming kan sturen.¹⁰ Politieke deugdzaamheid betekent ‘continue preferentie van het publieke belang boven het eigenbelang’. ‘Politieke deugdzaamheid is het afstand nemen van jezelf, hetgeen altijd een pijnlijk iets is’.¹¹ Politieke deugdzaamheid is de opoffering van het private belang voor het collectieve belang, waarmee Montesquieu impliceert dat de aard van het private belang wezenlijk anders is van dat van het collectieve belang. Waar bij Locke het collectieve belang bestaat uit de optelsom van private belangen, bestaat dit bij Montesquieu juist uit de capaciteit of het plichtsbefef van de burger waarmee afstand wordt genomen van het eigenbelang. Montesquieu beweert dat hoe meer de burger is staat is afstand van het eigenbelang te nemen, hoe vrijer hij of zij is. Wie gehecht is aan het eigenbelang is een slaaf van zichzelf en dus nimmer vrij. Montesquieus liberalisme is republikeins en conservatief: politieke vrijheid vraagt om politieke deugdzaamheid voor haar behoud, terwijl de kennis van deugdzaamheid wordt overgeleverd door gewoonten en tradities en beschermd door gezag.

⁷ David Hogan (1979) ‘Capitalism, Liberalism, and Schooling’, *Theory and Society*, pp. 387-413.

⁸ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. John Horton en Susan Mendus, London 1991, pp. 46-7.

⁹ Charles de Secondat de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. A. Cohler, B. Miller en H. Stone, Cambridge 1989, p. xli.

¹⁰ Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 155; p. 192.

¹¹ Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 36; p. 35.

De interne spanning binnen het liberalisme betreft het conflict tussen de waarden van autonomie en (politieke) vrijheid. Het doel van Lockes *civiele liberalisme* is het maximaliseren van individuele autonomie *versus* hiërarchisch gezag. Lockes autonomiebegrip (anders dan dat van bijvoorbeeld Thomas van Aquino intellectuele autonomiebegrip of Kants morele autonomiebegrip) is een horizontale gezagsvorm – in de woorden van Richard Sennett ‘gezag zonder liefde’¹² – die individuen in staat stelt hun private belangen te verdedigen ten opzichte van anderen. Autonomie vereist het individuele recht op terugtrekking uit het openbare leven. Slechts in de private sfeer kan het individu daadwerkelijk autonoom zijn: ‘in private, huishoudelijke zaken (...) mag ieder mens bepalen wat hem het meest geschikt lijkt, en de weg volgen die hem het beste lijkt’.¹³ Hierbij is geen plaats voor politieke en intellectuele tradities en gezag: waar het bij Lockes autonomiebegrip om gaat is de berekening van het eigenbelang.

Het doel van Montesquieus *politieke liberalisme* is het maximaliseren van politieke vrijheid *versus* almacht. Politieke vrijheid is afhankelijk van de mate waarin macht is gematigd door constitutionele matigende *checks* en *balances*: ‘politieke vrijheid in een burger is een geestesgesteldheid die voortkomt uit de mening die een ieder heeft van de eigen [rechts]zekerheid, en om voor hem [de burger] over deze vrijheid te beschikken moet een staat zo zijn ingericht dat de ene burger de andere niet hoeft te vrezen’.¹⁴ Terwijl autonomie wordt geschonken door een hiërarchisch gezag – bijvoorbeeld door een koning die land verstrekt aan zijn ridders of een rechtsstaat die eigendomsrechten verdeelt onder zijn subjecten – wordt vrijheid verworven door de strijd die zelfsturende burgers voeren tegen machtsconcentratie en de mogelijkheden tot machtsmisbruik. Voor de uitoefening van autonomie heeft het individu privaat eigendom nodig; voor de strijd tegen macht is politieke deugdzaamheid nodig.

De verschillen tussen de liberale rechtsbegrippen van Locke en Montesquieu zijn dan ook aanzienlijk. Hoewel beide filosofen veronderstellen dat geen samenleving kan worden geordend zonder civiele en politieke rechten, verschillen zij van mening over de aard van dergelijke rechten. Voor Locke is het recht een instrument dat individuen emancipeert van de politieke gemeenschap en

¹² Richard Sennett, *Authority*, New York 1981.

¹³ Locke, *Letter Concerning Toleration*, p. 27.

hen in staat stelt om uiting te geven aan hun private belangen, zonder dat anderen hierbij interveniëren. De wet is volgens Locke dan ook niets anders dan ‘de richting van een autonome en intelligente agent naar zijn eigenbelang’,¹⁵ waaruit volgt dat de doelstelling van de wet het reguleren van eigendomsrechten betreft, omwille van ‘de veiligheid en zekerheid van de gemeenschap, en van de goederen van ieder persoon’.¹⁶ Volgens Montesquieu, daarentegen, is het recht de toepassing van het deugdzaamheidbegrip in de politieke gemeenschap of staat. Het recht, met name het strafrecht, stelt zelfsturende burgers in staat om bij te dragen aan het collectieve goede, zonder dat anderen hen beletten om het collectieve goede te dienen.¹⁷ Hiermee is het de doelstelling van de wet om geweld te vervangen door de idee van recht of deugdzaamheid, en machtsgebruik te onderwerpen aan de wet.

Zowel het liberalisme van Locke als dat van Montesquieu is gebaseerd op de constitutionele beginselen van *limited government*, echter, hun constitutionele theorieën verschillen aanzienlijk. Locke tracht staatsmacht te beperken door het argument dat het private bezit van individuen een natuurrecht is dat door geen enkele macht mag worden geschonden. De rol van de staat is hiermee beperkt tot de bescherming van het private eigendom, terwijl geen eigenaar gebonden is aan zijn of haar overheid behalve dan door eigen instemming. C.B. MacPherson stelt dan ook terecht vast dat Lockes constitutionele rechtsbegrip is gebaseerd op de veronderstelling dat individuen hun leven organiseren rondom het vergaren van economische macht – de *possessive individualist*, ofwel de bourgeois.¹⁸ De bourgeois is de antithese van de (republikeinse) burger: waar de ene zijn leven organiseert rondom het vergaren van private eigendommen, richt de ander zijn leven in rondom het vergaren van de politieke deugden. Niet de bourgeois maar de burger is het vertrek – en eindpunt van Montesquieus liberalisme. Montesquieu tracht staatsmacht te beperken en de uitoefening van macht te bemoeilijken door een scheiding der staatsmachten – de *trias politica* – waarbij hij de wetgevende macht aan het volk laat, terwijl de uitvoerende macht de bestuurlijke elite of aristocratie toebehoort.¹⁹ De rechtvaardiging van deze verdeling is dat de bestuurlijke elite, met haar eigen juridische en bestuurlijke tradities, gewoonten en praktijken, een obstakel vormt tegen centrale sturing. Centralisatie

¹⁴ Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 157.

