

Reveil Liberaal Reveil Liberaal Reveil
beraal Reveil Liberaal Reveil Liberaal
veil Liberaal Reveil **Liberaal** Reveil
eraal Reveil Liberaal Reveil Liberaal

Conservatief! Of reactionair?

veil Liberaal Reveil Liberaal **Reveil** Li
aal Reveil Liberaal Reveil Liberaal Re

Kenniseconomie liberaal

il Liberaal Reveil Liberaal Reveil Lib
raal Reveil Liberaal Reveil Liberaal R

Duitse identiteit

Liberaal Reveil Liberaal Reveil Liber
Reveil Liberaal Reveil Liberaal Reveil

INHOUDSOPGAVE



Euthanasie; de kern van de zaak

Heleen Dupuis

45

Conservatisme versus liberalisme

F.R. Ankersmit

47

Grondslag liberalisme ter discussie

S.W. Couwenberg

56

Wie wijst de grondslag van de publieke moraliteit?

A.J. Verbrugh

60

Hoe liberaal wordt de kenniseconomie?

Ard-Pieter de Man

66

Leitkultur of Multikulti? De Duitse nationale identiteit ter discussie

Jeroen Bult

70

Mancur Olson over belangengroepen

Hans Labohm

78

De ware, socialistische aard van de Derde Wegen.

Bespreking van R. Cuperus e.a., *Multiple Third Ways, European social democracy facing the twin revolution of globalisation and the knowledge society*

Edwin van de Haar

80

LIBERAAL REVEIL IS EEN UITGAVE VAN DE
PROF.MR. B.M. TELDERSSTICHTING



KERNREDACTIE

prof.dr. U. Rosenthal (voorzitter)

E.R.M. Balemans

mw. prof.dr. H.M. Dupuis

dr. K. Groenveld

prof.dr. L.F.W. de Klerk

drs. H.H.J. Labohm

drs. P.G.C. van Schie (eindredacteur a.i.)

ALGEMENE REDACTIE

prof.mr.dr. P.B. Cliteur

drs. D.J.D. Dees

mw. drs. M. Molenaar

T.P. Monkhorst

mr. J.R. Schaafsma

mr.dr. S.E. van Tuyll van Serooskerken

dr. M. Visser

prof. H.J.L. Vonhoff

dr. T. Zwart

BESTUUR

mr. J.J. Nouwen (voorzitter)

prof.mr. M.C.B. Burkens

mw. W.P. Hubert-Hage

mr. H.E. Koning

drs. P.J.H.M. Luijten (secretaris)

drs. M. Rutte

REDACTIEADRES

Koninginnegracht 55a

2514 AE Den Haag

telefoon: 070-3631948; fax: 070-3631951

e-mail: telders@bart.nl

ABONNEMENTEN - ADMINISTRATIE

mw. M.P. Moene

Postbus 192

6700 AD Wageningen

telefoon: 0318 - 504 233

fax: 0318 - 504 116

giro 240200 t.n.v. 'Stichting Liberaal Reveil'
te Wageningen

ABONNEMENTEN

De abonnementsprijs (6 nrs) bedraagt f 55,00 per jaar.

Voor jongeren onder de 27 jaar is de prijs f 30,00.

Losse nummers kosten f 9,50.

Abonnementen worden automatisch verlengd, tenzij het
abonnement vóór 1 december bij de abonnementen-
administratie is opgezegd.

TECHNISCHE VERWERKING

mw. M. Günther

DRUK

Drukkerij Stimuka

ADVERTENTIETARIEVEN

Advertentietarieven zijn op aanvraag beschikbaar

De auteursrechten liggen bij de uitgever

ISSN 0167-0883

EUTHANASIE; DE KERN VAN DE ZAAK

HELEEN DUPUIS



We mogen aannemen dat Nederland bij het verschijnen van dit nummer van *Liberaal Reveil* een echte euthanasiewet heeft.

Nu ik dit schrijf, op 7 april 2001, hebben de fracties van de coalitie in de Eerste Kamer al te kennen gegeven in hun geheel voor de nieuwe wet te zullen stemmen. Voor GroenLinks lijkt hetzelfde te gelden. Dit betekent dat een niet al te krappe meerderheid van de Eerste Kamer zich niet van de wijs heeft laten brengen door de kamikaze-actie van CDA-voorzitter van Rij tegen de nieuwe wet, noch door de volstrekt onderdemaatse debatjes in het Europees Parlement ('Ik moet gillen', zei een Oostenrijkse parlementariër). Ook de talrijke naar de Senaat verzonden brieven, pamfletten, manifestaties en andere uitingen zullen zelfs de wankelmoedigen uit de coalitiefracties niet tot andere gedachten hebben gebracht, al was het maar omdat deze in meerderheid voor aanneming van de wet pleitten. Het spel was al gespeeld, en de afloop voorspelbaar. Nederland heeft immers al 25 jaar over de zachte dood op verzoek gedebatteerd. De argumenten voor en tegen waren in kaart gebracht en van tegenargumenten voorzien en de feiten waren bekend, zoals de aantallen uitgevoerde verzoeken, en - niet onbelangrijk - de gemiddeld door euthanasie verloren levensjaren. Deze blijkt in de praktijk neer te komen op een à twee weken.

Niet voor iedereen is duidelijk wat er precies op het spel stond, en hoe men moet kijken naar de positie van de deelnemers aan het debat, de vóór- en tegenstanders van de straffeloosheid van een gevraagde milde dood. Is het mogelijk in de gebezigde argumentaties de meer juiste beweegredenen aan te wijzen? Is er sprake van een groter 'gelijk' aan één kant, van een keuze die moreel gezien hogere ogen gooit?

De tegenstanders van euthanasie houden hun eigen

opvatting voor de enig juiste, maar onderbouwen die nogal eens met uiterst demagogische argumenten. In de brieven en pamfletten van tegenstanders speelt Nazi-Duitsland een prominente rol; zo ook het hellende vlak, het verval van de beschaving en het zojuist geformuleerde Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens. Dit verdrag erkent een recht op leven, inderdaad, maar dat is het dan. Angst voor moord en doodslag, voor overtreding van de wetten Gods, voor het einde van onze rechtsstaat: de brieven vormen een prachtige bron om in een cursus argumentatieleer te gebruiken. Aangezien het hier om openbare stukken gaat, hoop ik nog eens een student te interesseren voor een doctoraalscriptie erover.

Maar mag gezegd worden dat deze argumenten niet valide zijn, of moeten we toegeven dat er nu eenmaal verschillen opvattingen over goed en kwaad te vinden zijn in onze samenleving en dat alle argumenten even goed zijn? Om deze vraag te beantwoorden zouden we de argumenten van de voorstanders van de nieuwe euthanasiewet kunnen bezien. Bij hen is demagogie afwezig. Er wordt gesproken over 'eigen keuzen' en zelfbeschikking, over tolerantie en barmhartigheid, over de voltooidheid van het leven (bij de ouderen), en over de afwezigheid van een plicht tot leven. Interessant genoeg sluiten deze argumenten bijna per definitie ook het standpunt van de tegenstanders van euthanasie in: wie praat over eigen keuzen, accepteert *ieders* eigen keuzen, ook de keuzen van degenen die niets van euthanasie moeten hebben. Wie praat over tolerantie en barmhartigheid respecteert ook andere opinies en is niet bezig zijn eigen opvattingen te verabsoluteren. Integendeel, benadrukking van deze uitgangspunten levert ruimte en respect voor andere meningen op.

Dit is het grote verschil met de argumenten van de

tegenstanders. Bij hen is geen enkel respect voor de eigen keuzen van anderen te vinden. Integendeel: hun oordeel over de voorstanders is ongenadig hard: dezen zouden het einde van de rechtsstaat nabij brengen, Nazi-Duitsland imiteren (ik kan dit niet opschrijven zonder woevend te worden); zij deugen kortom van geen kant. Geen respect voor de voorstanders dus bij de tegenstanders van euthanasie, terwijl omgekeerd de voorstanders de tegenstanders wel in hun waarde laten, althans wanneer het hun keuzen tegen euthanasie betreft, niet als het gaat om hun argumentaties. Die zijn schandelijk en passen niet in een situatie waarin *alle* participanten in het debat zich geïmmiteerd hebben aan onze rechtsstaat.

Mijn conclusie is dat er op het niveau van argumentatie een groot verschil is tussen de twee partijen, waarbij de tegenstanders een ernstig verwijt valt te maken over de manier waarop zij de voorstanders benaderen. Hiermee is niet gezegd dat hun standpunt, namelijk dat euthanasie moreel niet te rechtvaardigen is, onzinnig is. Inderdaad behoort een mogelijke keuze voor euthanasie bij het levensgevoel van de Verlichting, van de postmodernen wellicht, van de gesecculariseerden in elk geval, en deelt niet iedereen dat levensgevoel. Wel komt het mij voor dat in de context van onze hedendaagse cultuur een keuze inzake het eigen sterven consistent is met onze opvattingen over de vrijheden van de burger. Maar dit betekent niet dat een afwijzing van deze keuze ongerijmd of moreel verwerpelijk is.

In het politieke debat staat evenwel de morele aanvaardbaarheid van euthanasie niet ter discussie, maar de vraag of de overheid in dit opzicht een opdracht heeft om voor of tegen euthanasie te kiezen. In 1886 is deze

keuze wel gemaakt, en is euthanasie, doden op verzoek, uitdrukkelijk strafbaar gesteld. In de loop van de twintigste eeuw is deze keuze ter discussie komen te staan. Het levenseinde werd door de meeste Nederlanders niet langer gezien als een zaak die in het publieke domein ligt, maar als een privé-aangelegenheid, net zoals liefde en seksualiteit. Deze visie had uiteraard als consequentie dat de wet moest worden veranderd, niet vanwege een eenzijdig positief moreel oordeel over euthanasie, maar vanwege de erkenning dat *beide* visies - voor en tegen - bestaansrecht hebben. Daarover gaat het politieke debat. En daarom mag van een kamikaze-actie van Van Rijn worden gesproken. Het zal hem duur komen te staan dat hij minstens 60% van zijn kiezers moreel in hun hemd zet, en dat zonder overtuigende argumentatie. Hoe meer het CDA tegen euthanasie tekeer gaat, des te ernstiger zullen de consequenties zijn voor deze partij zelf. Ook gelovige christenen onder CDA-stemmers beseffen dat een liberale visie op euthanasie kan samengaan met een christelijke levenshouding.

Want ik geef toe, de scheiding tussen een privé- en een publiek domein in de moraal duidt op een liberale visie op de verhouding van burger en overheid. Maar deze visie kleurt al lang onze wetgeving en ons gedrag ten opzichte van elkaar. Wij gunnen elkaar een eigen sexuele moraal, en talrijke andere vrijheden. Dat is ook wat bij deze wet op het spel staat.

Ik zou mij dood schamen als zij niet werd aangenomen.

Prof. dr. H.M. Dupuis is hoogleraar medische ethiek aan de Universiteit van Leiden en lid van de kernredactie van Liberaal Reveil.

CONSERVATISME VERSUS LIBERALISME

F. R. ANKERSMIT



Sinds Andreas Kinninging, ooit medewerker bij de Teldersstichting, anderhalf jaar geleden de VVD verliet, roemen hij en zijn volgelingen steeds luidruchtiger het conservatisme. Dat zou een panacee zijn voor maatschappelijke kwalen die door het liberalisme met zijn al te groot vertrouwen in de mens, zijn opgeroepen. Liberalen houden er echter in werkelijkheid helemaal niet zo'n optimistisch mensbeeld op na, zo werpt Ankersmit in onderstaande beschouwing tegen. En niet alleen heeft Kinninging het liberalisme niet goed doorgrond, ook het conservatisme heeft hij slecht begrepen. Conservatieven willen niet perse vasthouden aan de bestaande orde, maar wijzen slechts verandering om de verandering af. Door te verlangen naar vroeger tijden, toen alles beter zou zijn geweest, laat Kinninging zien dat hij geen conservatief is maar een reactionair, die de huidige conservatieve orde wil neerhalen.

INLEIDING

Eind 1999 keerde de Leidse politieke filosoof Dr A.A.M. Kinninging de VVD de rug toe - de partij die hij voordien als ideoloog een aantal jaren trouw gediend had. De VVD is, naar zijn mening, het verkeerde pad ingeslagen en enkele van zijn voormalige Leidse leerlingen delen die overtuiging. Eén van hen - Joshua Livestro, die nu in Brussel persoonlijk medewerker van Bolkestein is - sprak voor hen allen toen hij in het *Reformatorsch Dagblad* van 30 augustus 2000 de reden voor zijn teleurstelling over de VVD van Dijkstal als volgt verwoordde: 'De VVD is sociaal-democratisch in haar sociaal-economische politiek, relativistisch in haar culturele, ethische en morele opvattingen en onrealistisch-utopistisch in haar buitenlandpolitiek'¹. En daar bleef het niet bij. De onvrede over

het liberalisme van de VVD van Dijkstal werd vertaald in een omarming van het conservatisme. Vooral dit laatste heeft zeer de aandacht getrokken. Er is zo langzamerhand geen dagblad of weekblad in dit land dat niet reeds uitvoerig aandacht besteedde aan de ideeën van deze Gideonsbende van jonge conservatieven. Die aandacht gaat ver uit boven het praktisch-politieke belang van deze afsplitsing uit de VVD. Waarschijnlijk heeft zij vooral te maken met het feit dat conservatisme in de Nederlandse politiek gewoonlijk een scheldwoord is waarmee men zijn politieke tegenstanders even moeiteloos als effectief zwart kan maken. Het is daarom nogal verrassend in dit land een groepje lieden aan te treffen dat openlijk beweert in zoiets schandaligs als het conservatisme toch iets moois te kunnen ontwaren. Dat is vanzelfsprekend iets wat de kranten interesseert en waarbij het feit dat het om *jonge* conservatieven gaat, de zaak helemaal pikant maakt.

Dit groepje conservatieven beraadt zich nu over de vraag of men een conservatieve partij zal oprichten of liever aansluiting zoeken zal bij het CDA, dan wel bij één of meer van de kleine Christelijke partijen. Om de gedachtenwisseling daarover te vergemakkelijken riep men een stichting in het leven ter bestudering van het conservatieve gedachtegoed - de Burke Stichting - en nam men voorts het nuttige initiatief tot een website waar uitleg wordt geboden over het hoe en waarom van één en ander en over de merites en de geschiedenis van het conservatisme. Op deze website vindt men allereerst een stuk over het conservatisme van de hand van een zekere James Kalb (van wie ik nog nooit gehoord had²) en, vervolgens, een verhelderend opstel van Kinninging zelf over het conservatisme als kritiek op de Verlichting en de moderniteit. Voor zover mij bekend zijn deze beide teksten op dit moment de meest betrouwbare bron voor

de politiek-filosofische doelstellingen van de Kinneging-groep - en bij mijn oordeelsvorming daarover verlaat ik mij daarom voornamelijk op wat men aldaar kan aantreffen.

Nu is er over het conservatisme heel wat geschreven en het valt daarom op dat men in de uitlatingen van de Kinneging-groep van heel deze rijke en diepzinnige literatuur zo weinig, indien al iets, terugvindt. Dat is een beetje vreemd, want Kinneging is zeker geen *rudis tiro* op het terrein van de politieke theorie. Misschien ligt de verklaring daarin dat hij met zijn conservatisme een heel eigen agenda heeft en het zoekt om te buigen in een richting waar de geschiedschrijving van het conservatisme weinig ruimte voor laat. Een en ander heeft uiteraard wel zijn consequenties voor de overtuigingskracht van het pleidooi ten gunste van het conservatisme van Kinneging en de zijnen. Meer in het bijzonder, de eigenzinnigheid van Kinnegings opvatting van het conservatisme mag verklaren waarom zijn pleidooi ervoor onvoldoende recht doet aan zowel liberalisme als het conservatisme, alsook aan de ingewikkelde relatie die er tussen beide bestaat. Daar toe dan onderstaande kanttekeningen.

KINNEGING OVER HET LIBERALISME

Laat ik beginnen met Kinnegings kritiek op het liberalisme. De constructie is hier, in grote lijnen, dat het liberalisme een product is van de Verlichting en dat dat product heel wat minder aantrekkelijk is dan vele naïvelingen op het eerste gezicht menen. Namelijk, zo luidt de gedachtengang, dat Verlichte politieke denken was verantwoordelijk voor de ontsporingen van de Franse Revolutie - ontsporingen die door de conservatief Edmund Burke in 1790 al met een haast griezelige nauwkeurigheid werden voorspeld. En in feite was het Verlichte denken evenzeer verantwoordelijk voor al de rampen van het twintigste eeuwse totalitarisme, omdat die totalitaire politieke systemen probeerden om de Franse Revolutie nog eens dunnetjes over te doen, zij het op een zeer veel grotere schaal. Vandaar dat we het conservatisme (van Burke) boven het liberalisme moeten verkiezen. Immers, waar het Verlichte liberalisme vooral de oorzaak van al die rampen was, daar was het conservatisme direct in staat om die rampen correct te identificeren en om ze zelfs te voorspellen.

Daar zit ontegenzeggelijk een kern van waarheid in³, maar dan ook niet meer dan dat. Dat blijkt al wel daaruit dat het liberalisme in het verleden zowel theoretisch als praktisch een effectieve tegenstander van het totalitarisme geweest is. Daar heeft men het conservatisme niet echt voor nodig gehad. Want die anti-totalitaristische dimensie van het liberalisme heeft zeker ook zijn gronden en verklaring in de Verlichting zelf. Reeds een vijftig jaar terug wees Jakob Talmon erop dat we in de erfenis van de Verlichting twee kanten goed van elkaar moeten onderscheiden.⁴ Enerzijds is er de Verlichting van Locke, Hume, Montesquieu, Thomasius of Kant en van representanten van de Schotse Verlichting als Smith of Ferguson die ons nuttige zaken als de rechtsstaat, *habeas corpus*, het evenwicht van machten, de burgerlijke vrijheid en de volkssoevereiniteit brachten. En dat soort van principes zijn uiteraard een heel effectieve rem op de 'totalitaire verleiding', om met Revel te spreken. Anderzijds is er de Verlichting van Rousseau, Mably, Morelly of Helvétius - en, inderdaad, in de geschriften van deze lieden kan men proto-totalitaire tendenties ontwaren. Maar dat is wel een heel andere Verlichtingstraditie. Kortom, het gaat niet aan om alle (proto-liberale) Verlichtingsauteurs zonder nader onderscheid op één hoop te gooien, daar het etiket van de proto-totalitaire Verlichting op te plakken en om hen dan allen collectief verantwoordelijk te stellen voor wat er later in de geschiedenis mis is gegaan.

Daar komt nog dit bij. Wie spreekt over het liberalisme zal toch vooral moeten letten op de negentiende eeuw. Zeker heeft het liberalisme zijn wortels diep in de Verlichting. Maar als praktisch politiek systeem openbaarde het zich eerst na de val van Napoleon. Pas toen kon de politieke droom werkelijkheid worden. Welnu, niet alleen conservatieven, maar ook de liberalen van deze generatie (evenals die van daarna) waren zich goed bewust van het deraillement van de Franse Revolutie. Geen verstandige bourgeois liberaal in de negentiende eeuw wenste een herhaling daarvan; hij realiseerde zich heel goed dat dat zou neerkomen op politieke zelfmoord. Zelfs een zo enthousiaste mytholoog van de Franse Revolutie als Jules Michelet wist heel goed waar, wanneer en waarom het na 1793 zo verschrikkelijk misgegaan was. Meer nog, de geschiedenis van het negentiende-eeuwse liberalisme kan men heel goed zien als

een continu streven om het collectieve trauma van de grote revolutie te verwerken. En vandaar dat de negentiende-eeuwse liberalen, met wie de zegetocht van het liberalisme in feite begon, alles in het werk stelden om een herhaling daarvan te voorkomen. Karakteristiek is hier het zogenaamde doctrinaire liberalisme⁵ van het tweede en derde decennium van de negentiende eeuw, dat - anders dan de naam doet vermoeden - in het geheel niet doctrinair was, maar zich juist zo soepel mogelijk aan de harde gegevens van de geschiedenis zocht aan te passen (en juist daarin heel dicht bij Burke bleef⁶). Men kan daarbij denken aan mensen als Benjamin Constant (die de constitutionele monarchie in feite heeft uitgevonden), Pierre Paul Royer-Collard, Prosper de Barante, François Guizot, Alexis de Tocqueville of, in Nederland, Johan Rudolf Thorbecke. Dit waren liberalen in hart en nieren, maar liberalen die niets moesten hebben van het apriorisme en de systeemzucht van de radicale Franse Verlichting.

Men kan daarom ook zijn twijfels hebben over het gemak waarmee Kinneging Tocqueville bij de conservatieve traditie inlijft. Het is waar dat Tocqueville altijd een zekere nostalgie voor de aristocratische samenleving behield⁷; maar sterker nog was voor hem als rechtgeaarde liberaal zijn liefde voor de vrijheid. Voor Tocqueville, als liberaal, was de vrijheid het hoogste goed: denk aan zijn befaamde uitspraak dat iedereen die zich afvraagt welk doel de vrijheid dient, voor de slavernij geboren is.⁸ De vrijheid dient geen doel, maar is het doel. Dat klinkt anders dan bovenvermelde Kalb die in zijn exposé van het conservatisme de vrijheid expressis verbis ondergeschikt maakt aan het 'goede leven' - een standpunt dat men eerder bij socialisten en bij de hedendaagse zogenaamde *communitarians* aan zal treffen dan bij liberalen (en men zou het ook niet bij een conservatief verwachten, zou ik zelf menen). Kortom, in het beeld dat Kinneging schept van het liberalisme zou, denk ik, geen enkele invloedrijke liberaal van na 1800 zich kunnen herkennen omdat het uitsluitend een weergave is van de *lunatic fringe* onder de pre-revolutionaire Verlichtingstheoretici en, vooral, omdat in dat beeld voor de post-revolutionaire realiteit en de praktijk van de liberale politiek geen aandacht overschiet.

KINNEGING OVER HET CONSERVATISME

Dat brengt mij bij het conservatisme zelf. Meest opvallend in het door Kalb, Kinneging en hun geestverwanten bepleite conservatisme is, dat zij dit omschrijven als een *traditionalistisch* conservatisme. Nu is iedereen sinds Karl Mannheims invloedrijke essay uit 1927 over het conservatisme het erover eens dat alle wijsheid over het conservatisme begint bij het onderscheid tussen traditionalisme enerzijds en conservatisme anderzijds.⁹ Tegen die achtergrond is de notie van een *traditionalistisch conservatisme à la Kalb en Kinneging* een *contradictio in adiecto*. Onder traditionalisme verstond Mannheim in navolging van Max Weber de alle mensen aangeboren geneigdheid tot gewoonte en traditievorming. We kunnen gewoon niet anders, want zonder gewoontes en tradities zou ons leven een volstrekt onbeheersbare en onvoorspelbare chaos zijn. Niemand kan zonder tradities en gewoontes - ook de revolutionair niet - omdat eerst die een minimum aan orde in onze existentie aanbrenge.

Maar, zo betoogt Mannheim, dat is iets anders dan conservatisme. Conservatisme omschrijft hij als de *bewustwording van tradities*. Hij bedoelt daarmee het volgende. De Franse en de Industriële Revolutie betekenden een onherstelbare breuk met het traditionalistische Ancien Regime. Meer in het bijzonder, eerst nu werd men zich van die tradities bewust, eerst nu zag men in dat wat voordien als vanzelfsprekend ervaren werd, uiteindelijk door tradities was gedragen en bepaald. En dat inzicht was eerst mogelijk doordat men zich nu zelf *buiten* die tradities zelf had opgesteld. Compact geformuleerd, men kon die tradities eerst herkennen nadat men ze geobjectiveerd had en nadat men de naïeve en gedachteloze aanvaarding ervan opgegeven had. Vanuit dat perspectief behoort de conservatief zelf evenzeer tot de post-revolutionaire orde als de revolutionair die hij zo scherp bestreed¹⁰; en in die zin kan men tevens terecht zeggen dat het conservatisme vóór de Franse Revolutie *überhaupt* niet mogelijk was. Vóór de Revolutie kon men slechts traditionalistisch zijn, evenwel zonder te weten dat men dat was. Want ook dat inzicht was pas ná de Revolutie mogelijk. En onze conclusie uit dit alles moet wezen, dat heel die notie (van Kalb en Kinneging c.s.) van een traditionalistisch conservatisme een onmogelijke monstruositeit is - want die notie combineert wat de Franse

Revolutie nu juist voorgoed en voor altijd uit elkaar gedreven had. Want vóór de Revolutie was men traditionalistisch, maar kon men nog niet conservatief zijn; en ná de Revolutie kon men wel conservatief zijn, maar niet langer traditionalistisch.

Nu mag dit op het eerste gezicht een methodologische subtiliteit lijken. Maar de consequenties ervan reiken wel degelijk tot in het hart van het conservatisme. Want waar de conservatieven evenzeer tot de post-revolutionaire orde behoren als de revolutionairen, is het meningsverschil tussen beiden *niet* dat de eersten terug willen naar de pre-revolutionaire orde terwijl de revolutionairen het pad van de revolutie verder willen vervolgen. De goede conservatief, of beter, de conservatief in de eigenlijke zin van het woord, realiseert zich dat. En dat heeft als heel belangrijke consequentie dat de conservatief nooit de terugkeer zal bepleiten naar een verleden dat nu eenmaal voorgoed voorbij is. Wat voorbij is, is voorbij. Conservatieven waren daarom zelfs bereid om de Revolutie te accepteren (nadat die eenmaal had plaatsgevonden) als een weliswaar te betreuren, *en zeker nooit te herhalen*, maar toch onontkoombaar historisch gegeven.

Uit die bereidheid het historisch gegroeide te accepteren, blijkt tevens dat de conservatief is ook geenszins *a priori* gekant is tegen verandering; hij realiseert zich dat wat hij waardeert in het heden het product is van zinvol gebleken veranderingen in het verleden en dat nu bepleite veranderingen ons eigen heden ook evenzeer kunnen optimaliseren als die veranderingen van het verleden. Conservatieven achten daarom politieke en sociale verandering zeker wenselijk - en zelfs hoogst noodzakelijk - maar alleen voor zover verandering helpt om het waardevolle van wat in het verleden en het heden tot stand kwam voor verval te behoeden en, waar mogelijk, te verbeteren. Het positieve oordeel van conservatieven over verandering onder deze voorwaarden zal eenieder duidelijk zijn die de volgende uitspraak van de conservatief Burke overdenkt: 'the people of England well know that the idea of inheritance furnishes a sure principle of conservation, and a sure principle of transmission, without at all excluding a principle of improvement. It leaves acquisition free, but secures what it acquires.'¹¹ Burke wist heel goed dat de door hem zozeer geprezen *Glorious Revolution* van 1688 het product was van een lange ontwikkeling

sinds de dagen van koning Alfred, en hij begreep ook heel goed dat ook 1688 niet het einde van Englands constitutionele geschiedenis zijn kon. Niet verandering als zodanig, *maar het veranderen om zichzelf* wille veroordeelde Burke in de Franse revolutionairen: 'they take the deviation of the principle for the principle', zoals hij het, kernachtig als altijd, verwoordde in zijn *Reflections on the French Revolution*.¹² Daar ligt de *pointe* van het conservatieve argument tegen de revolutionairen.

Ten slotte, het feit dat men na de Revolutie niet meer traditionalistisch kan zijn, betekent uiteraard niet dat het onmogelijk zou wezen om terug te willen naar de tijd van voor de Revolutie. Die wens is even natuurlijk als begrijpelijk. Maar de mensen die dat willen noemen wij geen *conservatieven*, maar *reactionairen*. Waarbij we moeten bedenken dat die reactionairen uiteindelijk even revolutionair zijn als de revolutionairen zelf: want zij willen de contra-revolutie en zij zijn daartoe, zoals bijvoorbeeld in het geval van Joseph de Maistre, vaak ook even graag tot veel bloedvergieten bereid als hun revolutionaire voorgangers Robespierre en Saint-Just dat waren tijdens het regime van de deugd en van de Terreur in de jaren 1793 en 1794. En dat is ook waarom de consequente conservatief niet voor zo'n terugkeer zijn kan; de conservatief wil *überhaupt* geen revolutie, en daarom ook geen contra-revolutie.

Welnu, wie Kinneging leest, wie zijn heftige en gepassioneerde veroordeling van onze eigen tijd overdenkt, wie getroffen wordt door hoezeer hij het verleden aan het heden ten voorbeeld stelt, wie constateert hoezeer hij het moreel besef van vroeger superieur acht aan de postmoderne zelfzucht van het heden, die begint langzamerhand te begrijpen dat dit niet langer de klacht van een conservatief, maar van een reactionair is. Daarom, in die innerlijke tegenstrijdigheid van een 'traditionalistisch conservatisme' heeft het bijvoeglijk naamwoord uiteindelijk over het zelfstandig naamwoord gezegevierd: doel is een revolutionaire terugkeer naar de traditie van een opgegeven vroegere moraliteit. Waaraan ik, om misverstanden te vermijden, de legitimiteit en de oprechtheid van die doelstelling geenszins wil betwijfelen. Integendeel, ik heb het grootste respect voor deze visie - alleen, conservatisme is het niet.

Men kan zich vervolgens afvragen wat verantwoordelijk geweest is voor deze vertekening van het conservatisme in Kinnegings weergave ervan en waarom Kinneging in feite eerder de reactie dan het conservatisme omarmt. Daarmee betreden we uiteraard het terrein van de pure speculatie. Maar desondanks valt daar wel iets over te zeggen. Opvallend in Kinnegings betoog en in de uitlatingen van zijn geestverwanten is hun insistentie op de uitspraak in de Heidelberger catechismus dat de mens niet in staat is tot enig goed en geneigd is tot alle kwaad. Kinneging en de zijnen zien in deze sombere opvatting van de menselijke natuur de hoeksteen van het conservatisme en zij menen dat hier ook het cruciale onderscheid zou liggen met het liberalisme. Want, zo betogen zij, liberalen hebben altijd een veel zonniger kijk op de mens. Het is niet goed in te zien waar deze opvatting op gebaseerd is. Een verklaring is wellicht dat de bekende columnist van *NRC-Handelblad* J.L. Heldring altijd hetzelfde beweert. En wanneer je zoiets steeds maar in de krant leest, ga je dat natuurlijk ook geloven. Maar, met alle respect voor Heldring, het is gewoon niet waar.

Toegegeven, sommige proto-liberalen van de Schotse Verlichting, zoals Francis Hutcheson of de Adam Smith van de *Theory of moral sentiments*, beklemtoonden graag de constructievere elementen in de menselijke natuur.¹³ Maar het is opvallend dat juist deze auteurs een zekere geneigdheid tot het conservatisme hadden. En dat is ook niet zo vreemd. Want wie met de conservatieven van mening is dat in de geschiedenis min of meer spontaan iets moois tot stand kan komen dat wij moeten koesteren en behouden, die zal de verklaring daarvoor toch uiteindelijk in de menselijke natuur moeten zoeken. Voorts zou men ook aan Rousseau een positieve opvatting van de menselijke natuur kunnen toeschrijven. Rousseau bepleitte immers een terugkeer naar de menselijke natuur. Maar men moet zich de aard van Rousseau's gedachtengang goed voor ogen stellen. Want dat in potentie goede van de menselijke natuur laat zich volgens Rousseau in de menselijke samenleving nooit en te nimmer realiseren. Voor Rousseau is het namelijk zo dat het verval inzette *du moment* dat de mens socialiseerde en de artificialiteit van mens en samenleving haar entrée maakte in de menselijke geschiedenis.¹⁴ Met andere woorden,

de in de sociale orde levende mens is onvermijdelijk slecht, omdat hij in die toestand onvermijdelijk zijn menselijke natuur geweld aan zal moeten doen. Alleen de eenzame solitair kan goed zijn - zoals Rousseau zichzelf dan ook afschildert in zijn *Rêveries du promeneur solitaire*. Het argument herinnert uiteraard sterk aan dat van Freud in diens *Das Unbehagen in der Kultur*.¹⁵

Maar zien we van deze enkelingen af, dan is het oordeel over de menselijke natuur van de Verlichtingsauteurs doorgaans negatief. En hoe zou het ook anders kunnen zijn? Immers, heel de zeventiende- en achttiende-eeuwse natuurrechttraditie trachtte juist aan te tonen hoe noodzakelijk het is om de aangeboren verderfelijke menselijke agressiviteit in te tomen, en zij postuleerde juist daarom het 'sociale contract' waarmee de staat geboren werd. Die negatieve opvatting over de menselijke natuur treffen we reeds aan het begin van die natuurrechttraditie in kwestie aan¹⁶; ik denk daarbij uiteraard aan Hobbes' omschrijving van de natuurstaat als een *bellum omnium contra omnes*. Als je mensen aan zichzelf overlaat, gaan ze elkaar doodslaan - dat is de gedachte. En helemaal aan het einde van die traditie, aan het einde van de achttiende eeuw, treffen we diezelfde cynische opvatting over de mens nog aan bij Kant wanneer hij zich afvraagt of, en hoe uit zoiets uitermate kroms als de mens 'doch wohl etwas ganz Gerades gezimmert werden kann'. Zijn antwoord op die vraag is toch positief omdat, naar zijn overtuiging, de mens zijn kwalijke natuur uiteindelijk in zal weten te tomen: zijn gezonde verstand zal hem doen inzien dat hij daarmee zijn eigen belang zal dienen. In die zin is, zo zegt Kant, zelfs een geordende samenleving van duivels mogelijk - mits het maar redelijke duivels zijn. Maar - duivels zijn en blijven wij.

Kortom, in het Verlichte contractdenken is de mensopvatting zelden, indien ooit, positief. En voor zover men in de Verlichting de matrix ontwaren wil van het liberale denken is het daarom pertinent onjuist om te zeggen dat het liberalisme, anders dan het conservatisme, een positieve mensopvatting had. Indien iets, dan is eerder het omgekeerde het geval. Wel kan men zeggen dat liberalen in de samenleving soms mechanismes ontwaarden die ervoor zorgden dat egoïsme en hebzucht uiteindelijk toch op collectief niveau een heilzaam effect zouden kunnen hebben. Men kan in dit verband denken aan de ook

door Kinneging genoemde Bernard de Mandeville met diens *The Fable of the bees* waarvan het uitdagende motto luidt: 'private vice, public virtue'. De beteugeling van de slechte inborst van de mens die de contract-theorieën middels de staat zochten te realiseren, vindt nu min of meer vanzelf plaats. Maar slecht is de mens, en dat blijft hij. En hetzelfde geldt uiteraard voor Adam Smith' befaamde these van de 'invisible hand' en voor Hegels theorie van 'de list van de rede' volgens welke menselijke hartstochten uiteindelijk de voorwaarde zijn voor de menselijke vooruitgang. En men treft het zelfs nog in Goethe's *Faust* wanneer Mephistopheles zichzelf omschrijft als 'ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft'. Net als Kants duivels is ook Goethe's duivel onbedoeld de quasi-liberale bewerk van het goede. Een krachtiger demystificatie van het kwaad dan deze liberalisering van de duivel laat zich moeilijk denken - maar dat terzijde. Nu laat zich goed verklaren waarom Kinneging zo gefascineerd is door dit thema van de goedheid dan wel de slechtheid van de menselijke natuur en waarom hij zelfs zover gaat om daar het verschil tussen liberalisme en conservatisme situeren. Want Kinneging is een cultuurcriticus; zijn conservatisme geeft vooral uitdrukking aan zijn, om met Da Costa te spreken, 'bezwaren tegen den geest der eeuw'. Hij constateert overal verval, een verval van zeden, van normbesef. Overal waar hij kijkt, ontwaart hij de triomf van relativisme, van onverschilligheid voor de hoogste waarden van het leven, een geest van egoïsme en van vlektheid aan het platste eigenbelang. En hij roept ons daarom op tot hernieuwd moreel besef, tot een moderne ascese - modern in de zin dat die een secularisering zou moeten zijn van het Christelijk zondebesef en van de wijsheid die in tweeduizend jaar Christendom besloten ligt. Het belangrijkste instrument tot deze, in onze tijd zo noodzakelijke geestelijke renaissance ontwaart hij in de klassieke deugdenleer. Dit is in een notedop zijn argumentatie: het liberalisme heeft dankzij zijn irrealistisch optimisme over de menselijke natuur de hedendaagse mens ontremd; de rampzalige gevolgen zien wij daarvan dagelijks om ons heen; we moeten daarom gehoor geven aan de conservatieve boodschap dat de mens in wezen slecht is en dat de natuurlijke menselijke strevingen dus aan strakke banden gelegd moeten worden; en het is de

klassieke deugdenleer die daartoe bij uitstek geëigend is.

Kinnegings lofrede op de klassieke deugdenleer heeft ongetwijfeld zijn oorsprong in zijn even verrassende als lezenswaardige dissertatie *Aristocracy, antiquity and history*.¹⁷ In dit mooie boek bestudeert hij, onder meer, op wat voor manier die deugdenleer in de politieke theorie van de vroeg-moderne tijd heeft doorgewerkt. Maar de verwachtingen die hij ervan koestert voor onze eigen tijd, zijn niet zonder hun problemen en paradoxen. In de eerste plaats is er een niet onaanzienlijke frictie tussen enerzijds die klassieke deugdenleer en de Christelijke moraal die hij daar op enten wil. Bijvoorbeeld, heel het schandaal van het Machiavellisme lag in de krasse oppositie die Machiavelli constateerde tussen enerzijds de Christelijke en anderzijds de klassieke ethiek waar Machiavelli, net als Kinneging, naar terug wilde. Heel het Machiavellisme ontstond, als het ware, in de kloof tussen die beide vormen van ethiek. Er zal daarom heel wat sjoeren en trekken voor nodig zijn om die op één noemer te krijgen, zo dat *überhaupt* al lukken zal. Wat ik betwijfel; want dat zou in feite de brug moeten bieden over de door Machiavelli geconstateerde kloof. En hoewel er door *raison d'état*-theoretici heel wat aan die brug gedokterd werd, heeft tot op de huidige dag nog nooit iemand haar kunnen bouwen.

Maar ook die klassieke moraal en/of deugdenleer van Kinneging is een 'mixed bag', zoals de Engelsen dat zouden zeggen. Kinneging spreekt over Plato, Aristoteles, Cicero en Seneca alsof zij allemaal pijnloos voor zijn conservatieve ethiek gemobiliseerd zouden kunnen worden. Maar wie van Plato een conservatief à la Burke zou willen maken, staat voor een niet geringe opdracht. Karl Popper had geen ongelijk toen hij het totalitaire onheil in de geschiedenis van de mens al bij Plato liet beginnen; en de onderdanen van Dionysius I, de tiran van Syracuse, mochten zeker blij zijn dat zij door Plato's ongeduld de dans ontsprongen om als diens politieke proefkonijnen te moeten functioneren. Verder zal men doorgaans de meeste van de door Kinneging vermelde klassieke auteurs plaatsen in de zogenaamde republikeinse traditie - dat wil zeggen, de politieke traditie waarbinnen men lijf en goed voor het algemeen welzijn over moeten hebben ('dulce et decorum est pro patria mori')¹⁸. En ook dat is niet erg in overeenstemming met de conservatieve

afwijzing van overdreven politieke pathetiek. Goed beschouwd blijft daarom alleen Aristoteles over als plausible kandidaat voor de rol van klassieke voorloper van het moderne conservatisme. Meer in het bijzonder, de door Aristoteles zeer geprezen politieke deugd van de 'phronèsis' (of, in het Latijn, van de 'prudèntia') kan inderdaad zeer goed gezien worden als een belangrijke aanzet tot het conservatisme. Maar als men de winst uit wil tellen van die Aristotelische notie voor het moderne conservatisme, dan heeft het niet veel zin om zich te gaan verdiepen in Aristoteles zelf. Beter kan men zich dan concentreren op de wisselvalligheden van het Aristotelische natuurrecht, en op de vraag waarom dat Aristotelische natuurrecht in Duitsland¹⁹ succesvol weerstand wist te bieden aan het zogenaamde 'moderne' natuurrecht dat na Hobbes in Engeland en in Frankrijk de overhand wist te krijgen.²⁰

CONCLUSIE. CONSERVATISME NA 1989

Ik kom tot een afronding. Ik zal mij niet uitspreken over Kinnegings 'bezwaren tegen den geest der eeuw'. Er is natuurlijk heel veel verkeerd in de tijd waarin wij leven: de mensen zijn verre van volmaakt en de wijsheid van vele van onze collectieve beslissingen kan men geredelijk betwijfelen. Maar dit soort van cultuurkritiek is van alle tijden. Al in de Oudheid verzuchtte men het 'o tempora, o mores'; men leze er Tacitus en Suetonius maar op na. En of dat inderdaad voldoende reden is om de zedeloosheid en de normloosheid van onze tijd te betreuren, vraag ik mij af. Want het probleem met de *laudatores temporis acti* is doorgaans dat zij onvoldoende onderscheiden tussen normloosheid enerzijds en het ontstaan van een *nieuw* normbesef anderzijds. Zij blijken vaak blind te zijn voor die nieuwe normen omdat zij menen dat de enige normen, die de naam van normen werkelijk verdienen, de *oude* normen zijn. Maar geen tijd, en geen mens, is geheel zonder normen (goede of slechte); en de enige reële en werkelijk interessante vraag is of de nieuwe normen beter of slechter zijn dan de oude. En daar kan men eerst iets zinvol over zeggen als men zich de *bescheiden* vraag stelt welke normen onze beste gids kunnen zijn in de tijd waarin wij leven - en niet de *onbescheiden* vraag naar een tijdloos geldende moraliteit. Maar wellicht zal Kinneging mij nu hetzelfde cultuur-relativisme verwijten waar hij

Dijkstal zo graag van beschuldigt. Dan moet ik zeggen dat ik voor juist die beschuldiging niet zo bang ben, want - anders dan Kinneging - vrees ik eerder de aanhangers van varianten van moreel absolutisme dan de relativisten. En daar voeg ik graag aan toe, dat juist de conservatieven altijd veel affiniteit voelden met cultuur-relativisme²¹ en dat zij daarmee altijd de woede opwekten juist van hun dogmatische politieke tegenstanders die steeds zo zeker meenden te weten wat goed en wat kwaad is. Wat dat betreft is Kinnegings cultuurkritiek merkwaardig radicaal en on-conservatief.