¹⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, II, § 57.

¹⁶ Locke, *Letter Concerning Toleration*, p. 41.

¹⁷ Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 188.

van bestuursmacht ontnemt burgers de mogelijkheid hun eigen gedrag en scholing te reguleren en ontnemt hun de kans om zich de politieke deugden eigen te maken via eigen initiatieven.

3. Liberalismen en de Verlichting

Het liberalisme is het belangrijkste product van de Verlichting. Lockes liberalisme vereist dat individuen over het verstand beschikken waarmee ze hun eigen belangen kunnen berekenen, zodat zij onafhankelijk worden van patriarchale invloeden. Montesquieus liberalisme vereist dat burgers over het intellect beschikken en hun intellectuele en politieke tradities kunnen doorgronden waarmee ze het collectieve goede kunnen ontdekken, zodat zij bevrijd kunnen worden van despotische machtsinvloeden, inclusief van de despoot die mogelijk leeft in henzelf. Echter, net zoals er sprake is van twee tegengestelde liberalismen, zijn er ook twee varianten van de Verlichting. De ene variant is van liberale snit. Zij plaatst de menselijke rede, als calculus of als intellect, op een voetstuk omwille van de autonomie van het individu (Locke) of omwille van de politieke vrijheid van de burger (Montesquieu). De tweede variant is allesbehalve liberaal. Zij gebruikt de menselijke rede als machtig wapen in de strijd tegen gevestigd gezag en traditie.

In de liberale variant van de Verlichting van Locke en Montesquieu betekent verlichting ofwel calculus ofwel intellectuele reflectie. Volgens Locke is het primaire kenmerk van de Verlichting dat hiërarchisch gezag, te beginnen met het gezin, het individu zijn autonomie geeft om de eigen private belangen te berekenen. Voor een dergelijke berekening heeft het individu geen gezag nodig; immers, niemand hoeft te twijfelen dat twee plus twee vier maakt. Gezag speelt een rol bij wijsgerige vragen, zoals ‘wat is de ideale staat?’ of ‘wat is deugdzaamheid?’, maar dergelijke vragen worden door Locke, omwille van het bewaren van de goede vrede, terzijde geschoven. Juist omdat Locke dergelijke wijsgerige vragen terzijde schuift beweert de reactionair Joseph de Maistre dat ‘het begin van alle

¹⁸ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.

¹⁹ Zie ook Sheldon S. Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*, London 1989.

wijsheid ligt in de verachting van Locke'.²⁰ Want met de calculus wordt niet naar wijsheid gezocht: slechts met het intellect, gesteund of gegidst door een intellectuele traditie van de grote filosofen, kunnen tijdloze wijsheden worden vergaard. In de liberale traditie van Montesquieu betekent verlichting primair de sturing door praktische wijsheid, die hij terugvindt in de tradities en instituties die verschillende politieke gemeenschappen ordenen. Om de coherentie tussen instituties te achterhalen, en de wijsheid van sturingsmechanismen te ontdekken, is een grondige studie nodig van de oneindige diversiteit aan wetten en gewoonten, die moeten worden geordend aan de hand van beginselen. Deze beginselen worden gedestilleerd uit het wezen van de politieke gemeenschap, waaruit praktische gevolgen worden afgeleid en de relaties tussen wetten en gewoonten inzichtelijk worden gemaakt. Dit is de studie die Montesquieu zelf heeft verricht in zijn *De l'Esprit des Lois*.

De niet-liberale variant van de Verlichting vinden we terug in het zogenaamde 'verlichtingsfundamentalisme' *avant la lettre* van encyclopedisten zoals Voltaire, Condorcet en Diderot. Zij hebben geen vrijheid of autonomie voor ogen, maar macht: de rede is een uitermate geschikt instrument om de natuur, inclusief de mens zelf, te beheersen. Zij zijn dan ook geen liberalen, maar protagonisten van het verlichte despotisme, die orde zagen in uniformiteit en in pluriformiteit 'het zaad van de chaos herkenden' (uitspraak van Condorcet).²¹ Deze heren hadden in hun tijd de hoop gevestigd op almachtige despoten als Frederik de Grote en Katerina II, die hun boeken lazen en waarmee zij dachten enige vooruitgang te kunnen afdwingen. De socioloog Arnold Gehlen beweert dat na de holocaust 'de Verlichting tot een eind is gekomen; haar veronderstellingen zijn dood (...). Wij herhalen, de veronderstellingen van de Verlichting zijn dood'.²² De veronderstellingen die de heerschappij van de rede legitimeren, zoals de veronderstelling dat de rede vrijheid en autonomie zou brengen, zijn weerlegd door de geschiedenis, zo meent Gehlen. De holocaust heeft volgens hem aangetoond dat de rede, indien zij niet wordt gestuurd door intellectuele tradities die de betekenis van gezag, vrijheid en deugdzaamheid beschermen, verwordt tot een vernietingswapen dat wordt toegepast in de strijd tegen tijdelijke onwenselijkheden. In Nederland, echter, is het verlichtingsfundamentalisme recentelijk nieuw leven ingeblazen, waarbij het verlichte despotisme uit de achttiende eeuw expliciet

²⁰ Joseph de Maistre, geciteerd in Carl J. Friedrich, *Authority and Tradition*, London 1972, p. 31.

²¹ Zie John Gray, *Al Qaeda and What It Means To be Modern*, London 2003.

wordt geprezen. Zo roemde Paul Cliteur in zijn Buitenhof column van 12 februari 2004 Frederik de Grote nog als ‘een verlichte vorst’ in wiens koninkrijk ‘ieder op zijn eigen manier zalig [kon] worden’, om daar vervolgens aan toe te voegen dat ‘de Nederlandse regentenkliek is een achteruitgang ten opzichte van de verlichte politiek van Frederik de Grote’.