Waar ik daarentegen wel bezwaar tegen aanteken, is Kinnegings karakteristiek van de aard en de geschiedenis van het conservatisme. Mijn redenen daartoe heb ik hierboven uiteengezet. Ik heb zelf een diep respect voor het conservatisme en ben ervan overtuigd dat het conservatisme ons in het verleden voor vele politieke rampen behoed heeft. Maar ik ben bang dat Kinnegings vorm van een radicalistisch deugden-conservatisme een heel wat minder zekere garantie biedt tegen politieke deraïlemerten; bovendien, het riekt naar wat een halve eeuw geleden bekend stond als 'morele herbewapening' en lijkt een benepenheid te willen introduceren waarvan we blij mogen zijn dat die tot het verleden behoort en waarvan we mogen hopen dat die daar ook blijft.

Maar dat is uiteindelijk een kwestie van persoonlijke voorkeur - en misschien zit ik gewoon wat anders in elkaar dan Kinneging. De werkelijk relevante vraag is evenwel wat het conservatisme voor ons kan betekenen in het tijdsgewricht waarin wij leven, op de drempel naar het derde millennium. Ik ben daar sceptisch over. Herinneren we ons dat het conservatisme ontstond als een reactie op de Franse Revolutie en op het soort van politieke verandering dat de Revolutie voorstond. Daar lag heel de zin en de betekenis van het conservatisme - en de cruciale consequentie is dat vanuit dat perspectief het conservatisme noodzakelijkerwijs deelt in het lot van de Revolutie die het zozeer zocht te bestrijden. Zonder revolutie, geen conservatisme.

Welnu, er is een zekere consensus onder de *opinion makers* van onze tijd dat het revolutionaire tijdperk dat in 1789 begon in 1989 werd afgesloten met de val van de Berlijnse muur. Inderdaad, de revolutie is verder weg dan ooit de afgelopen twee eeuwen. De revolutie behoort

even definitief tot het verleden als het feodalisme - en hoewel onze tijd sneller verandert dan ooit tevoren, hebben de principes van die verandering niets, maar dan ook niets gemeen met het soort van principes in naam waarvan in ons onrustige verleden revoluties werden onttekend. De wijste onder alle politieke theoretici - en wie anders zou dat kunnen zijn dan Alexis de Tocqueville? - heeft het geheim hiervan anderhalve eeuw geleden al geopenbaard. Tocqueville zag in dat de democratie, die in zijn tijd ontstond, meer tot verandering geneigd was dan enig ander politiek systeem. Dat was natuurlijk niet zo'n diepe en oorspronkelijke gedachte. Maar, zo ging hij verder, die continue verandering in de democratie heeft vooral het karakter van het continue variëren van eenzelfde principe - zoals Bach's *Goldbergvariationen* of Beethoven's *Diabellivariaties* een continu variëren zijn van één en hetzelfde thema. En dat grondprincipe blijft wel steeds gelijk. In die zin, zo zei Tocqueville, is de democratie in wezen conservatief. En dat was wel een paradox waarmee hij zijn tijdgenoten, die democratie altijd direct en vanzelfsprekend met revolutie associeerden, wel tot de opperste verbazing wist te brengen.

Maar - zoals wij nu weten - ook hier heeft Tocqueville het gelijk gekregen: er is de laatste decennia in de Westerse wereld een storm van verandering opgestoken zoals de mens die in heel zijn geschiedenis niet gekend heeft - en toch beroert die verandering de grondprincipes van onze sociale en politieke orde niet langer, hoezeer wij die grondprincipes ook variëren totdat zij haast onherkenbaar geworden zijn. Men kan het daarom ook nog anders zeggen: het conservatisme kan ons niet meer tot politiek kompas dienen, om geen enkele andere reden dan dat wij sinds '1989' allemaal conservatief geworden zijn. En om die reden kan het conservatisme geen politieke richting meer aangeven - want wat voor antwoord zouden we moeten geven aan degene die, terwijl hij midden op zee zit, ons vraagt welke richting hij uit moet om bij de zee te komen?

NOTEN

1. Geciteerd in: *Reformatorisch Dagblad*, 19 september 2000.
2. En de Nederlandse algemene catalogus vermeldt ook geen enkele publicatie van deze auteur.
3. Het is opvallend dat men deze zeer radicale en totale kritiek van de Verlichting nog het meest vindt bij postmodernistische auteurs als Foucault of Lyotard, terwijl Kinneging het postmodernisme juist met afschuw beziet.
4. In J.L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, Londen, 1952 onderscheidt Talmon tussen enerzijds de empirische, liberale democratie (die zich in haar organisatie van de samenleving laat leiden door het principe van *trial and error*) en anderzijds de messianistische, aprioristische totalitaire democratie (die *rücksichtslos* haar zekerheden zoekt te realiseren).
5. Voor dit doctrinaire liberalisme, zie E.H. Kossmann, 'De doctrinaren tijdens de Restauratie', in idem, *Politieke theorie en geschiedenis*, Amsterdam, 1987, pp. 255 - 306. Voor de meest invloedrijke onder deze doctrinaire liberalen - François Guizot - zie het uitstekende P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Parijs, 1985.
6. Een verschil is dat Burke dat geschiedenis nog kon ervaren als een milde en heilzame kracht, terwijl de doctrinaire liberalen zich na de Franse Revolutie terdege bewust waren van de verschrikkelijke krachten die in de geschiedenis besloten lagen.
7. In zijn nagelaten papieren trof men de volgende passage: 'j'ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocrate par instinct; c'est à dire que je méprise et crains la foule. J'aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie. Voilà le fond de l'âme'.
8. A. de Tocqueville, *The old regime and the French Revolution*, New York, 1955, p. 169.
9. K. Mannheim, 'Das konservative Denken', in idem, *Wissenssoziologie*, Neuwied am Rhein, 1970, pp. 408 - 509.
10. Direct na de publicatie van Burke's *Reflections on the French Revolution* werd dit reeds ingezien door Novalis (pseudoniem van Friedrich von Hardenberg): 'es sind viele antirevolutionäre Bücher für die Revolution geschrieben. Burke hat ein revolutionäres Buch gegen die Revolution geschrieben'. Zie Novalis, *Blüthenstaub I*, Heidelberg, 1953, p. 340.
11. E. Burke, 'Abridgement of English History', in idem, *The Works of Edmund Burke. Vol. VII*, Boston, 1866, pp.

462 en 463.

12. E. Burke, *Reflections on the French Revolution*, Londen, 1964 (Everyman's Library), p. 21.
13. Men denke daarbij aan Smith's notie van de 'benevolence'.
14. Dat is de these van J. Starobinski's nog steeds onovertroffen studie van Rousseau, *La transparence et l'obstacle*, Parijs, 1971.
15. Voor een nadere uitwerking daarvan, zie mijn 'Het natuurrecht van de psychoanalyse' in: F.R. Ankersmit, *Macht door Representatie. Exploraties Deel III*, Kampen, 1997.
16. Het laat zich beargumenteren dat die negatieve mensopvatting van het natuurrechtdenken een erfenis geweest is van Machiavelli. Zie daartoe hoofdstuk I van mijn binnenkort verschijnende *Political representation*, Stanford, 2002.
17. A.A.M. Kinning, *Aristocracy, antiquity and history. An essay on classicism in political thought*, Leiden, 1994.
18. Het is zoet en behoorlijk om voor het vaderland te sterven.
19. En in Dublin, waar Burke er als student nog in onderwezen werd.
20. Men zie hiertoe de voortreffelijke analyse van Den Hollander in diens: J.C. den Hollander, 'Conservatisme en historisme', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 102* (1987), pp. 380 - 402 en mijn: 'Edmund Burke over geschiedenis en politiek', in F.R. Ankersmit, *Macht door representatie. Exploraties Deel III*, Kampen, 1997.
21. Dat komt doordat conservatieven altijd een groot respect voor de geschiedenis hebben en, daarmee, een aangeboren geneigdheid tot relativisme.

F.R. Ankersmit is gewoon hoogleraar intellectuele en theoretische geschiedenis aan de RU Groningen.

GRONDSLAG LIBERALISME TER DISCUSSIE

S. W. COUWENBERG



Absolute maatstaven voor wat goed en rechtvaardig is, zijn uit het hedendaagse liberale denken verdwenen. Dit betoogt emeritus-staatsrechtgeleerde Couwenberg in antwoord op een eerder pleidooi van Van Wissen voor een op het natuurrecht gebaseerde vorm van liberalisme. Volgens Couwenberg is de liberale moraal van vandaag in de loop der geschiedenis op de tast gevonden. Zij sluit daarmee goed aan op het Nederlandse liberalisme, dat volgens de auteur bij uitstek pragmatisch is georiënteerd.

INTEGRAAL VERSUS FORMALISTISCH LIBERALISME

Liberalisme is de heersende ideologie. Maar het manifesteert zich in verschillende varianten, zoals René van Wissen opmerkt in zijn bijzondere bijdrage in *Liberaal Reveil* no. 5, oktober 2000. Het bijzondere van die bijdrage is dat de auteur twee hoofdvarianten onderscheidt die als zodanig in liberale kring nog maar zelden aan de orde worden gesteld, te weten een formalistisch, procedureel georiënteerd en een integraal, op natuurrechtelijke grondslagen gebaseerd liberalisme. Van Wissen bekent zich tot de laatste variant. Maar die vindt in liberale kring nauwelijks meer weerklank. De liberale rechts- en staatsidee, met als uitvloeisel de klassiek-liberale grondrechten en de liberale rechtsstaat, heeft niettemin wel een natuurrechtelijke oorsprong en achtergrond. Zij is ontsproten aan het moderne natuurrecht van de 18e eeuw. Dankzij die oorsprong kon het opkomende liberale politieke denken de rechts- en staatsidee van het *ancien régime*, stoelend op de transhistorische grondnorm van het goddelijke recht, pareren en bestrijden met een nieuwe transhistorische grondnorm, namelijk de natuurlijke menselijke rede als nieuwe ontstaans- en geldingsbron van

recht en staat. Bezien in haar specifiek historische context, was het moderne natuurrecht de meest geëigende denkvorm om de liberale rechts- en staatsidee tot gelding te brengen tegenover het theocratisch gefundeerde absolutisme van de traditionele monarchie.

Maar na de ondergang van het *ancien régime* was er niet langer behoefte aan die denkvorm. Hoewel het moderne natuurrecht pretendeerde de historiciteit van het mens-zijn te kunnen overstijgen, is het zelf een historisch bepaald fenomeen. Het is namelijk een theoretische interventie in een bepaalde politieke ontwikkelingsfase, te weten de overgang van de absolute monarchie van het *ancien régime* naar de moderne liberale en democratische rechtsstaat. Nadien heeft het spoedig plaatsgemaakt voor het sociologisch en juridisch positivisme. In de radicaal positivistische rechts- en staatsleer van de grote rechtstheoreticus H. Kelsen vindt het liberale denken over recht en staat zijn theoretische voltooiing en mondt het uit in het formalistisch liberalisme waar Van Wissen stelling tegen neemt. Legitimiteit en legaliteit vallen hierin volledig samen.

Wel is er in de 20e eeuw sprake van een zeker reveil van natuurrechtelijk denken, na 1945 vooral in Duitse Bondsrepubliek als reactie op het heersende rechtspositivisme tijdens de Weimarrepubliek. Dat had tot gevolg dat men in Duitsland geen enkel principieel juridisch verweer had tegen de opkomst en ontwikkeling van het Derde Rijk. Maar dat nieuwe natuurrechtelijke denken heeft een heel ander karakter dan het traditionele natuurrechtelijke denken waar Van Wissen nog naar refereert. Wat daarin opvalt, is tweërlei. Men gaat niet langer uit van een onveranderlijk idee van wat als goed en recht behoort te gelden, maar van een leidinggevende rechtsidee die zich in de rechtsontwikkeling op wisselende wijze verwerkelijkt, al naar gelang de omstandigheden.

Men vereenzelvigd die rechtsidee bovendien met de principes van de liberale democratie en kent daaraan derhalve een universele betekenis toe.¹ Dit geldt ook voor Rawls' *A Theory of Justice* (1972) dat de laatste decennia sterk de aandacht getrokken heeft. Die theorie is op de keper beschouwd een in universele termen geformuleerde expressie van het rechtvaardigheidsbesef dat in een bepaalde ontwikkelingsfase van de liberale democratie op de voorgrond treedt, te weten het stadium van de sociale rechts- of verzorgingsstaat. Dat heeft Rawls later ook erkend. Om als rechtvaardig te gelden, aldus Rawls, behoort de samenleving zodanig ingericht te zijn dat zij de grootst mogelijke vrijheid voor iedereen garandeert en tegelijk de grootst mogelijke gelijkheid, door alleen die ongelijkheden toe te laten die ontstaan op grond van posities die voor iedereen toegankelijk zijn en aantoonbaar tot voordeel strekken van de minst bedeelden. De sociale rechts- of verzorgingsstaat is een poging zo'n samenleving te realiseren en zodoende de intrinsieke spanning tussen vrijheids- en gelijkheidsidee te overbruggen die aan de ontwikkeling van de liberale democratie ten grondslag ligt.

MORAAL HISTORISCH BEPAALD

Van Wissen refereert als basis van zijn integraal liberalisme naar een absoluut geldende maatstaf van wat als goed en rechtvaardig behoort te gelden. Maar zo'n maatstaf is er mijns inziens niet. In de evolutie van het universum zien we - ik volg hier de evolutietheorie van Teilhard de Chardin - een opstijging van lagere naar hogere, meer complexe en daardoor meer bewuste en vitale levensvormen. Met de menswording krijgt de evolutie, aanvankelijk geheel gedetermineerd, het karakter van een groei naar en van handelingsvrijheid en zodoende een morele dimensie. Zij wordt een bewuste evolutie. In de hiërarchische opbouw van het leven staat de mens als meest complexe soort aan de top. Hij vervult de rol van spits in de evolutie. In de moderne mens en zijn cultuur wordt het evoluerende universum zich volledig bewust van zichzelf en wordt vrijheid tot algemeen menselijke waarde geproclameerd. Met die vrijheid groeit ook de menselijke verantwoordelijkheid voor de evolutie alsmede de capaciteit om in oorspronkelijk blinde processen in te grijpen en om zelf tot op zekere hoogte richting te geven aan die

evolutie. Gezien het evolutionaire karakter van het menselijke bewustzijn is alles wat vanuit dat bewustzijn tot ontwikkeling komt - zoals religie, moraal en recht - historisch bepaald. Wat goed of slecht, recht of onrecht is, is derhalve niet in absolute zin te zeggen. Wat als zodanig geldt, hangt af van het stadium van de menselijke evolutie. Met de menswording van de evolutie is wel een zeker bewustzijn van wat goed en rechtvaardig is gegeven. Dat uit zich in de menselijke behoefte om eigen handelen of niet-handelen te verantwoorden. Die verantwoordingsbehoefte is de empirische basis van de morele dimensie van het menselijk bestaan.

In onze moderne cultuur is de religieus gefundeerde heteronome moraal van het *ancien régime* steeds meer ondergraven door de groeiende invloed van het moderne emancipatiemotief, het streven naar vrijheid en gelijkheid, en zo is zij vervangen door een autonome moraal. Daardoor is onze samenleving niet langer gefundeerd op absoluut geldende normen en waarden. Met de versnelling van het historische proces in onze moderne cultuur veranderen onze morele opvattingen bovendien sneller dan voorheen. De 20e eeuw is daarvan een sailante illustratie.² In geen eeuw zijn normen en waarden zo veelvuldig en zo kort op elkaar veranderd als in die eeuw. Meer dan voorheen heeft ons die eeuw de relatieve betekenis geleerd van wat als goed, rechtmatig en politiek-correct wordt ervaren en benoemd. Processen van secularisatie en individualisering hebben daaraan eveneens sterk bijgedragen.

CULTUURRECHT ALS MIDDENWEG

Tussen het natuurrecht enerzijds en positivisme en historisch en cultureel relativisme anderzijds, gaapt volgens Van Wissen een onoverkomelijke kloof met als belangrijkste twistpunt het al of niet bestaan van een objectieve morele orde. Toch lijkt het wel degelijk mogelijk een middenweg te bewandelen. Dat is in de vorige eeuw ook door tal van rechtsfilosofen gedaan. Ik beperk mij hier kortheidshalve tot een belangwekkende bijdrage daartoe zoals die is geformuleerd door de Leidse rechtsfilosoof P.B. Cliteur.³ Hij heeft het begrip cultuurrecht geïntroduceerd als synthese van natuurrecht en rechtspositivisme. Hij doelt hiermee op een complex van rechtsbeginselen dat in een bepaalde cultuurkring tot ontwikkeling komt

en als zodanig geen absolute gelding heeft, maar wel een transcendentale betekenis in deze zin, dat zij als vrucht van een langdurig historisch proces de wijsheid van een bepaalde generatie overstijgt en operationeel wordt gemaakt in een objectieve moreel-juridische orde, bijvoorbeeld ons Wetboek van Strafrecht. De bron van die beginselen is derhalve niet de natuur, maar de cultuur en dan in het bijzonder de evolutie van het collectieve rechtsbewustzijn. Die beginselen vinden hun rechtvaardiging als hoger recht in de praktische wijsheid en ervaring van vele generaties. Zij zijn in een langdurige praktijk van *trial and error* getest en hebben daarin hun waarde bewezen. Het gaat hier om de 'collective reason of ages', zoals de geestelijke vader van het politieke conservatisme Edmund Burke dat geformuleerd heeft. De theorie van Cliteur is geïnspireerd door de klassiek-conservatieve traditie in de politieke en rechtsfilosofie, maar zij vertoont ook verwantschap met het Amerikaanse pragmatisme dat uitgaat van het primaat van werkelijkheidservaring (waar is wat werkt). Wat bij Cliteur opvalt, is dat ook hij bij de uitwerking van zijn theorie in hoofdzaak verwijst naar beginselen die ten grondslag liggen aan de liberale rechtsstaat en democratie, zoals ook andere auteurs doen die het positieve recht opvatten als positivering van rechtsbeginselen. Zij verwijzen daarmee naar relatieve, want cultuurgebonden, beginselen.