Het verlichtingsfundamentalisme van de achttiende eeuw is in hoge mate geïnspireerd door de liberale variant van Locke.²³ Voltaire bewondert Locke vanwege diens ‘acute logica’, diepgewortelde scepticisme, en verwerping van Cartesiaanse ‘aangeboren ideeën’ van recht en moraal.²⁴ D’Alembert en Diderot zijn altijd trouw gebleven aan Locke’s empiricisme. La Mettrie, Holbach en Helvetius gebruikten Locke tegen Descartes om aan te tonen dat de natuur, inclusief de menselijke natuur, weinig anders was dan een machine. Lockes legitimatie van materialisme en economische macht gaf de Franse encyclopedisten boven alles een middel om gezag te bestrijden. Door Lockes natuurrechtsbegrip werden zij zich nu bewust dat een groot onrecht werd begaan door de geldverslindende praktijken van hun koningen en aristocraten. Dat wil zeggen, Lockes liberale ideeën hebben inhoudelijk weinig te maken met het verlichtingsprogramma van de Franse encyclopedisten, maar werden gebruikt om hun eigen revolutionaire en despotische doeleinden te rechtvaardigen. Locke strijdt tegen het papisme als calvinist.²⁵ Als calvinist legt hij sterk de nadruk op de morele verantwoordelijkheid van het individu, die volgens hem persoonlijk verantwoordelijk is voor zijn eigen private middelen. Iedereen die hard kan werken zal niet lijden onder armoede: economische macht door arbeid is de belangrijkste bron van civiele vrede en autonomie. De Franse verlichtingsfundamentalisten wensten economische macht niet omwille van de autonomie en de emancipatie van patriarchale afhankelijkheidsverbanden, maar als middel om politieke macht te vergaren – als een wapen waarmee de staat kon worden veroverd. George Armstrong Kelly spreekt in dit verlichtingsfundamentalistische verband van ‘mortal politics’²⁶, waarmee hij niet verwijst naar de

²² Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, New York 1980, p. 102.

²³ Voltaire, *Political Writings*, Cambridge 1994; Vincenzo Ferrone, *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment: Newtonian Science, Religion, and Politics in the Early Eighteenth Century*, New Jersey 1995; George Huppert, *The Style of Paris: Renaissance Origins of the French Enlightenment*, Bloomington 1999; John W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford 1991.

²⁴ Voltaire, ‘Letter XIII: On Mr. Locke’, *Philosophical Letters*, London 2003.

²⁵ Zie John Dunn, *Locke*, Oxford 1984.

²⁶ George Armstrong Kelly, *Mortal Politics in Eighteenth-Century France*, Waterloo 1986.

uitvoering van de Franse Revolutie, maar, net als Tocqueville,²⁷ naar haar intellectuele voorbereiding, de beïnvloeding van de publieke opinie. Carl Becker bestempelt het verlichtingsfundamentalisme als een sektarische vorm van religieus fanatisme, waarmee zij het gezag van Staat en Kerk tracht te ondermijnen.²⁸ Zij trekt ten strijde tegen gevestigd gezag om er het gezag van de eigen ideeën voor in de plaats te stellen. Zij doet traditie af als vooroordeel en geeft daar het eigen oordeel voor terug. Zij ontketent een kruistocht tegen de religieuze gemeenschap om haar eigen beredeneerde klokkenmakergod te eren.

Juist omdat het haar om macht en niet om autonomie of vrijheid ging, *inspireerde* de niet-liberale verlichtingsvariant in hoge mate tot wat bekend is geworden als de Franse Revolutie. Hier werd het gevestigde gezag, met zijn tradities, eer en loyaliteit aan hoger gezag, omgehakt in de naam van de beschaving. De Franse Revolutie is de ultieme wraak van de bourgeois op de aristocraat.²⁹ Met de wapens van de rede in de hand kon de lagere stand eindelijk de hogere te lijf en de gewilde sociale posities innemen, waarmee zij het in hun ogen onfatsoenlijke plattelandsvolk op haar plaats kon houden. Als iets het symbool is van het achttiende-eeuwse verlichtingsfundamentalisme dan is het wel de technologie van Joseph-Ignace Guillotin, want dankzij zijn uitvinding, bedoeld om de doodstraf te humaniseren, kon de bourgeois op fatsoenlijke wijze de gehate hoofden afhakken. Daarentegen is de aristocraat die de Franse Revolutie had overleefd, tijdens de Industriële Revolutie een langzame dood gestorven. Hier heeft de bourgeois de aristocraat met zijn *satanic mills* de stuipen op het lijf gejaagd, waardoor er van aristocratisch gezag en traditie weinig meer overbleef en niets de machtsgreep van de bourgeois nog in de weg stond.

De liberalen van na de Franse Revolutie herkenden in het verlichtingsproject van Voltaire, Diderot en Condorcet een despotisch program, hoewel zij toegaven dat ondanks hun genius, originaliteit en stilistisch vernuft hun despotisme wellicht onbedoeld was – een gevolg van een gebrek aan politieke ervaring, zelfregulering en prudentie. Waar de verlichtingsrevolutionairen gevestigd gezag beschouwden als een irritant obstakel voor hun eigen doeleinden, daar zagen de

²⁷ Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, London, 1983.

²⁸ Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 2003.

postrevolutionaire liberalen gezag, met name religieus gezag als noodzakelijke voorwaarden voor zelfregulering. Zo beweerde Benjamin Constant, gezworen vijand van de verlichte despoot Napoleon, dat ‘religieuze mensen slaven kunnen zijn, maar geen niet-religieus volk is ooit vrij geweest’.³⁰ Alexis de Tocqueville, stelde dat ‘vrijheid religie beschouwt als haar compagnon in al haar strijd en triomf’ en dat ‘despotisme kan sturen zonder het geloof, maar vrijheid dit niet kan’.³¹ De reden waarom Constant en Tocqueville in navolging van hun leermeester Montesquieu religie als een noodzakelijke voorwaarde voor zelfregulering beschouwden is dat religie volgens hen aanspoort tot deugdzaamheid, gewelddadige emoties en losbandige ideeën de kop in drukt, en vooral ook die bedwelmende middelmatigheid afwijst die juist door de vrijblijvende en onverschillige bourgeois als geruststellend wordt ervaren.³² Door een doel te geven aan wat niet in de samenleving valt te realiseren, relativiseert religie macht, bezit en eigen ideeën.³³

Lucien Jaume stelt vast dat het vanuit deze ‘liberale gedachte’ is dat Tocqueville zich, als parlementariër, verzette tegen de monopolisering van het openbaar onderwijs in Frankrijk.³⁴ In het Frankrijk van zijn tijd was in 1833 de zogenaamde *Loi Guizot* ingevoerd, waarbij het onderwijs was gekozen als instrument om de staatscontrole over de opvoeding van kinderen te versterken. De staat, die na de Franse Revolutie in handen was gevallen van de bourgeois, gebruikte het onderwijs om een verlichte nationale cultuur te creëren die nooit eerder had bestaan. De veronderstelling van de Guizot-wet was dat via staatsonderwijs kinderen opgevoed konden worden als verlichte bourgeois, die zich dan zouden gedragen overeenkomstig de door de bourgeois staat gewenste normen van het burgerlijk fatsoen. Tocqueville daarentegen beweerde dat onderwijs ten allen tijde is bedoeld om de intellectuele en praktische vermogens te ontwikkelen die nodig zijn voor de vorming van actieve burgers.³⁵ Als liberaal wantrouwde hij de staatsmacht, als republikein vertrouwde hij de bourgeois niet, en als

²⁹ Dit betreft een generaliserende uitspraak. Een aantal aristocraten waren net zo goed enthousiast over de idealen van de revolutie en hadden, zo betoogt onder andere Tocqueville in zijn *Old Regime*, een behoorlijk aandeel in het graven van hun eigen graf.

³⁰ Benjamin Constant, geciteerd in George Armstrong Kelly, *The Humane Comedy*, London 1992, pp. 69-70.

³¹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, London 1994, p. 44; p. 307.

³² Zie ook Guy Howard Dodge, *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion*, Chapel Hill 1980; Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Gloucester 1981.

³³ Marinus Ossewaarde (2005) *Tocqueville's Christian Citizen*, Logos (summer).

³⁴ Lucien Jaume, *L'Individu Effacé ou la Paradoxe du Libéralisme Français*, Paris 1997.

³⁵ M.R.R Ossewaarde, *Tocqueville's Moral and Political Thought: New Liberalism*, London 2004.

conservatief was hij uiterst voorzichtig met sociale hervormingen.³⁶ Vanuit deze overtuigingen steunde hij de *Loi Falloux* uit 1850, welke ten doel had om het gezag van religie en traditie onder de bevolking te versterken en de macht van de kerk ten opzichte van de staat te doen vergroten, en daardoor de staatsdwang te doen verminderen.³⁷

Verlichtingsfundamentalisten vertonen nogal eens de neiging om hun eigen doeleinden te realiseren via het onderwijs, hetgeen voor hen een argument is om het bijzonder onderwijs af te schaffen, omdat deze daar nu juist een obstakel voor vormt. Zo meent John Stuart Mill dat onderwijs het aangewezen middel is om sociale hervormingen af te dwingen en de individuele rede te emanciperen van vooroordeel, bijgeloof en affectieve sta-in-de-weg verbanden. Geïnspireerd door Condorcet en zijn volgeling Auguste Comte, meent Mill dat omwille van de sociale vooruitgang ‘het noodzakelijk is dat het onderwerp van religie van tijd tot tijd wordt doordacht als een strikte wetenschappelijke vraag, en dat haar bewijzen worden getest door dezelfde wetenschappelijke methoden en op dezelfde beginselen als die van iedere speculatieve conclusies getrokken door de natuurwetenschap’.³⁸ Met de wetenschappelijke beheersing van de natuur kan het individu zijn eigen vermogen ontwikkelen en zichzelf vormen tot een compleet en consistent wezen.³⁹ Volgens Mill is het dan ook de primaire rol van de staat om de samenleving te organiseren op zodanige wijze dat het individu in staat wordt gesteld om de eigen vermogens te verwezenlijken. Bij Mill is het onderwijs dus niet gericht op de vorming van zelfsturende burgers, maar op de vorming van een ‘excentrieke bourgeois’, die, geïnspireerd door het Duitse romanticisme, zijn eigen subjectiviteit tracht te uiten.

³⁶ Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence 1993.

³⁷ De *Loi Guizot* en de *Loi Falloux* zijn zonder meer uitingen van een machtsstrijd tussen Staat en Kerk – een politieke geschiedenis in Frankrijk die ik hier terzijde schuif. Waar het me om gaat is dat Tocqueville het openbare onderwijs om de omstandigheid van een bourgeois staat afwijst omdat deze zou leiden tot de vorming van een bourgeois in plaats van een deugdzaam Christen en deugdzaam burger.

Overigens stelt de VVD, in hun *Liberaal Manifest* (2005) dat ‘burgerschapsvorming’ het doel van onderwijs moet zijn, maar lijkt zij, in tegenstelling tot Montesquieu en Tocqueville, de antithese tussen bourgeois en burger niet te (h)erkennen. Zij is van mening dat ‘liberalen vinden in beginsel dat het onderwijs niet langs religieuze lijnen moet zijn georganiseerd. Het onderwijs – en a fortiori de kennis die wordt onderwezen – is niet katholiek, protestant, islamitisch of atheïstisch, maar seculier’ (p. 20). Maar omdat zij erkent dat het bijzonder onderwijs het vaak ‘seculier’ goed doet, ziet de VVD vooralsnog er geen heil in voor afschaffing van artikel 23 te pleiten, op voorwaarde dat artikel 1 van de grondwet boven artikel 23 wordt gerangschikt.

³⁸ John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, London 1969, pp. 128-9.

³⁹ John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. John Gray, Oxford 1999, hoofdstuk drie.

Friedrich von Hayek Mill identificeert niet als liberaal, maar als socialist. En omdat voor Hayek, net als voor Tocqueville, het socialisme, van welke aard dan ook, de as van het moderne despotisme vertolkt, is het niet verwonderlijk dat hij Mills verlichte hervormingszucht zo hardnekkig of zelfs obsessief heeft bestreden. Voor Hayek, in tegenstelling tot Tocqueville (die in Mill wel degelijk een liberaal herkent), is het werk van Mill (en dat van zijn volgeling J.M. Keynes) een grotere vrijheidsbedreiging dan dat van Proudhon, Blanc of Marx, omdat bij Mill de planning van de samenleving wordt gelegitimeerd onder de noemer van *liberale hervormingen*, die volgens hem onherroepelijk ‘de weg naar de slavernij’ plaveien.⁴⁰ Hayek, die zich nadrukkelijk en veelal ten onrechte identificeert met het liberalisme van Montesquieu en Tocqueville,⁴¹ meent dat vrijheid een conditie is waarin een persoon niet is onderworpen aan de arbitraire wil van een ander. Hiermee is vrijheid dus afhankelijk van de wet, hetgeen Hayek definieert als een institutioneel kader waarbinnen zelfsturende personen de gevolgen van hun eigen gedrag kunnen plannen en hun eigen doeleinden kunnen nastreven. Hayek verwacht dat, binnen dit kader van de rechtsstaat, creatieve vermogens zich zullen ontplooiën en waarschuwt dat iedere poging om sociale en economische hervormingen af te dwingen door wetgeving en onderwijs geweld doet aan de vrije mens. Daarom bestrijdt Hayek Mill. De ontwikkeling van het gewoonterecht of van de mores prevaleert voor hem boven Mills radicale oplossingen via wetgeving en onderwijsbeleid. Hieruit zou bij Hayek een liberale verdediging van artikel 23 kunnen volgen, omdat het artikel de spontane ontwikkeling van eigen gewoonten stimuleert.