LIBERALE PRINCIPES ALS HISTORISCH GEGEVEN EN PERMANENTE OPGAVE

In aansluiting hierop en mij hier korthedshalve beperkend tot mijn eigen vakgebied, het constitutionele recht, constateer ik dat in het Westerse beschavingsproces sinds de Verlichting een aantal fundamentele liberale en democratische noties op de voorgrond zijn getreden die lange tijd principieel ter discussie zijn gesteld, maar alle aanvallen glansrijk hebben overleefd en in de praktijk hebben bewezen betere voorwaarden te scheppen voor een menswaardig bestaan dan alle andere alternatieven. Zij kunnen dus niet op een lijn worden gesteld kunnen met die alternatieven. Zij zijn operationeel gemaakt in een breed complex van mensenrechten, hand in hand met de ontwikkeling van een liberale en democratische rechtsstaat en van een markteconomie. Daarover is in de ontwikkelde wereld nu een algemene consensus

gegroeid. In de Duitse grondwet zijn deze noties al sinds 1949 als beginselen van de liberaal-democratische basisorde tot onveranderlijke principes geproclameerd (art.79 jo. art. I en 20 Gw). Ter verdediging daarvan is tevens een juridisch defensiesysteem in de grondwet opgenomen als expressie van de idee der weerbare democratie. Op grond daarvan kunnen het linkse en het rechtse extremisme op constitutioneel verantwoorde wijze worden bestreden. Het probleem daarbij is wel hoe dat extremisme effectief te bestrijden, zonder onnodig inbreuk te maken op fundamentele liberaal-democratische beginselen.

De universele uitstraling die liberale beginselen in onze tijd gekregen hebben, is geen *a priori* gegeven, maar zij is een resultaat van het moderne beschavingsproces en van de ideologische en politieke (machts)strijd die daarin is gevoerd over de juiste inrichting van de samenleving. Zij is derhalve een historisch gegeven en als zodanig onderworpen aan processen van verval en corruptie die inherent zijn aan de menselijke bestaanswijze. Zij is een permanente opdracht en opgave die voortvloeit uit de universele pretenties van het moderne Westerse beschavingsproces. Het gaat hier met andere woorden om een proces van universalisering van oorspronkelijk typisch Westers-liberale principes. Maar hand in hand hiermee gaat het ook om een permanente inspanning om die principes in eigen land en beschavingskring in stand te houden en verder te ontwikkelen in het licht van nieuwe problemen en uitdagingen. Het belang hiervan is recentelijk in *Liberaal Reveil* (no.6, december 2000) opnieuw onderstreept door Cliteur en door de politicoloog Van de Haar. Dat dat onvoldoende gebeurt, heeft lijkt mij veel te maken met de pragmatische oriëntatie van het Nederlands liberalisme en van de Nederlandse staatsrechtbeoefening waarop dat liberalisme zo'n sterk stempel gedrukt heeft. Men is tevreden met het vinden van min of meer praktische oplossingen voor de concrete problemen die zich voordoen. Criterium is daarbij voornamelijk of men met het positieve staatsrecht uit de voeten kan en of het aansluit bij de conventionele wijsheid van de spraakmakende politieke gemeente. Alles wat daarvan afwijkt, wordt met wantrouwen bejegend. Een kritische, rechts politieke oriëntatie, waarvoor ik tal van lansen gebroken heb, vindt daarbij weinig weerklank.⁴

NEDERLANDS LIBERALISME EXPONENT VAN
HOLLANDSE KOOPMANSTRADITIE

Het liberalisme vraagt volgens A. Visser continu om heroverweging, afhankelijk van de historische context⁵. Dat is bij uitstek een uiting van pragmatisch denken dat eerder bij D66 thuis hoort dan bij de VVD, stelt Van de Haar in zijn discussie met A. Visser in *Liberaal Reveil*, 1, 2001 (p. 23). Van de Haar ziet daarbij over het hoofd dat de Hollandse koopmanstraditie met haar pragmatische oriëntatie een sterk stempel gedrukt heeft op de ontwikkeling van het Nederlandse liberalisme, dus zowel op VVD als D66 als actuele uitingsvormen daarvan. In die pragmatische optiek gaat het erom via overleg met andere partijen politiek zaken te doen op grond van wat op een bepaald moment politiek relevant wordt geacht en dat alles bij voorkeur op een doeltreffende en tegelijk flexibele wijze.

Pragmatisme is overigens de gemeenschappelijke beleidslijn van alle grote partijen geworden. Het heeft niet langer de negatieve klank van beginselloos, waarmee D66 jarenlang is bestreden. Maar pragmatische politiek wordt door PvdA, CDA en VVD nog wel verpakt in traditionele ideologische retoriek om de eigen achterban de indruk te geven dat de traditionele identiteit nog onverkort intact is en de richting bepaalt, daarbij vertrouwend op de oude Romeinse wijsheid waarmee politici eeuwenlang hun voordeel hebben gedaan: 'Mundus vult decipi, ergo decipiatur' (de wereld wil bedrogen worden, dus wordt zij bedrogen).

Gezien het bovenstaande staat het pleidooi van Van Wissen voor een integraal liberalisme haaks op de pragmatische aard van het Nederlandse liberalisme. In het conservatisme-nummer van *De Groene Amsterdammer* van 3 maart jl. wordt Van Wissen tot de teleurgestelde liberalen gerekend die zich nu bekeerd hebben tot een rebelse conservatieve tegenstrooming. Die komt op voor een politieke geesteshouding en daarop gebaseerde prioriteiten die geheel in de lijn liggen van de confessioneel-politieke denktraditie zoals die eind 19e eeuw gestalte kreeg in het christelijk confessionalisme. Dat confessionalisme was enerzijds een politieke vertaling van de Hollandse domineestradiatie en anderzijds een in christelijke termen gepresenteerde voortzetting van de klassiek-conservatieve

ve denkrichting die in Europa op de voorgrond is getreden als reactie op de Franse Revolutie van 1789. Het pragmatisch georiënteerde Nederlandse liberalisme werd zoals bekend de eerste en voornaamste opponent van de antithese strategie van dat confessionalisme.

In de literatuur is de christen-democratie die uit het christelijk confessionalisme is voortgekomen, terecht gerelateerd aan de klassiek-conservatieve tegenstrooming⁶. Om redenen van politieke opportuniteit is die verwantschap door christen-democraten lange tijd geloofend en zelfs in strijd verklaard met hun christelijke inspiratie. Maar de laatste tijd zijn er prominente christen-democraten, zoals het CDA-Tweede Kamerlid H. Hillen en oud-premier A. van Agt, die openlijk uitkomen voor hun conservatieve oriëntatie. Voor Van Agt is conservatief zelfs een erenaam geworden⁷. Een christelijke inspiratie kan nu dus wel hand in hand gaan met een conservatieve oriëntatie.

NOTEN

1. Zie: H.J. Eikema Hommes, *Hoofdpijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie*, 1981, pp. 198 e.v. en S.W. Couwenberg, *Gezag en vrijheid*, 1991, pp. 193-197.
2. Zie o.a. S.W. Couwenberg red., *Op de drempel van een nieuwe eeuw*. (Civis Mundi jaarboek 2001), pp. 28-29
3. P.B. Cliteur, *Conservatisme en cultuurrecht*, 1989, pp. 483 ev.
4. Zie o.a.: S.W. Couwenberg, *Westers staatsrecht als emancipatieproces* 1977, p. 9 e.v.; en mijn opstel 'Staatsrecht en ideologie', in: S.W. Couwenberg, *Hoe wordt de samenleving het best ingericht?*, 1987, pp. 52-64.
5. A. Visser, 'Het enige ware liberalisme', *Liberaal Reveil*, 1, 2001
6. Zie: M.P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe* 1820-1953, 1957, p. 101 e.v.
7. Zie: A.A.M. van Agt, 'Zijn wij het spoor bijster?' (Comenius-lezing 24 januari 2001), *Sta Vast*, 3, 2001

Prof.dr. S.W. Couwenberg is emeritus hoogleraar staats- en bestuursrecht aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en hoofdredacteur-directeur van het tijdschrift Civis Mundi.

WIE WIJST DE GRONDSLAG VAN DE PUBLIEKE MORALITEIT?

A. J. VERBRUGH



In het december-nummer van *Liberaal Reveil* gaf Paul Cliteur uiting aan zijn bewondering voor de beginselvaste politiek van de ChristenUnie. Van (moreel) relativisme moet Cliteur even weinig hebben als de politici van de kleine confessionele partijen. Maar hun streven de publieke moraal te funderen in religie, wijst Cliteur af. De moraal dient volgens hem door de burgers in onderlinge samenspraak te worden gevonden. A.J. Verbrugh, voormalig politiek leider van het GPV (een bestanddeel van de ChristenUnie) voelde zich door Cliteurs betoog uitgedaagd. Verbrugh getuigt hieronder van zijn opvatting dat de publieke moraal het niet zonder een godsdienstige fundering kan stellen.

Voor het decembern timer schreef prof. Paul Cliteur een bijdrage met als titel 'Seculiere en religieuze confessionele politiek'. Hieruit bleek dat ook bij welwillenden nogal eens misverstand bestaat ten aanzien van christelijke politiek die de Bijbel als toets kiest. Er bestaan echter allerlei soorten van christelijke politiek, zodat een onderzoeker niet altijd weet waarop hij zijn aandacht moet richten. Maar het voert te ver om waar mogelijk de bedoelde misverstanden voor alle christelijke politiek weg te nemen. Ik doe dit hier slechts voor de christelijke politiek van eigen traditie (Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper - met correcties van de theoloog prof. dr. K.Schilder -, P. Jongeling, G.J. Schutte, ChristenUnie) die volgens mij de wil draagt zich door het woord van de Bijbel te laten gezeggen.

CONFESSIONELE POLITIEKE PARTIJ EN
STUDENTENSCHAAKVERENIGING.

Verschillende zaken uit Cliteurs artikel verdienen veel

instemming. Beter dan bijvoorbeeld Jos de Beus van de Wiardi Beckman Stichting¹, gaf Cliteur in een paar zinnen duidelijk de oorzaak aan (met therapie) van de sterk teruglopende belangstelling voor lidmaatschap, vergaderbezoek, en dergelijke bij politieke partijen. Heel juist schrijft hij dat het partijensysteem alleen kan slagen als we ongeveer weten welke beginselen de politici en vertegenwoordigers omarmen, waar zij voor staan, en als zij ook bereid zijn dit aan ons, de kiesgerechtigden, mee te delen. Ook merkt de auteur terecht op dat rechten van de mens, vrijheid en gelijkheid en de publieke moraal niet als losse regels in de samenleving kunnen bestaan, maar ergens op gegrond moeten zijn.

Een misverstand treedt echter aan den dag als Cliteur naar aanleiding van het boekje *Politiek met een hart* van het Tweede-Kamerlid namens de ChristenUnie mr. A. Rouvoet, schrijft dat het door Rouvoet genoemde beginsel van 'schepping, zondeval, verlossing en herschepping door Jezus Christus' niet aan de politiek ten grondslag kan liggen. Nu moet daarbij onderscheid worden gemaakt tussen de beginselen waarop een bepaalde partij haar leden wil verzamelen en de beginselen waarvoor een bestuurs- en sociale toepassing voor de gehele bevolking wordt gezocht. Die twee soorten van beginselen kunnen wel dezelfde zijn, maar het hoeft niet. Neem een groep studenten die een schaaakvereniging voor studenten opricht. Als je van die vereniging lid wordt, kan je niet zeggen dat voor jou de beginselen van het schaken dezelfde zijn als die van het student zijn. Er zullen wel enkele overeenkomsten zijn, zoals logisch denken en dergelijke, maar daarmee houdt het verder op.

DIEPE GELOOFVSVERSCHILLEN, MAAR ALLE
MENSEN ZIJN GESCHAPEN.

Als Cliteur verder bedoelt te zeggen dat de verlossing

door Jezus Christus geen erkende grondslag voor een *algemene publieke* samenleving kan zijn, ben ik het met deze constatering echter wel eens. Afgezien van de zedelijke en gewetensvolle betekenis die velen misschien aan het verschijnen van Christus in de geschiedenis zouden willen toekennen, wordt over zaken als het diepe geloof, verlossing en eeuwig leven in en door Christus in onze samenleving heel verschillend geoordeeld. Een *openbaar politiek* debat hierover zou niet op zijn plaats zijn en afstotend werken. En dit geldt niet alleen vandaag. Volgens de beschrijving door de Bijbel werd ook in de tijd van het Nieuwe Testament over het geloof in Christus zeer verschillend geoordeeld. Ook toen waren er allerlei geestelijke stromingen, waarvan bijvoorbeeld die van het veelgodendom en syncretisme (vermenging van uiteenlopende vereringen) in de Romeinse staatsreligie de bekendste waren.

Over schepping en zondeval zeg ik ditzelfde niet. Volgens mij, en ook volgens de Bijbel, zijn alle mensen op een bepaalde manier geschapen en ook onderworpen aan kwade neigingen (zondeval). Of nu wordt uitgegaan van de oerknal, van de regels van het karma of van het oorspronkelijke paradijs; geschapen is ieder mens.² Ook hierover kan verschillend worden gedacht, maar *in de algemene politiek* is dit toch vooral een kwestie van kijk op de gelijkheid van alle mensen van de bevolking. Daarom zou over de betekenis van de schepping van ieder mens wel degelijk een algemene politieke discussie mogelijk moeten zijn. Evenzo over het feit dat de mensen niet uit zichzelf alleen maar het goede willen. Hierop kan een opvatting over moraal worden gefundeerd die in onze 'burgerlijke' (seculiere) samenleving voor ieder volledig geldig is en ons in staat stelt tot het formuleren van algemene normen voor de publieke omgang.

SCHEIDING VAN KERK EN STAAT.

Maar eerst iets anders dat Cliteur expliciet aansnijdt. Hij schrijft dat een 'publieke religie' die van de Tien Geboden zou uitgaan, eenvoudig niet kan. De eerste helft van de Tien Geboden zou strijden met de mensenrechten of met de openbare orde. Het verbod om andere goden te aanbidden, strijdt met de godsdienstvrijheid. Het verbod om werk te doen op sabbat (zondag) strijdt met de Winkeltijdenwet. Het verbod om een gesneden beeld te

maken van wat in de hemel is, is in strijd met de artistieke vrijheid. Het 'gij zult niet echtbreken' is in strijd met het huwelijksrecht. En zo verder.

Omdat hij dit zo schrijft, lijkt het dat hij denkt dat het verschil tussen de wet- en regelgeving voor het publieke leven en die voor het private, particulier gestempelde leven, tussen burgerlijk en geestelijk, tussen staat en kerk, alleen door politici van de Verlichting en van het humanisme en niet door volgelingen van de Bijbel kan worden gezien. Deze gedachte zou nu echter weer op een misverstand berusten. Al in de tijd van het Nieuwe Testament was er een onweerlegbaar verschil tussen de regels voor de publieke Romeinse burgerlijke samenleving en die voor de geestelijk gedomineerde samenleving van de joodse of christelijke gemeenschappen. En voorzover je deze twee verschillende ordeningen al niet met je eigen ogen kon constateren, leerde Jezus dit met zijn bekende woord: Geef de keizer wat de keizer, en God wat Hem toekomt (Matteüs 22:21³). Ook elders in de Bijbel kun je lezen hoe van deze onderscheiding in wetten en beleidsmethodes wordt uitgegaan, zowel in het Nieuwe Testament als in het Oude, althans na de beëindiging van de theocratie in Jeruzalem in 586 v.C. bij de val van de stad. Goede burgerlijke wetten voor het publieke domein kunnen wel een bepaalde, meer uiterlijke, verruimde afspiegeling tonen van geestelijke leefregels die binnen het private domein kunnen gelden, maar zij zijn hieraan zeker niet gelijk. Ook de Bijbel maakt dit onderscheid.⁴ Je kunt uiteraard erover twisten waar precies de grens ligt tussen het private en het publieke domein (deze vraag speelde ook bij de kwestie-Zorreguieta). Maar de regels van het particuliere leven kun je nooit zo maar in werking laten treden als regels voor het publieke leven. Omgekeerd staat vast dat het private domein vrij behoort te zijn van publieke en overheidsbemoedienissen, en daartegen moet worden beschermd. Daardoor leven we in een klimaat van geestelijke vrijheid.

Ik geef dadelijk toe dat de christelijke theocratie die de middeleeuwse kerk in Europa wilde vestigen, wél een systeem van geestelijke onvrijheid en intolerantie in het burgerlijke openbare leven was. Maar dit was dan ook in strijd met het Evangelie van Christus, die zei dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is (Johannes 18:36). Het was echter niet de Renaissance, maar de Reformatie van

Luther en Calvijn die de indringende roep om godsdienstvrijheid en burgerlijke tolerantie teweegbracht.⁵ Later trok de Verlichting hieruit consequenties, die deels in overeenstemming met de Bijbel konden zijn, maar ook deels een veel te sterk generaliserende en daardoor antigodsdienstige bestrijding van het middeleeuwse stelsel werden. Eind 19e eeuw heeft bij ons dr. A. Kuyper zijn volgelingen op de posttheocratische bijbelse norm van geestelijke vrijheid en tolerantie gewezen⁶ en geleerd in het licht daarvan christelijk en antigodsdienstig bij het verlichtingsdenken te onderscheiden.

SCHEPPINGSBESTEMMING VAN DE MENSEN.

Terug naar het geschapen zijn van alles en van alle mensen. Een vermelding van de grondslag van het bestaan van de mensen wordt op de eerste bladzijde van de Bijbel aangetroffen.⁷ Die grondslag is dat de mens de bestemming van zijn schepping volgt door over de aarde regeermacht uit te oefenen als een door God aangestelde gouverneur (Genesis 1:27-29) tot eer van God (1 Korintiërs 10:31; Openbaring 14:6) en daarmee van Christus die ook de Heer is van alle gezag (vergelijk the King of kings, the Lord of lords in Händels Messiah⁸, door hem ontleend aan Openbaring 19:11-16). Die eer aan de Schepper en Voltooier van de kosmos is je christelijk cultuurideaal. Ik zou ook geen universeler en meer harmonie bevorderend ideaal weten. Het leert tevens gezonde nederigheid. Het wijst het middellange termijn-doel aan van je maatschappelijk bestaan.

Wat doe je dan? In het publieke leven probeer je de zaken dan zo in te richten dat dit doel zo goed mogelijk wordt benaderd, uiteraard weer met volstrekt ontzien van het private leven van anderen. Als je dan je werk wilt aanpakken, iets tot stand wilt brengen (zeg het optimaal laten functioneren van de NS), doe je dat uiteindelijk om te laten zien dat het God was die je daarvoor kracht en mogelijkheden gaf. Dan moet je bij dat werk uiteraard je verstand gebruiken, geen domme dingen doen. Je moet je houden aan de structuren van de natuur en mensheid om je heen. Als je tegen die structuren ingaat (geen rekening houdt met de wetmatigheden en storingen in de natuur, niet met de behoeften en ook zelfzuchtige kant van de mensen) loopt het hele bouwwerk dat de publieke samenleving tot eer van God moet tonen, uit op een

fiasco. De gedragsregels, arbeidsregels, sociale regels, milieuregels, enzovoort die je daarvoor nodig hebt, vormen dan de publieke moraliteit. Iets is goed (stel bijvoorbeeld een gedragsregel van eerlijkheid) omdat dit bevorderlijk is voor het gestelde doel, dus ten slotte om de publieke lof daarvoor op te dragen aan de Allerhoogste die deze zaak op zijn wijze heeft bestuurd. Je voldoet daarmee aan je scheppingsbestemming, zoals God van het begin af heeft gewild.⁹

Nu schrijft Cliteur dat zo'n gedragsregel van eerlijkheid niet goed is omdat God het wil. Het zou juist omgekeerd zijn: God zou het willen omdat het goed is. Daarbij is zijn conclusie dat de moraal zou kunnen worden gefundeerd in de moraal zelf en niet in godsdienst. Maar dan zou niet langer gelden wat Cliteur óók schrijft, namelijk dat er een nieuwe grondslag moet zijn voor de publieke moraliteit. Wordt de kans dan niet te groot dat de moraal zonder grondslag niet werkt? Stel dat mensen gaandeweg vanuit een negatieve grondslag zijn gaan denken: alles moet kunnen; om echt mens te zijn, moet je jezelf uitleven, niet hinderlijk aan grenzen denken, je belangen pakken, je lusten volgen. Als zulke mensen dan ergens horen dat je eerlijk moet zijn, en verder ook: geen geweld plegen, geen seksuele aanrandingen, je naasten helpen en andere deugden navolgen - stemmen ze misschien losjes in, maar met innerlijk voorbehoud. Zo iemand stemt alleen in zolang het past bij zijn meer algemene gedachten die hij in zijn achterhoofd heeft. Bij een kleine aanleiding gaat de moraliteit dan weer kapot. Hoe bewijs je aan zo iemand die bijvoorbeeld met frauderen enig succes heeft gehad, dat eerlijkheid goed is? Het is dan van belang dat de mensen zich kunnen herinneren dat ze elk een scheppingsbestemming hebben en daarom de samenleving moeten richten op verdere uitbouw en bescherming. Daarbij moeten ze rekening houden met de structuur van wat ze kunnen waarnemen in de wereld, en daarom ook kiezen voor eerlijkheid - en andere morele waarden - om mislukking en verpesting te vermijden. Dus behoort eerlijkheid tot de regels die je als 'goed' moet kwalificeren..