4. Artikel 23

De liberale variant van Montesquieu wijst in de richting van een verdediging van artikel 23.⁴² De liberale verwerping van artikel 23 volgt uit de liberale variant van Locke. Waar de ene variant met

⁴⁰ Friedrich A. von Hayek, *Road to Serfdom*, London 1971.

⁴¹ Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London 1982.

⁴² Hierover zegt staatssecretaris van onderwijs Mark Rutte, tegen partijgenoten zoals Verdonk en Van Aartsen, het volgende: ‘Ik ben een groot aanhanger van artikel 23. Mensen moeten vrij zijn in de stichting van een school op grond van hun levensovertuiging... Liberalen hechten aan particulier initiatief en aan pluriformiteit. De

name de verantwoordelijkheid voor intellectuele en morele vorming op het laagste gezagsniveau (het gezin) deponeert, gaat het er bij de andere variant om individuen te vormen tot eigenaren. Volgens Montesquieu is het doel van het onderwijs de vorming van een politieke gemeenschap van zelfsturende burgers – in zijn woorden moet ‘onderwijs streven naar het inspireren van de liefde voor de republiek’;⁴³ in Tocquevilles woorden, ‘mensen groots maken’⁴⁴. Volgens Locke bestaat het doel van het onderwijs uit het leren van hoe het private eigendom te beschermen en uit te breiden – moet onderwijs streven om individuen tot eigenaren te kneden. De implicatie van dit verschil is dat de twee liberalismen culturele diversiteit op verschillende wijze waarderen. In de variant van Locke wordt diversiteit geaccommodeerd door een gedeeld individualisme – door het individu voor te bereiden om te leven volgens private belangen. Het leren van de deugden, waaronder Locke *religieuze deugden* verstaat, is geen zaak voor het onderwijs, maar voor religie. Het doel van het onderwijs is leerlingen voor te bereiden op een autonoom bestaan in de burgerlijke samenleving en de markt – met hun autonomie worden ze dan vervolgens in staat gesteld om, als individu, hun eigen religie te kiezen.⁴⁵ In de variant van Montesquieu, daarentegen, wordt diversiteit gewaardeerd door de ouders een belangrijke subsidiaire rol te geven in het onderwijs van hun kinderen, de toekomstige burgers van de staat.⁴⁶

Als het gaat om artikel 23 betreft de cruciale vraag niet alleen het doel en het curriculum van het onderwijs – Lockes variant van de vorming tot bourgeois of Montesquieus variant van de vorming tot burger – maar vooral ook de financiering van het onderwijs. Een staat kan nog wel diversiteit en burgerschapsvorming waarderen, maar dat betekent nog niet dat het vanzelfsprekend is dat zij bijzondere scholen zal financieren met gemeenschapsgelden. Locke en Montesquieu zullen het waarschijnlijk radicaal oneens zijn over het doel en het curriculum van het onderwijs, maar beiden vinden dat in de politieke gemeenschap het oprichten en onderhouden van bijzondere scholen vrijelijk moet kunnen geschieden. Als liberalen zijn zij het erover eens dat de grondwet de overheid moet verbieden om te penetreren in de interne aangelegenheden van gezinnen en scholen omwille van de

vrijheid een school te stichten van de eigen richting geeft toch uitdrukking aan die idealen?’ Artikel 23 verdeelt de VVD’, *Trouw*, 10 februari 2005.

⁴³ Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 36.

⁴⁴ Tocqueville, *Democracy in America*, deel 2, p. 329.

regulering van de moraal onder de leerlingen. Het echte struikelblok van het bijzonder onderwijs betreft niet haar doel en curriculum, maar haar financiële gelijkstelling met de openbare scholen. In de vaderlandse geschiedenis eisten confessionele partijen in 1917 vrijheid van bijzonder onderwijs *met bekostiging door de overheid*. Hoewel destijds de Staten-Generaal met dit verzoek instemden (omdat confessionele partijen in ruil voor artikel 23 hun politieke steun aan het algemeen kiesrecht gaven), is met name de financiële steun aan religieuze scholen een doorn in het oog geweest voor de liberale partijen. Dat de publieke discussie over artikel 23 na diverse periodes van schoolstrijd uiteindelijk jarenlang is gepacificeerd heeft alles te maken met het sociale feit dat het bijzonder onderwijs haar religieuze doeleinden veelal ondergeschikt maakte aan bourgeois belangen (sociale mobiliteit en emancipatie). In die zin heeft het bijzondere onderwijs, tegen hun eigen doel in, hun leerlingen, net als het openbaar onderwijs, gevormd tot eigenaren.

Artikel 23 is pas de laatste jaren weer onderwerp van publieke discussie geworden, nadat steeds meer Islamitische basisscholen werden opgericht met geld uit de staatskas. Om de Islamisering van het Nederlandse onderwijs tegen te gaan, en de ondemocratische of despotische invloed van moslimgroeperingen zoals Al Waqf-al-Islami te bestrijden, wordt deze bijzondere school als bijproduct van artikel 23 publiekelijk afgeschilderd als een belemmering voor de sociale cohesie. Zo zouden Islamitische scholen zich onderwerpen aan het gezag van radicale mullahs, geweld verheerlijken, kinderen indoctrineren met despotische ideologieën uit Saoedi-Arabië, en de sociale integratie in de weg staan omdat zij kinderen uit lagere sociale klassen zou concentreren en hen geen Nederlandse gewoonten zou bijbrengen. Het feit dat de Onderwijsinspectie en wetenschappelijk onderzoekers dergelijke aantijgingen steeds opnieuw weerleggen heeft vooralsnog niet geleid tot een veranderd oordeel in de publieke opinie.⁴⁵ Iedere politicus en geïnformeerde burger behoort te weten dat in Nederland elke basisschool, in ruil voor financiële steun, is onderworpen aan het gezag van de Nederlandse staat. Men behoort te weten dat Islamitische scholen in de eerste plaats *Nederlandse* scholen zijn, die zijn onderworpen aan het Nederlands recht, verplicht om te doceren in de Nederlandse taal, en invulling te geven aan Nederlandse onderwijsvereisten, om hun (Nederlandse)

⁴⁵ Locke, Letter Concerning Toleration, p. 14; p. 20.