GRIEKSE OUDHEID EN VERLICHTING.

Cliteur wil als grondslag van de publieke moraliteit, in de plaats van 'godsdienstig' gedachtegoed, het gedachtegoed

stellen van de Griekse Oudheid, Socrates, Epicurus, de Verlichting en Voltaire.

Het beroep op Socrates heb ik niet begrepen. Socrates raadpleegde het orakel, zond gebeden op en nam deel aan publieke offerplechtigheden voor de (Griekse) goden. Kun je dan aan Socrates een grondslag ontlene die volledig uitschakelt wat hij van de goden aanvaardde? En Epicurus? Ook hij geloofde dat er een godenwereld is, maar die zou zich niet met de mensenwereld bemoeien en daarom zou de mens vrij zijn om zijn geluk in eigen hand te nemen. Maar kom je zo niet weer dicht bij de 'alles moet kunnen'-filosofie, waartegen de schrijver juist wil waarschuwen? De Verlichting kent haar deïsten, rationalisten, romantici, oudere evangelische invloeden en ook agnosten en atheïsten, waardoor het mij voorkomt dat deze stroming als grondslag voor de publieke moraal te veel twijfel aanbiedt om het kwaad in de mensen te bedwingen. Voltaire ten slotte heeft - ondanks zijn herhaalde leus *écrasez l'infâme* - toch in een persoonlijk God geloofd, als garantie voor de moraliteit.

Mijn conclusie is dat een grondslag als bedoeld wel degelijk godsdienstig gedachtegoed bevat, zij het erg onbepaald. Maar kan zo'n grondslag dan wel functioneren? Komt het er dan niet toch op neer, dat de moraliteit haar grondslag in zichzelf moet vinden, hoogstens gesteund door (behartigenswaardige) voorbeelden van wijzen uit de klassieke en nieuwere geschiedenis. Maar - zoals hiervóór al is geschreven - voorbeelden werken niet zoals een grondslag en laten de weg vrij voor grondslagen van persoonlijk of groeps-egoïsme. Kortom: ik zie niet hoe de door Cliteur genoemde pagane Oudheid en Verlichting een grondslag kunnen vormen die anders en beter is dan die van de dienst van de God van de Bijbel (die Christus als zijn Vader eerde).

Hiermee wordt niet gezegd dat er in het horizontale vlak (dus geheel zonder godsdienstig gedachtegoed) geen publieke doeleinden zijn te bedenken, waaruit ook een bepaalde publieke moraal kan voortvloeien. Maar je komt dan meteen op uiterst gevaarlijk terrein. Lenin en Alfred Rosenberg hebben hun verabsoluteerde publieke doeleinden als grondslag voor de samenleving aangewezen. Soms viel daarop gedeeltelijk een soort van moraliteit te funderen. Bordelen vonden in communistisch Moskou minder erkenning dan in pragmatisch Amsterdam. Maar

dat de gestelde doelen andere immoraliteit krachtig in de hand werkten, behoeft geen toelichting.

TIEN GEBODEN ALS IJKPUNTEN OP DE ROUTE.

Ten slotte nog het volgende. Het godsbeeld van Voltaire beschrijft God vooral als een toornende macht die toeslaat als je je te ver buiten de regels begeeft van vooral de tweede helft van de Tien Geboden. Feit is echter dat God zich niet in de eerste plaats toont als zo'n Schrikgeest. De Tien geboden beginnen ermee dat God zegt zijn volk uit de Egyptische slavernij te hebben geleid. Het begint dus met een bevrijding. Volgens het Nieuwe Testament vatte Christus de eerste helft van de Tien Geboden dan ook positief samen als het grote gebod van de liefde tot God, dat is te zien als regel van dankbare liefde voor de bevrijding die God brengt. Vertaald voor het publieke leven van de gehele bevolking begint dit met: Denk aan je scheppingsbestemming. Dit volgen van je bestemming bevrijdt je van je diepste zorgen (Matteüs 6:31-34). Hierboven werd aangegeven hoe bijvoorbeeld eerlijkheid een deugd is die daaruit volgt. Dit geldt niet alleen voor eerlijkheid, maar ook voor andere deugden en normen. Nogmaals: alles wat voor (de benadering van het doel van) de levende en strevende mens optimaal goed is, moet passen bij de structuur van het geschapene in onze wereld. Vandaar dat de mensen van de hele wereld, van welke godsdienst, levensovertuiging of non-overtuiging ook, die zo min mogelijk tegen deze scheppingsstructuren willen opbotsen, in de loop der tijden door schade en schande wijzer zijn geworden en zich houden aan allerlei regels. Dezelfde Schepper die de structuren schiep, schiep ook de hierbij passende regels. Zoals vermeld zijn deze regels samengevat in de regel van de liefde tot God en tot de naaste (als concentratie van respectievelijk de eerste en de tweede helft van de Tien Geboden).

Die regels zijn van belang omdat een moraliteit die alleen volgt uit de wens om iets tot stand te brengen, wel eens scheef kan lopen. Bij bijvoorbeeld het eerder gestelde doel van optimaal functionerende spoorwegen, kun je bijvoorbeeld misschien kortzichtig menen de financiering te bevorderen door het aanbrengen van flink winstgevend, maar immoreel amusement in de spoorwagens. Maar dat zou volstrekt geen beeld zijn van het doel van

de eer van de Schepper waarop wordt gericht. Om zo'n doel-heiligt-de-middelen moraal te vermijden, kunnen de Tien Geboden volgens mij niet worden gemist. Ze vormen de ijkpunten op de route om je te laten zien of je nog op de goede weg bent. Zelfs de apostel Paulus schreef (Romeinen 7:7) dat hij zich onvoldoende bewust was van het verkeerde dat in begeren kan liggen als het Tiende gebod niet zei: U zult niet begeren.

Zo kan het rekenen van ieder mens met zijn schepingsbestemming een belangrijke stap zijn op weg naar een algemeen onderkende grondslag van de publieke moraliteit.

NOTEN

1. In *de Volkskrant* van 5-1-2001 stelt De Beus dat met name de zeggenschap van de leden in de partijen verbetering behoeft. Verder werken interne correctieve partijreferenda positief. En ook zou een systeem van binnen de partij optredende en gespecialiseerde kenniscentra van de leden (bijvoorbeeld over Europese integratie, multiculturaliteit, milieu- en ruimtekwes-ties, privatisering enz.) het partijlidmaatschap weer boeiender maken (althans voor de leden die beroeps-matig of anderszins voldoende gelegenheid hebben voor het onderhouden van deskundigheid op zo'n gebied).
2. Ook de oerknal moet een schepping zijn. Al wat evolutionair uit het begin zou voortkomen, bijvoor-beeld het uiteenvallen respectievelijk samengaan van materiebouwstenen tot andere bouwstenen, is pro-duct van schepping. Want even uitgaand van een determinisme volgens P.S. de Laplace kan van elk nieuw ontstaansproduct worden gezegd dat het bij het begin van het proces in kiem aanwezig was. En dan was het leggen van die kiem weer onderdeel van schepping. Te strikt determinisme miskent evenwel het belangrijke element van onvoorspelbaarheid bij processen, waarbij bijvoorbeeld ook de quantum-mechanische onzekerheidsrelaties zijn begrepen. Kansberekeningen zijn vaak mogelijk, maar voor de beheersing van werkelijke uitkomsten lijkt toch weer scheppend toezicht nodig.
3. In het volgende wordt nogal eens naar bijbelplaatsen verwezen, maar dit heeft uiteraard geen andere bete-kenis dan als bronvermelding.
4. Al sinds de 16e eeuw wordt door hen die vooral uit-gaan van het gezag van de Bijbel onderscheid gemaakt tussen verschillende betekenissen die de wet van de Tien Geboden (en van de liefde tot God en tot de naaste) bezit. Er is een geestelijke betekenis, onder meer voor het constateren van eigen falen en onwil (de z.g. *usus paedagogicus*; Titus 3:3 - wij waren ver-dwaasd, onwillig, dwalend, verslaafd). Anderzijds wordt aan de Tien Geboden ook een burgerlijke betekenis toegekend voor het beteugelen van mis-daad, meeneed, enzovoort in de burgermaatschappij (*usus civilis*; I Timoteüs 1:9).
5. Op nationaal niveau bracht de Reformatie aanvan-kelijk nog weinig tolerantie. Zowel de lutherse *Zwangskirchen* als Calvijns pogingen om onder het bereik van de burgerlijke overheid in Genève geen significante afwijkingen van de reformatorische belij-denis toe te staan, bewezen dat de middeleeuwse intolerantie nog lang doorwerkte. Maar internatio-naal dwongen de politieke machtsverhoudingen spoedig de erkenning af dat er in de Westerse wereld zowel 'protestantse' als rooms-katholieke landen en gebieden in vrede naast elkaar zouden bestaan (godsdiensvrede van Augsburg in 1555; vredes van Munster en Westfalen in 1648). De kennis van deze situatie droeg ertoe bij dat in verschillende landen de tolerantie meer en meer doordrong (in de vanouds autoritaire rooms-katholieke landen wat later dan in de meer democratisch bestuurde calvinistische landen). Dit laatste blijkt bijv. uit art. XIII van de Unie van Utrecht, dat reeds in 1579 de gewetensvrijheid waarborgde.
6. Dr. A. Kuiper wilde als antirevolutionair in zijn op-positie tegen bepaalde denkbeelden uit de Franse Revolutie gelijktijdig de waarheidselementen erken-nen in de liberaal-democratische strijd tegen resten van intolerante en middeleeuwse stelsels uit het ver-leden. In 1878 publiceerde Kuiper zijn politiek pro-gram, waarvan art. 4 de later bekend geworden woorden vermeldde, dat 'de overheid volstrekt onbe-voegd is om zich rechtstreeks te bemoeien met de geestelijke ontwikkeling van de natie. Alle burgers, ongeacht hun geestelijke overtuiging, moeten op voet

van gelijkheid worden behandeld' en 'in het geweten vindt de overheid een grens van haar macht'. Kuypers verwees hierbij ook rechtstreeks naar de Bijbel. Een van de bekende bijbelplaatsen hiervoor is die van Matteüs 13:29 met de gelijkenis van de tarwe en het onkruid. Dit betekent uiteraard niet dat alles wat Kuypers naar voren bracht, door zijn nazaten moet worden beaamd. Afgezien van het verschil van meer dan een eeuw tussen Kuypers tijd en nu, moet bijvoorbeeld tegen zijn politiek van de 'antithese' ernstig bezwaar worden aangetekend. Dit omdat hij zich hierbij niet beperkte tot het wijzen op een antithese tussen zekere beginselen, maar op een niet onbelangrijk moment in de politiek ook sprak over een antithese tussen de personen van de burgers.

7. Waarom hier nu concentratie van de aandacht op een bijbelse bron? Onder meer omdat de Bijbel een bundel boeken is die sinds veel eeuwen voor zeer velen een bron van meer positieve dan negatieve bezieling is gebleken te zijn. Het Nieuwe Testament is door de kerk erkend in 393, het Oude Testament is van veel vroeger datum. Bovendien is de God die de Bijbel aanwijst, de vaste oriëntering van de oudste nog altijd levende monotheïstische godsdienst. Nu is ook het kwaad in de wereld van uiterst oude datum. Maar wel is gebleken dat de positieve inspiratie die

van de Bijbel kan uitgaan, de stormen der eeuwen heeft overleefd. Vandaar dat het redelijk is om te vragen wat de Bijbel op het relevante gebied meedeelt.

8. De impliciete roem voor Christus bij het eren van de Schepper is voor alle mensen onmisbaar omdat een teveel aan wettisch-religieuze voorschriften dat in het publieke leven kan ontstaan, juist door het beroep op de vrijheid die Christus brengt, kan worden tegengegaan (Galaten 5).
9. In deze bijdrage die gaat over een grondslag voor de publieke moraliteit, zou het niet zinvol zijn om - zoals vaak voorkomt - een private of groepsmening voor te dragen voor veralgemenisering. Het kan echter ook anders. Het komt eveneens veelvuldig voor dat gezocht wordt naar een theorie die past op verschijnselen die zich voordoen en waarvan de toepassing aanleiding kan zijn tot gunstige effecten. Zo'n theorie is dan geen private mening, maar een hypothese inzake een stap die een oplossing zou kunnen zijn van bestaande problemen (hier: omtrent de publieke moraliteit). Als de hypothese onjuist is, moet dit blijken uit discussie of bij toepassing.

Dr. A.J. Verbrugh is aangesloten bij de ChristenUnie, en oud-Tweede-Kamerlid voor het GPV

HOE LIBERAAL WORDT DE KENNISECONOMIE?

ARD - PIETER DE MAN



Economische processen draaien (nog) meer dan voorheen om kennis. De overheid werpt zich gretig op de nieuwe mode van de kenniseconomie. Zij meent de ontwikkelingen te moeten stimuleren en sturen. Maar zou de overheid werkelijk beter dan de marktpartijen weten wat op dit gebied nodig is, en welke initiatieven zullen aanslaan? Ard-Pieter de Man gelooft er niets van. Aan de hand van een drietal liberale uitgangspunten laat hij zien dat kennisontwikkeling en -intensivering beter aan de markt kunnen worden overgelaten.

Kennis heeft altijd een grote rol gespeeld in de economie. Dit gold al voor de agrarische economie en zeker ook voor de industriële economie. Toch is de aandacht voor wat inmiddels de kenniseconomie is gaan heten, van vrij recente datum. Met de toenemende erkenning van het belang van kennis in economische processen, voelt de overheid zich gedwongen beleid te ontwikkelen dat zich richt op kennisontwikkeling en -overdracht. 'Kennisintensivering' van de economie is een doel van overheidsbeleid geworden. De vraag is echter of de beleidsmaatregelen die daartoe worden ingevoerd nuttig zijn en of zij zich wel verhouden met de liberale opvattingen omtrent de ontwikkeling van economieën. Ook beleid gericht op kennisintensivering, gaat er immers vanuit dat de markt fouten maakt en dat de overheid deze kan corrigeren.

Een belangrijk uitgangspunt voor liberaal beleid is gedefinieerd door de econoom Hayek¹. Hij wees erop dat economisch beleid veronderstelt dat de overheid een zodanige kennis van zaken heeft, dat zij beter dan de markt in staat is om de economie vorm te geven. Er zijn drie redenen waarom aan deze voorwaarde meestal niet is voldaan. Ten eerste is het onmogelijk om alle informatie

die benodigd is om een economie te sturen in één plaats (de overheid) te verzamelen, eenvoudigweg vanwege de enorme hoeveelheid van die informatie. Ten tweede is recentelijk duidelijk geworden dat voor de uitvoering van economische functies niet zozeer expliciete en generieke kennis als patenten en octrooien van belang is, maar met name ook stilzwijgende en specifieke kennis. Dit is kennis die is ingebed in sociale processen, gewoonten, routines en ervaring van personen. Zou de overheid wellicht nog veel expliciete kennis kunnen verzamelen over economische processen, het verzamelen van stilzwijgende kennis is onmogelijk. Een derde kennisgebrek van de overheid is dat ten aanzien van de toekomst. Het reilen en zeilen van de economie op dit moment is al lastig te begrijpen, maar voorspellen van toekomstige ontwikkelingen is nog moeilijker. En dat laatste is juist nodig voor economisch beleid. Deze drie elementen zijn er de oorzaak van dat ingrijpen in economische processen door een centrale instantie meestal niet succesvol is. De markt is veel beter dan de overheid in staat om te gaan met grote hoeveelheden kennis en informatie, van expliciete en stilzwijgende aard. Essentieel daarbij is dat in de markt vele toekomstverwachtingen met elkaar concurreren. Door te experimenteren met nieuwe producten, diensten en organisatievormen leert 'de markt' welke van deze verwachtingen reëel zijn en welke niet. Dat er daarbij in de markt beslissingen worden genomen die achteraf niet juist blijken, is niet alleen onvermijdelijk, maar zelfs noodzakelijk voor het ontdekken van nieuwe economische wetten. Van zulke fouten wordt immers veel geleerd. Het gaat er dus ook niet om dat de markt perfect is, vergeleken met een utopisch alternatief, waarin bedrijven altijd de juiste beslissingen nemen. Het gaat er om of een ander mechanisme dan de markt betere resultaten bereikt in het hier en nu.

Wanneer we deze uitgangspunten voor een liberaal

economisch beleid accepteren, hoe kunnen dan enkele recente beleidsinitiatieven worden beoordeeld? Hieronder worden enkele beleidsinitiatieven die met name in het kader van de kenniseconomie zijn ingezet, langs de liberale meetlat gelegd: stimuleren van technostarters, innovatiebeleid, institutionele hervorming en bescherming en ontwikkeling van menselijk kapitaal.

STIMULEREN TECHNOSTARTERS

Informatietechnologie (IT), internet en biotechnologie worden op het Ministerie van Economische Zaken gezien als de technologieën van de toekomst. Zij krijgen daarom in het beleid de nodige aandacht. Zo subsidieert het Twinning project internetstarters. Dat IT en internet belangrijk zullen blijven, lijkt op dit moment evident. Welke bedrijven en technologieën binnen deze sectoren de winnaars zullen zijn, is echter onmogelijk te voorspellen. Het zal ook niet de eerste keer zijn dat overheden hierin verkeerde keuzes maken. In de jaren tachtig heeft elke zich respecterende overheid alles gedaan om computerproducenten binnen de grenzen tot ontwikkeling te brengen, meestal zonder resultaat (Tulip was de Nederlandse troef die snel aan glans verloor). Tegelijkertijd zag men over het hoofd dat de software-industrie misschien nog wel een veel interessantere economische activiteit was. Het is dus lastig om te bepalen wie steun verdient. De markt heeft daar een beter mechanisme voor ontwikkeld, in de figuur van de risico nemende ondernemer. De overheid dient niet op diens stoel plaats te nemen door bepaalde bedrijvigheid te stimuleren. De kracht van de markt om goede ideeën te financieren en te selecteren, kan door de overheid niet worden overtroffen. Initiatieven van ondernemers en selectie door de concurrentiestrijd, zijn de beste middelen voor economische vooruitgang. Nut en noodzaak van projecten als Twinning zijn dan ook verre van bewezen.

Een keuze voor 'veelbelovende' sectoren is in de geschiedenis op zijn best matig succesvol gebleken en meestal volslagen mislukt. Ook het Japanse industriebeleid dat hiermee zo succesvol leek, staat inmiddels aan kritiek bloot. De Harvard-bedrijfskundige Michael Porter² heeft in zijn meest recente boek de mislukkingen hiervan aangetoond. *Picking winners* (het steunen van veelbelovende sectoren) is een vorm van industriebeleid die evenmin

in een liberale economie thuis hoort als de bescherming van industrietakken die in moeilijkheden verkeren (textiel, scheepsbouw, vliegtuigbouw). De onvoorspelbaarheid van economische processen maakt dat het beter aan de markt kan worden overgelaten om uit te vinden wie de beste ideeën heeft ontwikkeld.

In een kenniseconomie geldt dit nog sterker. In een industriële economie is een relatief groot deel van de benodigde kennis expliciet, generiek of in fysieke producten verankerd. In de kenniseconomie ligt de belangrijkste kennis echter in zachte zaken als creativiteit, snelheid, samenwerking tussen mensen, emotie, entertainment³. De ingrediënten voor succes zijn nog minder tastbaar geworden dan voorheen, waardoor de ruimte voor de overheid om zinvol beleid te voeren nog kleiner wordt dan zij al was. Subsidieregelingen zullen nooit de creativiteit van programmeurs en ontwerpers van internet-*games* tot stand kunnen brengen. Een goede neus voor wat mensen willen, voor talenten en voor entertainment onttrekt zich aan analyse en daarom ook aan specifieke beleidsmaatregelen.