⁴⁶ Montesquieu, Spirit of the Laws, p. 31; p. 35.

scholieren voor te bereiden op participatie in de Nederlandse samenleving. Toch is de zelfregulerende Islamitische school een doorn in het oog, omdat, zo wordt publiekelijk gedacht, de Islamitische school niet lijkt op te leiden tot bourgeois of burger van de Nederlandse staat, maar tot Moslim. De aversie tegen de Islamitische school lijkt voort te komen uit de gedachte dat moslimkinderen hier niet de bourgeois moraal en de burgerdeugden wordt geleerd, maar dat hen een Islamitische moraal wordt bijgebracht, die zich niet zou centreren rondom de waarden van autonomie, individuele emancipatie, zelfregulering en burgerdeugden. Hiermee wordt dus verondersteld dat de Islamitische school dus zowel buiten de onderwijsvariant van Locke als van Montesquieu valt.

John Gray wijst erop dat als naties worden geconfronteerd met waardeconflicten, het liberalisme een sterke neiging vertoont om culturele diversiteit de kop in te drukken.⁴⁸ Dat wil zeggen, de liberale variant van Locke en pluralisme bijten elkaar. Locke meent dat de rechtsorde tussen autonome individuen slechts bewaard kan worden indien zij overeenkomstige concepties van het algemeen belang hebben. Een collectief zelfbewustzijn, zoals dat tot uiting komt in gedeelde nationale gewoonte te leven volgens private belangen, is een noodzakelijke voorwaarde voor de vorming van Lockes bourgeois staat waarin uitsluitend plaats is voor de bourgeoisie. Het pluralisme, daarentegen, zo beweert Gray, erkent de 'realiteit van culturele verschillen als een kardinaal feit van de politieke orde'.⁴⁹ Lockes bourgeois staat kan niet neutraal zijn jegens niet-individualistische en niet-kapitalistische levensvormen die binnen haar jurisdictie komen. Minderheden moeten daarom worden gedwongen zich aan te passen aan de liberale levensvorm van de bourgeois, die zichzelf als *nationale* levensvorm typeert. De liberale variant van Montesquieu en pluralisme hoeven elkaar niet te bijten. Montesquieu meent dat de rechtsorde tussen zelfsturende burgers slechts bewaard kan worden indien zijn overeenkomstige concepties van politieke deugdzaamheid hebben. Montesquieus republiek kan niet neutraal zijn jegens alternatieve concepties van politieke deugden die binnen haar jurisdictie komen. Minderheden mogen daarom weliswaar hun *culturele identiteit* behouden, maar hun *politieke identiteit* als burger moet overeenstemming met die van de staat. Bijzonder onderwijs mag dus een

⁴⁷ Marinus Ossewaarde (2005) *The Muslim School in Dutch Society*, ongepubliceerd manuscript.

⁴⁸ John Gray, 'From Post-Liberalism to Pluralism', in: Ian Shapiro and Russell Hardin (eds), *Political Order, Nomos XXXVIII*, London 1996, pp. 345-362; John Gray, 'Where Pluralists and Liberals Part Company', in: M.

culturele identiteit cultiveren onder voorbehoud dat deze niet tegenstrijdig is met de politieke identiteit van de staat en de politieke eenheid van de staat niet bedreigt.

In het hedendaagse debat wordt artikel 23 nadrukkelijk geïdentificeerd met multiculturalisme dat via onderwijsbeleid de nationale levensvorm bedreigt. Wellicht is het om deze reden dat Paul Cliteur in zijn oratie de stelling postuleert dat hoe meer en hoe groter de culturele verschillen binnen een nationale samenleving worden, hoe minder ruimte er dan is voor de staat om cultureel pluralisme te accommoderen door bijzonder onderwijs.⁵⁰ Cliteur onderbouwt zijn stelling door een onderscheid te maken tussen twee typen staten: de ‘neutrale’ of ‘monoculturele’ staat en de ‘pluriforme’ of ‘multiculturele’ staat (dit zijn Cliteurs typologieën en gelijkstellingen). De ‘neutrale’ of ‘monoculturele’ staat is de onpartijdige arbiter die bourgeois belangen coördineert. Volgens Cliteur wordt de ‘neutrale’ of ‘monoculturele’ staat bedreigd door het tweede staatstype, de ‘pluriforme’ of ‘multiculturele’ staat, waar volgens hem niet het eigenbelang, maar het *groepsbelang* wordt gecoördineerd. Hiermee beweert Cliteur dus dat een staat die individuele belangen coördineert, zoals de eigendomsbelangen van de bourgeois, ‘neutraal’ is, terwijl het coördineren van collectieve belangen, zoals die van de bijzondere school, partijdig is. De reden die Cliteur geeft waarom slechts het individu neutraal is en de culturele groep partijdig is, is dat een groep een toegeschreven groepsidentiteit impliceert (religie en etniciteit worden in één adem genoemd), terwijl een individu, die buiten de culturele groep staat, de mogelijkheid heeft om een individuele identiteit te ontwikkelen naar eigen keuze.

Cliteur beschouwt artikel 23 als een institutie van de ‘pluriforme’ of ‘multiculturele staat’. In zo’n staatstype, zo meent Cliteur, net als Locke, worden groepen niet geformeerd door de autonome keuzes van individuen, zoals dit het geval is met verenigingen of associaties, maar vindt groepsvorming plaats op basis van een toegeschreven groepsidentiteit waarmee het individu wordt gebonden aan de groep en niet aan zichzelf. Cliteur beweert dat via het bijzonder onderwijs kinderen op jonge leeftijd wordt geleerd dat hun groepsidentiteit niet de politieke identiteit van het Nederlandse

Baghramian and A. Ingram (eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London 2000, pp. 85-102.

⁴⁹ Gray, *From Post-Liberalism to Pluralism*, p. 354.

staatsburgerschap is, maar de culturele identiteit van de groep waar zij door etniciteit of religie deel van uitmaken. Volgens Cliteur is het de etnische en religieuze groepsvorming van minderheden die de sociale cohesie, die hij nadrukkelijk identificeert als *monoculturele* of *nationale* cohesie, ondermijnt. Volgens hem is multiculturele pluriformiteit blijkbaar het zaad van alle chaos: ‘de sociale cohesie in de samenleving kan alleen maar in stand blijven wanneer men zich oriënteert op de Republiek, niet wanneer men op staatskosten wordt opgevoed om zich primair te richten op het cultiveren van de eigen etnische en religieuze identiteit’.⁵¹ Cliteurs argument tegen artikel 23 is hiermee gegrondvest op de veronderstelling dat de coördinatie van groepsidentiteiten sociale cohesie stimuleren *binnen* de eigen groep (wat Robert Putnam typeert als *bonding*), maar niet tussen autonome individuen (*bridging*).⁵² Met andere woorden, volgens Cliteur wekt artikel 23 in de multiculturele samenleving met een miljoen moslims segregatie in de hand, omdat Islamitische scholen de politieke identiteit van de Nederlandse staat ondergeschikt zouden maken aan hun eigen culturele identiteit.⁵³

Cliteur wekt de suggestie dat Islamitische scholen, in tegenstelling tot andere bijzondere scholen, hun leerlingen niet zouden kunnen laten oriënteren op ‘de Republiek’. De vraag is niet alleen waarom dit niet zou kunnen, maar of openbare scholen hier wel in zouden slagen. Want als openbare scholen hun leerlingen vormen tot eigenaren, dan bestaat de enige plicht die ‘burgers’ ten opzichte van elkaar hebben uit het respecteren van ieders individuele rechten. Er bestaat dan verder geen verplichting om in het openbare leven van de staat, van welk type dan ook, te participeren. Cliteurs bewering dat artikel 23 zou bijdragen aan de ontwikkeling van een ‘pluriforme’ of ‘multiculturele’ staat, waarin ruim baan zou worden gegeven aan niet-democratische groepsvorming, lijkt voorbij te gaan aan de mogelijkheid dat artikel 23 een verworven *individueel* recht zou kunnen betreffen – een recht op socialisatie overeenkomstig een autonoom oordeel van de Republiek waarin alle burgers delen. Cliteur suggereert ten onrechte dat zijn ‘neutrale’ of ‘monoculturele staat’ (het staatstype van

⁵⁰ Paul B. Cliteur, De Neutrale Staat, het Bijzonder Onderwijs en de Multiculturele Samenleving, Oratie aan de Universiteit van Leiden op 28 mei 2004.

⁵¹ Cliteur, De Neutrale Staat.

⁵² Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.

⁵³ De Groep Wilders, in hun Onafhankelijkheidsverklaring (2005), is hierin het meest expliciet van alle partijen. Wilders stelt: ‘Het oprichten van islamitische scholen kan dan ook niet anders dan als een voorbode van separatie en achterstand worden gezien omdat deze scholen geen bijdrage leveren aan de ontwikkeling van Westerse burgerschapsdeugden. Artikel 23 van de Grondwet blijft bestaan maar islamitische scholen mogen niet worden opgericht’ (p. 11).

Locke) overeenstemt met 'de Republiek' (het staatsysteem van Montesquieu). In 'de Republiek' gaat het namelijk niet om de vraag of meerdere culturele identiteiten, buiten de Nederlandse identiteit, met elkaar botsen, maar om de vraag hoe diverse groepen burgers, van welke culturele identiteit dan ook, politiek kunnen worden geïntegreerd zodat een staat als 'de Republiek' kan worden gevormd. Cliteurs 'neutrale' of 'monoculturele staat' kan een dergelijke politieke integratie niet tot stand brengen, omdat zij geen burgers vormt. Zij is een bourgeois staat die individuele belangen coördineert. Zij bestaat niet uit burgers, maar uit eigenaren.

Waaruit bestaat dan 'de Republiek'? In navolging van Aristoteles, geeft Montesquieu aan dat de staat, als 'de Republiek', per definitie een geheel is van diverse identiteiten, omdat in de neiging naar assimilatie of 'mono-identiteit' de staat verwordt tot een familie, en van een familie een individu. Slechts het individu als concept (*homo economicus*) is daadwerkelijk 'monocultureel' in de zin dat zij is ontdaan van groepsidentiteiten; de burger is dit nimmer omdat deze per definitie een onderdeel vormt van de politieke gemeenschap. Een burger kan juist worden geactiveerd door waardeconflicten met zijn medeburgers. Dergelijke conflicten kunnen dan niet worden gepacificeerd in een compromis van uitruil of koehandel (bourgeois politiek), maar hoeven de openbare orde niet te verstoren zolang de verschillende burgers zich oriënteren op 'de Republiek' en hun culturele identiteit ondergeschikt maken aan hun burgerschap. Eenvormig individualisme leidt niet tot staatsvorming. Voor staatsvorming is niet zo zeer culturele assimilatie (arbeidsmarktparticipatie) als politieke integratie tussen burgers noodzakelijk. Een belangrijk recht van burgers zou kunnen zijn dat zij het recht hebben om hun eigen culturele identiteit te beschermen tegen de wil van de meerderheid of tegen de publieke opinie. Burgerschap impliceert het recht om niet mee te doen en een eigen weg te kiezen, tegen de heersende waan van de dag. Dit betekent geenszins dat iedere vorm van cultureel pluralisme getolereerd kan worden: slechts die culturele identiteiten die worden verenigd met de politieke identiteit van de staat kunnen worden toegestaan. Dit sluit dus de mogelijkheid tot separatisme en politieke segregatie uit.

In navolging van Aristoteles en Montesquieu stelt de republikein Herman van Gunsteren dat het de taak van de overheid is om culturele pluraliteit te organiseren, om verschillende groepen

burgers te vormen als autonome en oordeelkundige leden van een politieke lotsgemeenschap.⁵⁴ Culturele pluraliteit is hierbij geen gegeven, maar dynamisch; ze wordt steeds gereconstrueerd in een confrontatie van groepen burgers met culturele verschillen, die emoties raken, zoals enthousiasme, angst, groepsolidariteit en agressie. Hierdoor kunnen burgers nimmer op rustige wijze samenleven. Het leven en laten leven – vrijblijvendheid en onverschilligheid – is voor de republikein een verlangen van de bourgeois, niet van de burger. Het republicanisme bestrijdt de bourgeois juist omdat het verlangen naar publieke rust, economische onafhankelijkheid en comfort ertoe leidt dat individuen minder van zichzelf eisen dan wat zij in staat zijn om te kunnen, en hun kunsten, dat wil zeggen, politieke deugden, te tonen en te vergelijken in het publieke domein. De republikeinse moraal is niets zonder strijd. Het is een moraal van de arena en het forum, niet om consensus tussen tegengestelde belangen te bewerkstelligen, maar om politieke deugden te etaleren.⁵⁵