INNOVATIEBELEID

In het innovatiebeleid wordt gezocht naar een balans tussen samenwerking en concurrentie in het bedrijfsleven om innovatie te stimuleren. Dit gebeurt door een combinatie van clusterbeleid, gericht op het stimuleren van samenwerking, en mededingingsbeleid, gericht op het aanjagen van concurrentie. Het lijkt logisch dat een balans tussen samenwerking en concurrentie goed is voor kennisontwikkeling en innovatie. Concurrentie dwingt ondernemingen om steeds nieuwe kennis te ontwikkelen om voor te blijven in de concurrentiestrijd. Samenwerking maakt uitwisseling van kennis mogelijk en vermindert de risico's van grote R&D-trajecten, omdat de kosten daarvan gedeeld kunnen worden. Door enerzijds samenwerking te stimuleren (door middel van het clusterbeleid van Economische Zaken) en anderzijds een krachtig mededingingsbeleid te voeren (door de Nederlandse Mededingingsautoriteit, de NMA) kan de overheid in theorie bijdragen aan een innovatief ondernemingsklimaat.

De aanname die hierachter schuilgaat is, dat de overheid weet waar de balans tussen samenwerking en concurrentie ligt. Aan deze aanname is echter niet voldaan.

Als uit de vele jaren van onderzoek naar innovatie één ding duidelijk is geworden, dan is het wel dat innovatie een dermate complex proces is dat zelfs individuele bedrijven nauwelijks grip hebben op hun innovatieproces⁴. Laat staan dat de overheid dan weet hoe en waar in te grijpen. Ingrijpen door de NMA gericht op het bevorderen van innovatie, veronderstelt dat de NMA een volledig beeld heeft van de kennis die in een bepaalde bedrijfstak aanwezig is. Dit lijkt een onmogelijke eis om aan de NMA te stellen. Bedrijven zelf hebben ook hun innovatiestrategieën al aan gepast in de richting van experimenteren en risico's spreiden over diverse projecten⁵. Ook zij zijn niet langer in staat centraal overzicht te houden over alle kennis. Het is daarom beter de balans tussen samenwerking en concurrentie in de markt te laten ontstaan dan om in te grijpen.

Dat de overheid niet eenduidig de juiste balans kan vaststellen, bleek onlangs in de praktijk. Een door de overheid indirect gesteund initiatief in de zuivelsector om door middel van samenwerking de kwaliteitsbewaking te verbeteren, werd door de NMA als mededingingsbelemmerend gekenmerkt. Uiteindelijk was het beter geweest de markt te laten beoordelen of dit initiatief het waard was om in te investeren. Een andere mode is om zoveel mogelijk 'high tech Valleys' te creëren: regio's waar concurrenten en samenwerkingspartners zich clusteren, zoals in Silicon Valley. In Nederland probeert men onder andere in de Watergraafsmeer en rondom Delft zulke regionale clusters tot stand te brengen. Daarbij wordt vergeten dat de balans tussen samenwerking en concurrentie in Silicon Valley spontaan is ontstaan en niet door overheden is gepland. Blauwdrukken voor Valleys zullen nooit in staat zijn de rijkdom van dit spontane proces te evenaren. Er spelen te veel factoren een rol in Valleys om ze te kunnen sturen.

INSTITUTIES

Een belangrijk thema voor de kenniseconomie is institutionele vernieuwing, waarmee hier wordt bedoeld de aanpassing van wetten en overheidsinstellingen aan de eisen van een vernieuwende economie. Internet heeft al laten zien dat er nieuwe juridische vraagstukken ontstaan wanneer een maatschappij ingrijpend verandert. Belastingwetten, privacy-wetten en eigendomsrecht worden gecon-

fronteerd met de eisen die een vernieuwende economie stelt. In dit kader wordt soms gevraagd om een innovatieve overheid. Wanneer dit betekent dat de overheid nieuwe regels instelt in reactie op problemen die zich in de praktijk voordoen, lijkt dat geen bezwaar. Wanneer dit echter betekent dat de overheid zelf continu in beweging moet zijn om zich aan te passen, is dit strijdig met het liberale principe waarbij van de overheid sturing op hoofdlijnen en een bestendige gedragslijn wordt verwacht. Als een innovatieve overheid zich te veel richt op de allernieuwste ontwikkelingen, loopt zij het gevaar zich te veel met details en de waan van de dag bezig te houden, in plaats van alleen de kaders te scheppen. Zo werd de goede uitgangspositie van Nederland in de biotechnologie teniet gedaan door te snel ingevoerde, restrictieve regelgeving. In de Verenigde Staten liet de overheid vooral de bestaande regelgeving omtrent voedsel en gezondheid zijn werk doen. Amerika is nu verder met biotechnologie dan Europa.

In een snel veranderende economie loopt de overheid altijd achter de feiten aan. In zo'n geval verdient het de voorkeur hoofdlijnen van beleid aan te geven en vervolgens de spontane processen van de markt hun werk te laten doen. Fijnmazige sturing en continue aanpassing van regelgeving is in een dergelijke economie gedoemd te mislukken. Aan het inspelen op recente ontwikkelingen kleeft het gevaar dat regelgeving snel weer wordt achterhaald of juist nieuwe ontwikkelingen te snel inperkt, voordat zij tot volle bloei zijn gekomen. Een treffend voorbeeld van dit moment is MP3, een techniek om muziek via internet uit te wisselen. Omdat deze techniek het auteursrecht schendt, riepen platenmaatschappijen op tot nieuwe regelgeving om MP3 te verbieden. Inmiddels blijkt het bestaande recht toch aanknopingspunten te bieden om met MP3 om te gaan. Bovendien zijn er nieuwe technologieën ontstaan die het moeilijker maken om een verbod op muziek uitwisselen te handhaven. Ten slotte blijkt dat platenmaatschappijen nu zelf aan het kijken zijn naar de mogelijkheden van MP3. Kortom: een te vroeg verbod had nieuwe ontwikkelingen onmogelijk gemaakt en was snel achterhaald geweest. Laat eerst de markt met nieuwe technologie experimenteren: die ontdekt meer mogelijkheden dan de overheid.

Hoe dynamischer een economie, hoe minder ruimte

er is voor economisch beleid, omdat voorspellen van ontwikkelingen onmogelijk wordt. Voor een betrokken overheid, die continu nieuwe wetten en richtlijnen opstelt, is weinig ruimte. Institutionele vernieuwing in de kenniseconomie zal zich dus vooral moeten richten op terugtrekking van de overheid. Een innovatieve overheid klinkt wel goed als slogan, maar de manier waarop deze wordt vormgegeven zal duidelijk moeten maken of het ook inderdaad een zegen is.

MENSELIJK KAPITAAL

Een ander belangrijk thema voor de kenniseconomie is menselijk kapitaal. 'De vernieuwing in de kenniseconomie, die gepaard gaat met een grotere dynamiek op de arbeidsmarkt, moet worden gecombineerd met sociale bescherming. Zo gaan competenties niet verloren en wordt menselijk kapitaal niet vernietigd'. Dit schreven premier Kok en minister van Economische Zaken Jorritsma op 22 maart 2000 in *NRC Handelsblad*. Vanuit een liberale optiek is deze uitspraak niet eenvoudig te begrijpen. Waarom zou de kenniseconomie immers competenties vernietigen die waardevol zijn? Natuurlijk zullen er bij economische veranderingen altijd mensen buiten de boot vallen die niet de kennis en capaciteiten hebben om in de nieuwe economische omstandigheden te kunnen blijven functioneren. Dat deze mensen geholpen worden door scholing om weer aan te slag te komen, of een uitkering krijgen staat niet ter discussie. Het is echter iets anders wanneer onder het mom van sociale bescherming, mensen of bedrijven die hun kennis en vaardigheden niet op peil hebben gehouden, economisch worden beschermd. Dan staat de deur weer open voor steunverlening aan in moeilijkheden verkerende bedrijven en industrietakken: beslist een onliberaal standpunt. Het citaat sluit dit niet uit: de tweede zin uit het citaat impliceert immers dat de overheid beter dan de markt weet, of competenties economisch rendabel zijn of niet.

De aandacht voor menselijk kapitaal brengt ons wel bij een ander traditioneel liberaal thema: onderwijs. Zonder enige overdrijving kan gesteld worden dat het echt belangrijke beleid voor de kenniseconomie niet gemaakt wordt op het Ministerie van Economische Zaken, maar op het departement van Onderwijs. Opleiding en scholing zal een kerntaak van de overheid blijven in de kennisecono-

mie, ook al zal de vorm ervan waarschijnlijk drastisch veranderen. In plaats van te investeren in internetbedrijven en R&D te subsidiëren, is investering in scholing en opleiding wel een effectieve (en liberale) vorm van beleid voor de kenniseconomie.

CONCLUSIE

De vier thema's die hierboven kort besproken zijn, laten zien dat de overheid op een aantal punten een liberale weg is ingeslagen, met name ten aanzien van instituties. Toch valt op dat er nog al wat beleid is dat nauwelijks ter discussie wordt gesteld, maar waarvan de effectiviteit in twijfel kan worden getrokken wanneer we het langs de liberale meetlat leggen. Het kernprobleem is dat aan de belangrijkste voorwaarde om het beleid uit te voeren niet is voldaan: de overheid bezit eenvoudigweg niet de kennis en informatie die nodig is om de genoemde beleidsinitiatieven succesvol uit te voeren. De economie steekt zo in elkaar dat niemand (en ook geen compleet departement) over voldoende kennis en informatie kan beschikken over die economie. Een overheid op afstand, die kaders schept en investeert in onderwijs, draagt daarom meer bij aan de totstandkoming van de kenniseconomie, dan één die vaker intervenueert, bepaalde sectoren bevoordeelt en haar vermogen innovatie te sturen overschat.

NOTEN

1. F. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Chicago, 1948.
2. M.E. Porter, M. Sakakibara en H. Takeuchi, *Can Japan Compete?*, 2000.
3. B.J. Pine and J.H. Gilmore, *The Experience Economy*, Cambridge Mass., 1999; D. Jacobs, *Het Kennisoffensief*, Alphen a.d. Rijn, 1996.
4. A.P. de Man, 'Hoe concurreren netwerken?', *Economisch Statistische Berichten*, Vol. 85, nr. 4263, 30 juni, 2000, pp. 543-545.
5. S.L. Brown and K.M. Eisenhardt, *Competing on the Edge*, Cambridge Mass., 1998.

Dr Ard-Pieter de Man is universitair hoofddocent aan de Faculteit der Economische Wetenschappen en Bedrijfskunde van de Universiteit Maastricht en directeur van een internetbedrijf. Tot voor kort was hij werkzaam als organisatie-adviseur.

LEITKULTUR OF MULTIKULTI?

DE DUITSE NATIONALE IDENTITEIT TER DISCUSSIE.

JEROEN BULT



In oktober 2000 zwengelde Friedrich Merz, de prille voorzitter van de CDU/CSU-fractie in de Bundestag, een zwaarmoedig, welhaast typisch Duits debat over de nationale identiteit aan. Politici, intellectuelen, journalisten en publicisten haakten gretig in op deze zoveelste controversie over 'de Duitse ziel'. Merz stelde dat immigranten en andere in Duitsland verblijvende minderheden zich dienen te conformeren aan de geldende vaderlandse *Leitkultur* en verklaarde dit gevoelige thema tot inzet van de verkiezingen in 2002 te willen maken. Hij mocht zich verheugen in stevige en veelal emotioneel getinte kritiek uit talloze geledingen van de samenleving; werkte de CDU zo extreem-rechts niet in de kaart? Heeft dergelijk 'nationalisme' in het (recente) verleden niet reeds voldoende onheil aangericht? Er valt veel af te dingen op de argumentatie van Merz, maar de vaak felle reacties bewijzen dat Duitsland nog immer worstelt met het fenomeen 'nationale identiteit' en nog lang geen 'normaal' land is.

De meeste kritiek op Merz' adhesie aan de Duitse *Leitkultur* was zonder meer voorspelbaar. Hier sprak de fractieleider van een oppositiepartij die zich wenste te profileren ten opzichte van de regerende rood-groene coalitie en die het *Spenden*-schandaal - dat zijn voorganger Wolfgang Schäuble de kop had gekost en de reputatie van oud-kanselier Helmut Kohl aanzienlijk had geschaad - wilde doen vergeten, zo werd gezegd. Ook zou hij zijn eigen machtspositie willen verstevigen en potentiële concurrenten voor het CDU-lijsttrekkerschap in 2002, zoals partijvoorzitter Angela Merkel en de Beierse premier Edmund Stoiber, op afstand houden. Evenzeer kon worden verwacht dat Merz' opmerkingen zouden

worden geassocieerd met het *salonfähig* maken van neonazistisch gedachtegoed. Kanselier Schröder vond dat Merz met vuur speelde en de bekende zanger/dichter Wolf Biermann verklaarde alleen al te huiveren bij het woord 'Duits', maar ook in de eigen partijgelederen klonken afwijzende geluiden. Zo toonden voormalig Bondsdag-voorzitter Rita Süßmuth, oud-minister van Defensie Volker Rühe en de Saarlandse minister-president Peter Müller zich ongelukkig over zijn uitlatingen. Merkel zag zich genoodzaakt direct enige afstand te nemen van het begrip *Leitkultur* en wenste liever te spreken van het minder provocerende, maar des te vagere 'accepteren van een gemeenschappelijke consensus over basiswaarden'¹.

Het valt niet te ontkennen dat veel kritiek aan het adres van Merz een zekere kern van waarheid en logica bevat. De christen-democraten zijn wanhopig op zoek naar thema's die het electoraat kunnen bekoren (hetgeen logisch is, als men zich bedenkt dat SPD en Groenen aardig naar het midden van het politieke spectrum zijn opgeschoven) en het gevoelige immigratie- en minderhedenvraagstuk lijkt zich hiertoe uitstekend te lenen. Zo fulmineerde de CDU fel tegen het voornemen van de regering-Schröder om een nieuwe wet op het Duitse staatsburgerschap te introduceren. In januari 1999 lanceerde zij zelfs een heuse handtekeningenactie tegen het recht op een dubbele nationaliteit voor de meer dan zeven miljoen in de Bondsrepubliek levende buitenlanders en een maand later maakte ze dit onderwerp tot inzet van de deelstaatverkiezingen in Hessen. Een vergeefse moeite, want in mei van dat jaar nam de Bondsdag het wetsvoorstel in kwestie aan (zij het in een iets afgezwakte variant).

Vervolgens trok de CDU ten strijde tegen de plannen van de coalitie om buitenlandse werknemers aan te trekken (hoofdzakelijk uit India), teneinde het nijpende

personeelstekort in de ICT-sector te kunnen bestrijden (het zg. 'Greencard-initiatief'). De CDU vreesde een ware immigratiegolf en organiseerde een campagne die gebaseerd was op de door de Noordrijn-Westfaalse partijprominent Jürgen Rüttgers bedachte slogan 'Kinder statt Inder'. Een in juli 2000 gepresenteerd rapport van het *Statistisches Bundesamt* wees echter uit dat de Duitse bevolking in snel tempo zal vergrijzen en de komende vijftig jaar qua omvang sterk zal afnemen. Immigratie om de leemtes op de arbeidsmarkt op te vullen en de kwaliteit der sociale voorzieningen op peil te houden, zal derhalve onontkoombaar zijn. Soortgelijke waarschuwingen klonken al eerder door in een VN-rapport over de demografische ontwikkelingen in de Westerse industrielanden.² De CDU zou zich geleidelijk neerleggen bij de alledaagse realiteit dat de Bondsrepubliek een immigratieland is en zal blijven en zou haar aandacht verleggen naar de integratie van de reeds binnen de landsgrenzen levende minderheden.

WAT IS LEITKULTUR?

Het begrip *Leitkultur* deed in 1996 zijn intrede in het politiek-intellectuele discours, toen Bassam Tibi, hoogleraar internationale betrekkingen aan de Universiteit van Göttingen, in een artikel kritische kanttekeningen plaatste bij de idee van de multiculturele samenleving. Deze in Damascus (!) geboren academicus stelde dat de lofzang op culturele pluriformiteit in de praktijk heeft geleid tot afzondering van minderheden in getto's en een langs elkaar heen leven van etnische groepen zonder enigerlei vorm van communicatie. Dit ontbreken van onderling contact schaadt de positie van minderheden, daar zij geen kans krijgen 'Citoyen des gesamten Gemeinwesens zu werden', aldus Tibi.³ Het propageren van een overkoepelende consensus van waarden - een *Leitkultur* - die als bindende factor tussen de diverse culturen moet fungeren, is derhalve bittere noodzaak, al was het alleen maar om fundamentalistische, totalitaire stromingen de pas af te snijden. Dit op de beginselen van democratie, tolerantie en individuele mensenrechten te baseren raamwerk dient de integratie van minderheden c.q. hun deelname aan het maatschappelijke verkeer te bevorderen.

De Berlijnse CDU-senator Jörg Schönbohm (inmiddels minister van Binnenlandse Zaken van de deelstaat

Brandenburg) borduurde in 1997 voort op Tibi's opvattingen. Hij associeerde de multiculturele samenleving met een groeiende fragmentatie, die op den duur de eenheid en homogeniteit van de Duitse natie zou ondermijnen. Zo op het eerste gezicht lijkt hier sprake van recht-nationalistische retoriek, maar Schönbohm toonde zich in zijn argumentering heel wat genuanceerder dan zijn aanvankelijke constatering doet vermoeden. Als alternatief voor 'die linke Zerfallsvision' droeg hij *Kulturpluralismus* en *Leitkultur* aan. Met het eerste begrip doelde Schönbohm op het kanaliseren van de diverse culturele krachten in Duitsland ten bate van het hogere algemeen belang, terwijl het tweede begrip daarvoor het kader zou moeten scheppen in de hoedanigheid van een waardenstelsel, de grondwet en de Duitse taal. Tegenover het multiculturalisme wenste hij een *Wertekonsens* te plaatsen, welke de verschillende culturen zou vastleggen op te eerbiedigen beginselen, doch hun tevens een grote speelruimte zou gunnen. Het ging Schönbohm niet om gedwongen assimilatie, maar om bescherming van de minderheden tegen zowel reactionaire, intolerante krachten uit de eigen gelederen als tegen extreem-rechts, autochtone Duitsers.⁴

De Beierse minister van Binnenlandse Zaken Günther Beckstein - ook bekend door zijn kritiek op het Nederlandse drugsbeleid - gaf eveneens blijk van zijn sympathie voor Tibi's ideeën. Daarbij legde hij de nadruk meer op alledaagse problemen, zoals de gebrekkige kennis van de Duitse taal onder scholieren uit minderheids-groeperingen, de hoge concentratie van allochtonen in bepaalde wijken in de grote steden en de 'import' van bepaalde etnische conflicten (bijvoorbeeld het Koerdische vraagstuk). Deze kwesties bevestigen volgens Beckstein het falen van de multiculturele utopie. Het streven naar verwezenlijking hiervan heeft bovenal geleid tot aantasting der maatschappelijke cohesie. Het uiteindelijke resultaat zal een gefragmenteerde *Vielvölkerstaat* zijn: 'Folgen wären letztlich eine Preisgabe der Nation als Rechts- und Schicksalsgemeinschaft, ein Verlust an Identität und Zusammengehörigkeitsgefühl, ein beliebiges Nebeneinander statt des notwendigen Miteinanders und die Entwicklung in sich abgeschotteter Parallelgesellschaften.'⁵ Volgens de minister zouden de nieuwe medeburgers de maatschappelijke orde, de grondwet en de geldende

normen onvoorwaardelijk moeten accepteren en dient de immigratie aan banden te worden gelegd, omdat integratie alleen zal lukken, indien het aantal te integreren personen qua omvang beperkt zal blijven.

Een ander waarschuwend, en niet minder verontrustend geluid klonk door in een exposé van Ulrich Preuss. Deze Berlijnse hoogleraar publiekrecht schreef in het tijdschrift *Leviathan* dat multiculturalisme een bedreiging voor de liberaal-democratische rechtsstaat betekent. Naar zijn mening zal een al te nadrukkelijke loyaliteit aan een cultuur of een andersoortig identiteitsverschaffend verband de liberale *Verfassung* schade berokkenen. De grondwet staat namelijk *neutraal* tegenover de bijzondere, levensbeschouwelijke eigenschappen van een individu, zij laat niet-algemene, particuliere belangen buiten beschouwing. In een multiculturele samenleving verwerven deze wel degelijk een geïnstitutionaliseerde plaats in het publiek domein, waardoor het generale en neutrale karakter van de grondwet in het geding zal komen.⁶

De opvattingen van Merz passen vrijwel naadloos in dit kader en laten vooral raakvlakken met die van Beckstein zien. Tijdens een persconferentie op 10 oktober 2000 verklaarde de fractievoorzitter der CDU terloops het netelige vraagstuk van immigratie en integratie van buitenlanders tot inzet van de verkiezingen van 2002 te willen maken. SPD, *Grünen*, PDS en FDP (en delen van de CDU) toonden zich weinig gecharmeerd van dit voorname en beschuldigden Merz van het bedrijven van populisme, het willen inspelen op sluimerende emotionele gevoelens ten aanzien van minderheden en het negeren van het toenemende extreem-rechtse geweld. Merz liet echter niet na olie op het vuur te gooien. Hij zei dat hij duidelijk had willen maken dat zijn partij zich niet door anderen wenst te laten voorschrijven, welke thema's zij in de verkiezingscampagne centraal zal stellen. In een interview lichtte hij zijn controversiële opvattingen nader toe. Volgens Merz moet Duitsland een doelgericht, op het nationaal belang toegespitst immigratiebeleid voeren en een adequaat integratieconcept uitwerken om gettovorming en etnische spanningen te voorkomen.⁷ Leidraad daarbij dient de Duitse *Leitkultur* te zijn, waarmee hij het begrip weer in het middelpunt van de belangstelling plaatste. In een artikel in *Die Welt* zette hij zijn standpunt verder uiteen. Merz vindt dat het merendeel der Duitsers

zich zonder meer vreedzaam en tolerant opstelt jegens minderheden en erkent dat immigratie vanuit economisch oogpunt ook in de toekomst noodzakelijk zal blijven. Maar integratie kan slechts succesvol zijn, indien de minderheden de regels van het op vreedzame wijze met elkaar samenleven, ofwel de *Leitkultur*, respecteren. De kern hiervan wordt zijns inziens gevormd door de taal en in de grondwet verankerde beginselen als de menselijke (gelijk)waardigheid en de rechten en plichten van de (individuele) burger: 'Das Grundgesetz ist wichtigster Ausdruck unserer Werteordnung und so Teil der deutschen kulturellen Identität, die den inneren Zusammenhang unserer Gesellschaft erst möglich macht.'⁸ Het 'kulturelle Miteinander' stuit op zijn grenzen, zodra de consensus over die beginselen door een bepaalde groep in twijfel wordt getrokken. Mensen met verschillende achtergronden kunnen namelijk alleen op basis van algemeen geaccepteerde waarden hun toekomst gezamenlijk vormgeven. Het ontwijken van het debat over die waarden als oriëntatiepunt in een pluriforme samenleving zal slechts in het voordeel zijn van radicale krachten.

EEN KORT, MAAR HEFTIG DEBAT

Alle opponenten van Merz en de talloze andere betrokkenen begaven zich direct *en masse* in een diepgaand debat over de nauw met elkaar verwante vragen, of Duitsland een *Einwanderungsland* is, of een *Leitkultur* een onontbeerlijke voorwaarde voor nationale cohesie is en wat de Duitse nationale identiteit nu precies behelst.

Het merendeel van de reacties op Merz' stellingname was tamelijk kritisch qua toonzetting; slechts weinig beleidsmakers en intellectuelen toonden zich werkelijk enthousiast. Een aantal critici schoot zonder enige twijfel te ver door. De (linkse) krant *Junge Welt* meende zowaar een overeenkomst tussen het pleidooi voor een *Leitkultur* en Heinrich Himmlers *Eindeutschungs*-programma, dat voorzag in het transformeren van door de SS ontvoerde Oost-Europese kinderen tot 'ware ariërs', te kunnen ontwaren.⁹ De voorzitter van de *Zentralrat der Juden* in Duitsland, Paul Spiegel, ventileerde eveneens een vrij ondoordacht standpunt. Spiegel hield een redevoering tijdens een grote manifestatie in Berlijn tegen racistisch geweld (en ter herdenking van de *Reichskristallnacht*) en sprak aldus: 'Ist es etwa deutsche Leitkultur, Fremde zu

jagen, Synagogen anzuzünden, Obdachlose zu töten?' De aanwezige CDU-ers, onder wie Angela Merkel, toonden zich diep verantwoordigd over dit impliciete verwijt aan hun adres. Natuurlijk is het alleszins begrijpelijk dat de joodse gemeenschap in de Bondsrepubliek zich niet geheel op haar gemak voelt, indien over een Duitse *Leitkultur* wordt gesproken, maar had Spiegel niet beter de nadruk kunnen leggen op de noodzaak van het creëren van een brede maatschappelijke coalitie - dus met inbegrip van de CDU - tegen het sluimerende gevaar van extreem-rechts?¹⁰

De meeste kritiek op Merz' opvattingen was van meer constructieve aard. Een eerste met regelmaat te bespeuren punt van aandacht is dat de grondwet reeds in voldoende mate als bindende factor fungeert en dat deze genoeg garanties biedt tegen extremistische excessen. Als Merz zijn argumentatie voornamelijk fundeert op het primaat van de grondwet, dan zal deze (te zamen met de Duitse taal) als oriëntatiepunt volstaan en is debatteren over een aanvullende *Leitkultur* een overbodige exercitie. Sympathisanten van Merz brachten hier tegen in dat er ter voorkoming van het ontstaan van afgezonderde *Parallelgesellschaften* juist meer ondernomen moet worden. De burger heeft evenzeer behoefte aan nationale gemeenschapszin, aan een emotioneel baken in zijn leven; niet alleen in verband met de veronderstelde multiculturele versplintering, maar ook met het oog op de ontworteling als gevolg van de voortschrijdende Europese integratie en globalisering. Respect voor de grondwet is dan niet voldoende; familie, traditie, religie en een 'welt-offener Patriotismus' mogen evenmin worden veronachtzaamd. Opvallend is dus dat de aanhangers van de ideeën van Merz deze als het ware hebben verbreed door nadrukkelijk aandacht te besteden aan genoemde thema's, in het bijzonder aan de nationale identiteit¹¹. Dit blijkt ook duidelijk uit het begin november door de CDU gepresenteerde *Eckpunkte-Papier* over immigratie. Van nieuwkomers wordt geëist dat zij zich bekennen tot 'Vaterland, Patriotismus und Nation' en dat zij respect tonen voor de 'christlich-abendländischen Kultur'¹².

Een tweede punt van kritiek betreft het begrip 'cultuur' zelf. De gezaghebbende *Zeit*-redacteur Theo Sommer plaatste hier een aantal kanttekeningen bij. Hij merkte op dat het Merz niet om cultuur in eigenlijke zin

gaat - de meeste Duitsers zijn al nauwelijks vertrouwd meer met het werk van Goethe, laat staan dat ze van een immigrant een grondige culturele kennis kunnen verlangen - maar meer om inzicht in de *politieke* cultuur en de erfenis van de Verlichting. Tevens vindt hij dat cultuur te statisch wordt weergegeven, terwijl cultuur iets is dat immer groeit, invloeden van buiten absorbeert en bovendien grotendeels tot een gemeenschappelijke *Europese* noemer valt te herleiden.¹³ Andere participanten aan het debat wezen eveneens op deze statische interpretatie en relativeerden de metafysische vanzelfsprekendheid van de Duitse cultuur. Dienen minderheden zich te conformeren aan het consumptiehedonisme, het hyperindividualisme, het snel geld verdienen op de beurs en de modieuze kinderloosheid?, zo vroegen enkele cynici zich af. Reeds in 1985 merkte de Franse Duitsland-expert Brigitte Sauzay (momenteel adviseur van kanselier Schröder) op dat 'Duitsland' voor veel van haar landgenoten niet langer een magisch en onheilspellend woord is en het land wel erg oppervlakkig, ja zelfs 'banaal' is geworden. *Welt*-journalist Tilman Krause stelde in deze geest weemoedig dat zowel de *Hochkultur* (de hoogstaande literatuur, filosofie etc.) en de alledaagse cultuur (de kleine gemeenschappen en familieverbanden) onder de oppervlakte zijn verdwenen; slechts hun revitalisering zal de Duitse cultuur weer de aantrekkingskracht en het ontzag van weleer verschaffen.¹⁴ In dergelijke benaderingen zijn niet zozeer de minderheden het probleem, als wel de Duitsers zelf - 'In Wahrheit offenbart sich hier die Unfähigkeit vieler *Inländer* ein gemeinsames Verständnis von deutscher Identität zu entwickeln.'¹⁵

Ten derde kan men meer zakelijke, door economische overwegingen ingegeven kritiek waarnemen. Zal alle retoriek over *Leitkultur* geen al te dwingende indruk maken op potentiële migranten en hen niet afschrikken zich in de Bondsrepubliek te vestigen en een bijdrage te leveren aan het draaiende houden der economie? Hoger opgeleide immigranten verblijven veelal tijdelijk in Duitsland om uiteindelijk door te reizen naar elders (bijvoorbeeld Silicon Valley). Het is illustratief dat de werkgevers, bevreesd als zij zijn door de uitkomsten van de al eerder gememoreerde demografische onderzoeken, tamelijk terughoudend reageerden op Merz' uitlatingen. Eerder toonden zij zich wel positief over Schröders *Greencard*

Initiative. Hans-Olaf Henkel, voorzitter van het *Bundesverband der deutschen Industrie* (BDI) verzocht Merz vriendelijk doch dringend op zoek te gaan naar een ander verkiezingsstema en zich rekenschap te geven van de internationale concurrentieslag om het aantrekken van de meest kundige mensen.¹⁶

Merz mocht natuurlijk ook op bijval rekenen. We zagen net al dat geestverwanten pogingen tot concretisering van zijn ideeën ontplooiden, maar ook de conservatieve media, zoals de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en *Die Welt*, en rechts-nationalistisch getinte periodieken als *Junge Freiheit* spraken hun steun uit voor het propageren van de *Leitkultur*. Vaak gingen hun opmerkingen gepaard met vurige verwijten richting links. FAZ-redacteur (en uitgever) Berthold Kohler verweet de SPD het beoefenen van politieke hysterie, omdat zij weigert een grens tussen rechts en extreem-rechts te trekken en eenieder die zich ter rechter zijde van *rot-grün* waagt te positioneren, afdoet als zijnde een populist en bruinhemd. Links kan nu eenmaal niet verkroppen dat het socialisme failliet is gegaan en dat ze de hereniging in 1990 niet heeft kunnen voorkomen. Derhalve streeft ze bij wijze van revanche in de heden van een multiculturele samenleving een verwatering der nationale identiteit na en poogt ze politici met een afwijkende mening monddood te maken.¹⁷ In kringen van de zg. *Neue Rechte* - een reactionair-conservatieve en nationalistische stroming, die begin jaren negentig furore maakte, heftig ageert tegen de linkse '1968'-generatie (en de groei van het decadente individualisme, universalisme en multiculturalisme, waarvoor zij verantwoording zou dragen) en voor wie de natiestaat heilig is - vallen dergelijke geluiden al langer te bespeuren. Haar lijfblad *Junge Freiheit* stortte zich dan ook vol overgave op het *Leitkultur*-debat en beklemtoonde wederom dat de multiculturele samenleving niets anders is dan de meest vulgaire en extreme vorm van links waardenrelativisme, die de burger berooft van de zo noodzakelijke houvast in deze turbulente tijden van globalisering; alleen een gezond nationaal bewustzijn kan hem dergelijke ondersteuning bieden. Kortom, in de Nieuwrechtse optiek gaat het gaat om een complot van de progressieve vijanden van de nationale staat, die maar niet willen inzien dat de aanwezigheid van meerdere culturen op één grondgebied onherroepelijk zal resulteren in allerlei spanningen en conflicten.¹⁸

DE MOEIZAME OMGANG MET DE EIGEN IDENTITEIT

Een groot deel van de aangevoerde kritiek op de standpunten van Merz en zijn medestanders is terecht. Inderdaad: *Leitkultur* is een vage term, cultuur is niet statisch en de Duitse economie is niet gebaat bij een afwerende houding ten opzichte van immigranten. Maar er is meer aan de hand. Partijvoorzitter Angela Merkel legde de vinger op de zere plek door de stelling te poneren dat Duitsers alleen tolerant tegenover anderen (lees: buitenlanders) kunnen zijn, indien zij tevreden zijn met *zichzelf*. Zij beet de SPD en de Groenen herhaaldelijk toe een 'gestoorde verhouding' met hun vaderland te hebben¹⁹. Een ietwat bitse uitspraak, die echter op het bestaan van een achterliggend, structureel probleem duidt. Merz heeft met het lanceren van het begrip *Leitkultur* namelijk een oud en complex vraagstuk opgerakeld: de zoektocht naar de eigen identiteit. Een thema, dat door het (recente) Duitse verleden een beladen en controversieel karakter heeft gekregen.

Duitsland is een *Verspätete Nation*. Eeuwenlang was het een versplinterd gebied, bestaande uit talloze - grote en meer obscure - vorstendommen, totdat gedurende de eerste helft van de 19e eeuw een door het liberalisme geïnspireerd nationalisme opmars maakte. Nadat in 1848-1849 het totstandbrengen van een Duitse eenheidsstaat door de recalcitrantie van de oude machthebbers en de angst van de gegoede burgerij voor al te radicale maatschappelijke hervormingen was mislukt, kregen conservatieve krachten, die erin zouden slagen deze burgerij in te kapselen, de overhand. Onder leiding van de reactionaire Pruisische *Junker Otto von Bismarck* werd een serie oorlogen gewonnen, waarna in januari 1871 het Duitse keizerrijk werd geproclameerd. De voornaamste pijler, waarop het land rustte, was een autoritaire ideologie, die zich geleidelijk evolueerde tot een superioriteitsgevoel jegens (de cultuur van) andere landen. Dit *rücksichtlose* gevoel van verhevenheid vormde de belangrijkste psychologische grondslag voor het fanatisme, waarmee Duitsland in 1914 ten strijde trok. De catastrofale afloop is bekend. De nederlaag van 1918 en de vernederende bepalingen van Versailles deden afbreuk aan de legitimiteit en acceptatie van de Republiek van Weimar. De vanaf 1929 snel om zich heen grijpende

economische crisis diende de eerste democratie op Duitse bodem de genadeslag toe en Hitler kon zijn megalomane, racistische schrikbewind vestigen. Uiteindelijk werden Europa en Duitsland zelf in 1945 van dit extreem-nationalistische juk bevrijd. Het land werd onder geallieerde curatele gesteld en viel als gevolg van de zich ontluikende Koude Oorlog in een westelijk en een oostelijk deel uiteen.

Het nationale besef had door deze tumultueuze en bloedige geschiedenis een forse deuk opgelopen en werd zelfs stilaan uit de weg gegaan; de DDR was een socialistische heilstaat, die zich door internationalistisch-marxistische beginselen wenste te laten leiden (en natuurlijk een satelliet van de Sovjetunie was²⁰), terwijl de Bondsrepubliek zich vol overgave stortte op de vervolmaking van het *Wirtschaftswunder*. Aangevoerd door Konrad Adenauer begaf zij zich op het pad van de democratie en integreerde zij zich in de Europese en transatlantische samenwerkingsverbanden ('Im Anfang war Adenauer'). Eind jaren zestig diende zich in veel Westerse landen een culturele omwenteling aan, die ook West-Duitsland niet onberoerd liet. De jongere, naoorlogse generatie ging kritische vragen stellen over de nazi-periode. Zij zou zich, geïnspireerd door filosoof Habermas en andere intellectuelen uit de *Frankfurter Schule*, grossieren in een genadeloze zelfreflexie en volharden in een ware masochistische *nationaler Selbsthass*. Europa en de grondwet (zg. *Verfassungspatriotismus*) boden in hun optiek een uitstekend alternatief voor een eigen nationaal-Duitse identiteit, die toch louter rampspoed teweeg had gebracht. 'Natie' en 'nazi' werden aldus synoniem voor elkaar.

Door de hereniging van 3 oktober 1990 neemt Duitsland zijn traditionele *Mittellage* op het continent weer in en is het vraagstuk van de nationale identiteit weer volop in de belangstelling komen te staan. Hoewel kanselier Kohl onvoorwaardelijk loyaal bleef aan het streven naar (verdieping der) Europese integratie, zou de Bondsrepubliek langzamerhand meer zelfbewustzijn aan de dag leggen in de internationaal-politieke arena. Deze tendens heeft zich onder de regering-Schröder slechts versterkt, getuige de inzet van de *Bundeswehr* in Kosovo en de groeiende wrijvingen met Parijs. Parallel hieraan raakte de linkse dominantie van het debat over de Duitse identiteit in de jaren negentig aan erosie onderhevig. Niet

alleen representanten van de *Neue Rechte* roepen om een gezond nationaal besef, maar ook veel intellectuelen en publicisten nemen tegenwoordig een meer gematigd en genuanceerd standpunt over de natie in. De alom gemaande historicus Arnulf Baring hield bijvoorbeeld een pleidooi voor een krachtiger zelfbewustzijn, dat zich niet langer laat ketenen door allerhande verwijzingen naar de achtereenvolgende autoritaire regimes op Duitse bodem (keizerrijk, nationaal-socialisme, communisme): 'Eine solche Blickverengung lähmt unser Land, gibt ihm nur schwache Wurzeln, während es doch tiefe Wurzeln braucht, wenn das Wetter stürmischer wird. [...] Es ist falsch zu glauben, unsere Geschichte müsse und könne nur im Lichte der Vernichtungslager gesehen werden.'²¹ De afbrokkelende invloed van links wordt ook treffend geïllustreerd door de ongemakkelijke houding van SPD en de Groenen tijdens de *Leitkultur*-discussie. Veel SPD-ers - enkele uitzonderingen daargelaten - kwamen niet verder dan het afvuren van losse flodders richting de CDU ('nazi-begrippen', 'spelen met vuur') en die *Grünen* raakten zelfs allengs verzand in een eigen dispuut, toen partijvoorzitter Renate Künast (inmiddels bevorderd tot minister van Landbouw) liet weten *Multikulti* een te abstracte term te vinden en verklaarde dat de partij meer aandacht zou moeten schenken aan de 'Regeln des Zusammensammenlebens'²².

TOT SLOT

Het taboe dat jarenlang rustte op het thema 'nationale identiteit' en de emotionele lading van de discussies over de nationale geschiedenis lijken de afgelopen jaren te zijn vervaagd, maar zijn zeker niet volledig verdwenen. Dit blijkt onder meer uit de Goldhagen-controverse en het niet minder heftige Walser-Bubis-debat. In zijn in 1996 verschenen boek *Hitler's Willing Executioners* suggereerde de Amerikaanse socioloog Daniel J. Goldhagen dat de 'gewone' Duitser wel degelijk verantwoording droeg voor c.q. medeplichtig was aan de massamoord op de joden. Bij het wetenschappelijk gehalte van dit werk mogen gerust vraagtekens worden geplaatst, maar in de Bondsrepubliek ontstond een fel debat over zijn these. Het hek was wederom van de dam, toen de schrijver Martin Walser eind 1998 in een rede stelde dat 'links' 'Auschwitz' aangreep om de Duitsers blijvend te onder-

werpen aan een schuldgevoel en Ignaz Bubis, voorman der joodse gemeenschap hem direct 'geestelijke brandstichting' verweet.²³ Een groot deel van de reacties op Merz' uitlatingen staat evenmin op zichzelf en vloeit rechtstreeks voort uit de vaak nog moeizame omgang met het verleden en de natie. Het proces van 'normalisering' zal zich ongetwijfeld weten voort te zetten - de historische distantie tot het Derde Rijk wordt onvermijdelijk groter - maar zal in de progressieve segmenten der samenleving op weerstand blijven stuiten en zal ook in de toekomst aanleiding geven tot nieuwe, scherpe debatten.