Vanuit de republikeinse gedachte is het onzin om te veronderstellen dat burgers slechts met elkaar kunnen samenleven indien zij elkaar met rust laten, elkaar kunnen begrijpen, elkaar graag mogen, of dezelfde normen en waarden delen. Pluriformiteit wordt niet georganiseerd door consensus over de culturele identiteit, waarden en normen, maar door consensus over het wezen van de staat en het type burgerschap dat zo'n staat integreert. In een pluriforme staat worden diverse belangen en waarden, die ontstaan uit morele loyaliteiten, diverse lidmaatschappen, of regionale, beroepsmatige of andere afhankelijkheden, juist geacommodeerd door politieke instituties zoals een parlementair partijensysteem en lokale politieke partijen. Hierbij hoeft volstrekt geen consensus te heersen over het wezen van de natie, over de fundamentele publieke normen, of over de identiteit van het openbaar en bijzonder onderwijs. Partijen vragen niet om een dergelijke overeenstemming – zeker niet om ideologische overeenstemming – maar eisen de meer mondaine en pragmatische concessies, en een democratische identiteit.

De liberale variant van Locke vereist geen monoculturele identiteit, maar pacificatie of depolitisering van belangenconflicten. Deze pacificatie vindt niet alleen plaats door bestraffing van wetteloosheid en het garanderen van rechtszekerheid, maar bovenal door groepen te individualiseren

⁵⁴ Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organising Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder 1998.

en individuen te socialiseren overeenkomstig het eigenbelang. Artikel 23 is dan ook een doorn in het oog omdat zij kan leiden tot de oprichting van scholen die hun leerlingen niet vormen tot een bourgeois, maar tot een religieuze mens of politieke mens of wellicht zelfs een intellectueel. De liberale variant van Montesquieu vereist zelfregulering, overeenkomstig de eigen culturele identiteit en eigen onderwijs, mits deze niet strijdig is met het wezen van de staat. Dat hierdoor waardeconflicten ontstaan is een vanzelfsprekendheid. Het kunnen omgaan met dergelijke conflicten, zonder dat daarmee de zelfsturing en politieke integratie in het geding komt, is een daad van actief burgerschap. Conflicten houden de burgers juist strijdbaar, geëngageerd en politiek bewust, terwijl pacificatie leidt tot vrijblijvendheid en onverschilligheid en de vernietiging van de *politieke* deugzaamheid. Vanuit deze liberale gedachte accommodeert artikel 23 het multiculturele conflict zonder het te pacificeren. In de strijd voor het eigen, bijzondere onderwijs worden zelfsturende burgers in staat gesteld hun politieke deugden te tonen om te laten zien wat zij waard zijn.

⁵⁵ Zie Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, London 1991, pp. 174-5.

Literatuurlijst

Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Becker, C., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 2003).

Cliteur, P.B., *De neutrale staat, het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving*, Oratie aan de Universiteit van Leiden op 28 mei 2004.

Dodge, G.H., *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980).

Dunn, J., *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Ferrone, V., *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment: Newtonian Science, Religion, and Politics in the Early Eighteenth Century* (New Jersey: Humanities Press, 1995).

Friedrich, C.J. *Tradition and Authority* (London: Macmillan, 1972).

Frohnen, B., *Virtue and the Promise of Conservatism: the Legacy of Burke and Tocqueville* (Lawrence: University of Kansas Press, 1993).

Gehlen, A. *Man in the Age of Technology* (New York: Columbia University Press, 1980).

Gray, J., *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995).

Gray, J. 'From Post-Liberalism to Pluralism' in: Ian Shapiro and Russell Hardin (eds), *Political Order, Nomos XXXVIII* (London: New York University Press, 1996), pp. 345-362.

Gray, J. (2000a), *Two Faces of Liberalism*, Cambridge: Polity Press.

Gray, J. (2000b) 'Where Pluralists and Liberals Part Company.' In *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, M. Baghramian and A. Ingram (eds.) (London: Routledge, 2000), pp. 85-102.

Gray, J., *Al Qaeda and What it Means to be Modern* (London: Faber and Faber, 2003).

Gunsteren, H.R. van, *A Theory of Citizenship: Organising Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder: Westview Press, 1998).

- Hayek, F.A. von *The Road to Serfdom* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).
- Hayek, F.A. von, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).
- Hogan, D. (1979) 'Capitalism, Liberalism, and Schooling', *Theory and Society* 8 (3), pp. 387-413.
- Huppert, G., *The Style of Paris: Renaissance Origins of the French Enlightenment* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- Jaume, L., *L'Individu Effacé ou la paradoxe du libéralisme français* (Paris: Fayard, 1997).
- Kelly, G.A., *Mortal Politics in Eighteenth-Century France* (Waterloo: University of Waterloo Press, 1986).
- Kelly, G.A., *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Lasch, C., *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (London: W.W. Norton, 1991).
- Locke, J., *Two Treatises Of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).
- Locke J., *A Letter Concerning Toleration*, ed. John Horton en Susan Mendus (London: Routledge, 1991).
- Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press, 1962).
- Mill, J.S., *Three Essays on Religion* (Westport: Greenwood Press, 1969).
- Mill, J.S. *On Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Montesquieu, C. de Secondat, *The Spirit of the Laws*, ed. A. Cohler, B. Miller en H. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Ossewaarde, M.R.R., *Tocqueville's Moral and Political Thought: New Liberalism* (London: Routledge, 2004).
- Ossewaarde, M., 'Een conservatieve kritiek op het manifest van de Edmund Burke Stichting', *Filosofie en Praktijk* 26 (1), 2005, pp. 6-18.
- Ossewaarde, M. 'The Muslim School in Dutch Society', ongepubliceerd manuscript.
- Putnam, R.D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

Ruggiero, G. de, *The History of European Liberalism* (Gloucester: Peter Smith, 1991).

Sennet, R. *Authority* (New York: Vintage Books, 1981)

Shils, E., *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 1997).

Tocqueville, A. de, *The Old Regime and the French Revolution* (London: Anchor Books, 1983).

Tocqueville, A. de, *Democracy in America* (London: Everyman's Library, 1994).

Voltaire, F.M.A. de, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Wolin, S.S., *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (London: The John Hopkins University Press, 1989).

Yolton, J.W., *Locke and French Materialism* (Oxford: Clarendon Press, 1991).