Inmiddels bepaalt een aantal andere onderwerpen het maatschappelijk debat in de Bondsrepubliek: de BSE- en MKZ-crisis, het verleden van Joschka Fischer oftewel het karakter en de essentie van de 'revolutie van 1968', gen- en biotechnologie, de noodzaak van een anti-raket-schild in de ruimte en de verslechterende verstandhouding met Parijs. De *Leitkultur*-kwestie is naar de achtergrond verdwenen en als het ware opgelost in een breder debat over immigratie en vernieuwing van de ad hoc-wetgeving. Wel dook de kwestie van de nationale identiteit halverwege maart weer op in een verwante - en niet minder venijnige - discussie over *Nationalstolz*. De weinig tactvolle Groene minister van Milieu, Jürgen Trittin, insinueerde in een interview dat CDU-prominent Laurenz Meyer niet alleen over het uiterlijk, maar ook over de mentaliteit van een skinhead beschikt, nadat laatstgenoemde eerder had verklaard trots te zijn op het feit dat hij Duitser is. Trittin zou Meyer tandenknarsend zijn verontschuldiging aanbieden, maar daarmee was de zaak geenszins afgedaan. De CDU riep om het aftreden van de minister en startte in Rheinland-Pfalz een handtekeningactie om deze eis kracht bij te zetten, terwijl talloze vertegenwoordigers van het politieke en intellectuele establishment zich vol hartstocht op het begrip *Nationalstolz* stortten. President Rau (SPD) liet zich ontvallen dat men slechts trots kan zijn op datgene wat men zelf totstand heeft gebracht, waarop de CDU zich afvroeg, of iemand die blijkt geeft van zo'n 'gebrek aan patriottisme' wel geschikt is voor het hoogste ambt.²⁴ De liberale voorman Guido Westerwelle stelde dat de Duitse bevolking trots op haar land nimmer mag worden ontzegd, al was het alleen maar om te verhinderen dat extreem-rechts het thema patriottisme zal monopolise-

ren (ook oud-CDU-leider Schäuble waarschuwde hiervoor).²⁵ Trittin overleefde het op 29 maart op initiatief van de CDU gehouden parlementaire debat over deze kwestie, daar hij zich gesteund wist door SPD en Groenen. De CDU op haar beurt hoopte het thema te kunnen uitbuiten voor de verkiezingen in Rheinland-Pfalz en Baden-Württemberg van 25 maart. Echter, in de eerste deelstaat leed zij verlies en in de tweede waren het met name de aanhangers van de extreem-rechtse *Republikaner* die zich tot een stem op de CDU lieten verleiden. Gezien deze ontwikkelingen ligt het in de lijn der verwachting dat ook dit Nationalstolz-debat, dat eigenlijk een 'stuiptrekking' van de *Leitkultur*-discussie is, spoedig uit zicht zal verdwijnen.

Het ziet er niet naar uit dat *Leitkultur* een prominente rol zal gaan spelen tijdens de komende verkiezingen. Het onderwerp had voor veel burgers waarschijnlijk een te technisch-academisch gehalte. Politici en intelligentsia mogen dan wel een groter gevoel voor nationale eigenwaarde tentoonspreiden, het overgrote deel der Duitse bevolking staat tamelijk onverschillig ten opzichte van hoogdravende gedachtewisselingen over de *Schicksalsgemeinschaft*. De ook in de Bondsrepubliek voortschrijdende individualisering ligt grotendeels ten grondslag aan de relatieve onverschilligheid voor dergelijke beslommeringen.²⁶ Voorts kan men zich afvragen, of de pleitbezorgers van een sterk nationaal besef niet te weinig rekening houden met de grote mate van regionale diversiteit die Duitsland van oudsher kenmerkt en niet te zeer voorbijgaan aan de brede mentale kloof tussen *Wessies* en *Ossies*. Een daadwerkelijk gevoel van nationale saamhorigheid en solidariteit heeft zich vooralsnog nauwelijks geëvolueerd. Is het zinvol een discussie over *Leitkultur* te voeren, zolang het proces van geestelijke en emotionele eenwording na tien jaar nog verre van voltooid is en het bestaan van een eenduidige nationale cultuur niet valt te signaleren? Is de wijdverbreide en diepewortelde vrees voor sociaal-economische hervormingen en andersoortige vernieuwingen, die echter bittere noodzaak zijn met het oog de kwakkelende economie, niet een veel groter maatschappelijk probleem? Om met oud-kanselier Helmut Schmidt te spreken: 'In Sachen Angst sind wir die Meister in Europa.'²⁷

En wat Friedrich Merz betreft: donkere wolken lijken

zich boven zijn politieke toekomst samen te pakken. Het *Leitkultur*-debat heeft de regering-Schröder geen moment in gevaar gebracht en de CDU vrijwel geen politieke winst en aanzien opgeleverd. Integendeel, binnen de partij gaan stemmen op om Merz als fractievoorzitter te vervangen, te meer daar hij ook andere kansen heeft laten liggen om verdeeldheid binnen de rood-groene coalitie te zaaien. In de discussies over de kwestie-Fischer en de herziening van het belastingstelsel speelde Merz (nota bene een fiscalist) een te verwaarlozen rol en liet de communicatie tussen hem en de rest van de fractie veel te wensen over.²⁸ Hopelijk zal de CDU er op de korte termijn wel in slagen zich als een volwaardige oppositiepartij te manifesteren en zal zij thema's aansnijden die werkelijk ter zake doen. Maar naar het zich laat aanzien hoeft de kanselier zich weinig zorgen te maken om zijn herverkiezing in 2002.

NOTEN

1. *Het Parool*, 19 oktober 2000 en *NRC Handelsblad*, 4 november 2000.
2. Zie: Statistisches Bundesamt, *Bevölkerungsentwicklung Deutschlands bis zum Jahr 2050. Ergebnisse der 9. koordinierten Bevölkerungsvorausberechnung*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2000, p.12 e.v. en *Der Spiegel*, no. 43, 2000.
3. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26 oktober 2000.
4. idem en *Berliner Zeitung*, 17 juli 1998.
5. G. Beckstein, 'Zwischen Hysterie und Utopie. Annäherung an die Leitkultur', in: *IFA. Zeitschrift für Kultur-austausch*, no.3, 1999.
6. U.K. Preuss, 'Die Belagerung des liberalen Verfassungsstaates durch die multikulturellen Gesellschaft', in: *Leviathan (Zeitschrift für Sozialwissenschaft)*, Heft 1, maart 1998, pp. 60-76.
7. *Rheinische Post*, 18 oktober 2000.
8. *Die Welt*, 25 oktober 2000.
9. *Junge Welt*, 24 oktober 2000.
10. Zie: *Berliner Tagesspiegel*, 12 en 13 november 2000.
11. Zie: *Die Welt*, 14, 15 en 20 november 2000.
12. 'Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU', gepresenteerd op 6 november 2000.
13. Th. Sommer, 'Einwanderung ja, Ghettos nein', in: *Die Zeit*, no. 47, 2000.
14. *Die Welt*, 28 november 2000.
15. M. Mertes, 'Das Inländerproblem', in: *Rheinischer Merkur*, no. 43, 27 oktober 2000.
16. *Jungle World*, no.44, 25 oktober 2000 en *Der Spiegel*, no. 43, 2000.
17. *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 24 oktober 2000.
18. *Junge Freiheit*, no. 44, 27 oktober en no. 45, 3 november 2000. Zie voor de *Neue Rechte*: J. Bult, 'Intellectuelen op de rechtsradicale flank. De *Neue Rechte*' in: *Jason Magazine*, no. 2, 2000, pp. 3-9.
19. *Süddeutsche Zeitung*, 7 november 2000.
20. Hierbij moet wel worden opgemerkt dat de DDR-leiding begin jaren tachtig probeerde een soort Oost-Duits 'nationalisme' te introduceren. Dit kan worden gezien als een reactie op de heroplevende Koude Oorlog, waar de DDR vanuit economisch oogpunt niet bij gebaat was. Zie: H. Weber, *Geschichte der DDR*, München, 1985, pp. 492 e.v.
21. A. Baring, *Es lebe die Republik, es lebe Deutschland!*, Stuttgart, 1999, pp. 269-270 en p. 328.
22. *Berliner Tageszeitung*, 1 november 2000. Reinhard Büti-kofer, prominent lid van het landelijk partijbestuur, voegde hier zelfs aan toe: 'Die Multikulti-Beliebigkeit war falsch' (idem, 2 november 2000).
23. Zie voor deze debatten resp.: F. Boterman, *Terug naar Berlijn. Duitsland na de val van de Muur*, Amsterdam/Antwerpen, 1999, pp. 211-214 en o.m. *NRC Handelsblad*, 14, 16, 23 en 28 november 1998.
24. *Berliner Tagesspiegel*, 19 en 20 maart 2001.
25. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 maart 2001, *Frankfurter Rundschau*, 21 maart 2001 en *Die Welt*, 19 maart 2001.
26. K. Sontheimer, *So war Deutschland nie. Anmerkungen zur politischen Kultur der Bundesrepublik*, München, 1999, pp. 222-229.
27. H. Schmidt, *Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral. Deutschland vor dem neuen Jahrhundert*, Stuttgart, 1998, p. 23.
28. *Berliner Morgenpost*, 23 februari 2001 en *NRC Handelsblad*, 23 februari 2001.

Drs. J. Bult is historicus en oud-eindredacteur van Liberaal Reveil.

MANCUR OLSON OVER BELANGENGROEPEN

HANS H. J. LABOHM



De in 1998 overleden Amerikaanse econoom Mancur Olson is vooral bekend vanwege zijn synthese tussen economische en politieke analyse. Hij heeft drie boeken geschreven die thans als standaardwerken worden beschouwd, zowel op economisch als politicologisch gebied. In zijn eerste boek, *The Logic of Collective Action*, trachtte hij een antwoord te geven op de vraag hoe belangengroepen tot stand kwamen en hoe zij er in slaagden hun belangen te laten prevaleren boven het algemeen belang en daarmee de economie schade toebrachten. Het antwoord op die vraag was simpel: mensen zullen zich bij zo'n groep aansluiten indien de opbrengsten daarvan de kosten overtreffen. En dat zal in het algemeen alleen het geval zijn als de groep betrekkelijk klein is. Neem bijvoorbeeld een paar autofabrikanten. Als zij de overheid kunnen overhalen om protectionistische maatregelen te nemen tegen buitenlandse concurrenten, dan kunnen zij de opbrengsten daarvan onder elkaar verdelen. Voor de miljoenen kopers van die auto's loont het niet om zich actief daartegen te verzetten door vrijhandel te eisen. Een andere voorbeeld vormt het Europese landbouwbeleid. De jaarlijkse subsidiëring van de Europese landbouw wordt door de OESO op zo'n \$140 miljard geschat. Dit bedrag wordt over een groot aantal consumenten en belastingbetalers uitgesmeerd. Geen enkele individuele consument weet hoeveel extra hij moet betalen voor zijn voedsel. Het is in ieder geval te weinig om daartegen actie te ondernemen.

Vanuit dit inzicht ontwikkelde Olson een hele theorie over de wijze waarop belangengroepen, zoals kartels en de vakbonden, maatschappelijke herverdeling tot stand weten te brengen. In het algemeen geldt dat wil men in ons parlementaire stelsel een meerderheid bereiken, dan dient men daarvoor coalities met anderen aan te gaan. In dit proces zijn pressiegroepen die minderheidsbelangen

vertegenwoordigen vaak in staat om een politiek aanzoek te krijgen die de gemeenschap per saldo meer kost dan zij haar oplevert. Veelal zijn de baten en lasten van maatschappelijke beslissingen ongelijk over de burgers verdeeld. Degenen die ervan profiteren - vaak kleine groepen - zullen gewoonlijk erg gemotiveerd zijn om zo veel mogelijk informatie in te winnen en om alle actiemogelijkheden te benutten die het politieke systeem biedt. Dit kost dikwijls veel tijd en moeite. Daartegenover staat een veel grotere groep mensen die de maatregel moet financieren. Vanwege de grote omvang van die groep zullen de lasten die ieder afzonderlijk heeft te dragen zeer gering zijn terwijl de organisatie en verdediging van hun belangen veel meer kost dan bij kleinere groepen. Daarom ontbreekt bij hen de motivatie om zich krachtig tegen de voorgestelde maatregelen te verzetten.

In zijn tweede boek, *The Rise and Decline of Nations*, toont Olson aan hoe deze relatief kleine belangengroepen via verschillende mechanismen - vooral door een verstoring van prijzen en lonen - een gevaar vormen voor economische groei. Hij gaf aan deze groepen de naam van 'distributional coalitions'. Belangengroepen kunnen economische vooruitgang frustreren doordat zij in staat zijn speciale voorrechten te verwerven, bijvoorbeeld import restricties of belastingvoordelen ten gunste van bepaalde bedrijven of rigide arbeidscontracten ten einde de arbeidsvoorwaarden van vakbondsleden te beschermen. Voor de door hen veroorzaakte distorsies moet de samenleving een hoge prijs betalen. Olson illustreerde dit door de naoorlogse economische ontwikkeling van Duitsland en Japan aan de ene kant en Groot-Brittannië aan de andere kant met elkaar te vergelijken. In Duitsland en Japan waren de herverdelende coalities door de oorlog van het toneel verdwenen en beide landen beleefden hun 'Wirtschaftswunder'. In

Groot-Brittannië hadden zij de oorlog overleefd en de Britse economie kwijnde weg. Later werden de rollen omgedraaid. Zo wist de ijzeren Lady de macht van de Britse vakbeweging terug te dringen, terwijl de bonden in Duitsland er in slaagden hun positie te verstevigen.

Meer in het algemeen geldt volgens Olson dat naarmate een samenleving meer vooruitgang boekt, de instellingen van die samenleving complexer worden. Wet- en regelgeving nemen explosief toe tezamen met het aantal mensen dat het beleid maakt en uitvoert. De samenleving verliest haar dynamiek die zo kenmerkend was voor vroegere perioden. Stabiliteit onttaardt in verstarring.

In zijn laatste boek *Power and Prosperity. Outgrowing Communist and Capitalists Dictatorships*, dat hij vlak voor zijn dood afrondde, richtte Olson zich op de oorsprong van overheden die publieke goederen verschaffen, het fiscale beleid van democratieën en autocratieën en de betekenis van eigendomsrechten en afdwingbare overeenkomsten voor economische ontwikkeling. In dit ver-

band vroeg hij zich af hoe het kwam dat sommige economieën het beter deden dan de andere en meer in het bijzonder waarom Rusland na de val van het communisme faalde. Hij schreef dit toe aan de gevestigde belangen: de netwerken van (ex-)bureaucraten die zich door samenzwering en corruptie hebben weten de verrijken ten koste van de bevolking. Volgens Olson had China wat dat betreft meer geluk omdat de bureaucratische gevestigde belangen in China te lijden hadden gehad van de culturele revolutie.

Veel van wat Olson heeft geschreven behoort thans tot de 'conventional wisdom'. Maar dertig jaar geleden was hij een pionier. Door zijn vroegtijdige dood - hij is slechts 66 jaar oud geworden - is de Nobelprijs helaas aan hem voorbij gegaan.

Drs. Hans H.J. Labohm is lid van de kernredactie van Liberaal Reveil en als gastonderzoeker aan het Instituut Clingendael verbonden.

DE WARE, SOCIALISTISCHE AARD VAN DE DERDE WEGEN

BESPREKING VAN R. CUPERUS, K. DUFFEK & J. KANDEL (ED.)
'MULTIPLE THIRD WAYS, EUROPEAN SOCIAL DEMOCRACY FACING
THE TWIN REVOLUTION OF GLOBALISATION AND THE KNOWLEDGE SOCIETY'

EDWIN VAN DE HAAR



Er zijn liberalen die denken dat de sociaal-democratische 'Derde Weg' naar het liberalisme voert. Moderne sociaal-democraten zouden liberale inzichten oppakken, van een paar mediagenieke kretes of slogans voorzien en vervolgens liberaal beleid voeren. Welnu, zij zien het verkeerdt. De ware aard van de Derde Weg is gelegen in het in essentie onveranderde socialistische gedachtegoed. Dit blijkt uit de mede door René Cuperus, medewerker van de Wiardi Beckman Stichting (het wetenschappelijk bureau van de PvdA) geredigeerde bundel, *Multiple Third Ways*. Ook PvdA-fractie leider Ad Melkert bekende zich tijdens het Maarten Van Traa Debat op 27 februari jongstleden met veel omhaal van woorden tot de Derde Weg. Reden genoeg om nog eens kritisch te kijken naar de politieke gedachten die achter de Derde Weg schuilgaan.

De hier besproken bundel is een initiatief van het *Forum Scholars for European Social Democracy*, een samenwerkingsverband van Europese sociaal-democratische wetenschappelijk instituten. Er staan 17 stukken in de bundel, vooral van de hand van sociaal-democratische wetenschappers, aangevuld met bijdragen van politieke adviseurs en politici. De stukken zijn van uiteenlopende aard en kwaliteit, waardoor de bundel bepaald onevenwichtig te noemen is.

Het meest interessante punt van de bundel is dat de lezer een goede indruk krijgt van de actuele beweegredenen en politieke wensen van een breed palet van Europese sociaal-democraten. De liberale lezer wordt daar niet vrolijk van. Er blijken net zoveel interpretaties van de Derde Weg te bestaan, als er sociaal-democratische partijen zijn. Zij hebben echter wel één gemeenschappelijke vijand: het liberalisme. Waarvoor overigens

doorgaans zonder opgaaf van reden de term 'neoliberalisme' gebruikt. Dit duidt ten minste op een gebrek aan kennis van het (klassieke) liberalisme. De sociaal-democraten keren zich namelijk tegen liberale gedachten als vrijhandel, globalisering, vrije markt en privatiseringen. Deze gedachten zijn rechtsreeks op Adam Smith en zijn 18e eeuwse tijdgenoten terug te voeren, waarmee ze vanzelfsprekend eerder 'paleo-liberaal' dan 'neo-liberaal' te noemen zijn.

De redacteuren trachten met deze bundel enige orde in de sociaal-democratische chaos te scheppen. Opvallend is dat het Derde Weg-debat in bakermat Verenigd Koninkrijk amper nog wordt gevoerd, omdat niet veel mensen nog door het concept geboeid zijn. Illustratief is dat een gezamenlijke verklaring over dit onderwerp door Tony Blair en Gerhard Schröder, in juni 1999, in Duitsland voor veel beroering zorgde, maar in het Verenigd Koninkrijk amper werd besproken (pp. 82-83). Elders in Europa gaat het debat in het kader van de Derde Weg overigens gewoon door. Erg gestroomlijnd blijkt het niet te zijn. Het gaat namelijk over van alles: over de 'revolutie' van Tony Blair; de verhouding tussen de Amerikaanse New Democrats en New Labour, de bovengenoemde gezamenlijke verklaring van Blair en Schröder, het werk van Derde Weg-goeroe Anthony Giddens, et cetera (p.13).

Niet duidelijk is dus waar de Derde Weg om draait. De redacteuren van de bundel stemmen echter in met een definitie van Giddens: het gaat om een reactie op maatschappelijke veranderingen. Een reactie die wezenlijk anders is dan die van de 'Eerste Weg', het socialisme-oude stijl. En anders dan de reactie van de 'Tweede Weg', het

'markt-fundamentalistische neoliberalisme', zoals de schrijvers het noemen in een ronkende taal die vooral aan de ouderwetse Eerste Weg doet denken (p.14). Overigens wordt aan andere politieke stromingen in de bundel nauwelijks aandacht besteed. Waaruit blijkbaar opgemaakt moet worden dat zij nimmer een 'weg' mogen claimen.

Maar waar gaat het de aanhangers van de DerdeWeg nu precies om? Omdat er heel weinig gezamenlijke lijn in de ideeën te onderscheiden is, wordt met een selectie van citaten volstaan die, zo blijkt uit de bundel, representatief zijn voor het ware gezicht van de Derde Weg.

Volgens Cuperus gaat het bij de Derde Weg om 'actieve en intelligente regerings-interventie' (p.164). De Duitse hoogleraar Merkel stelt dat sociaal-democraten op Europees niveau zorg moeten dragen voor actie op de terreinen van belastingen, werkgelegenheid, monetair beleid en in mindere mate herverdelend sociaal beleid (p. 56). Ondanks de veranderde maatschappelijke omstandigheden stelt de Italiaan Salvati dat het nodig is voor DerdeWeg-aanhangers om aan vakbonden en traditionele socialisten te laten zien dat zij allen nog voor dezelfde basiswaarden vechten, te weten gelijkheid en solidariteit (pp. 100-101). De Oostenrijkse econoom Marterbauer bepleit hernieuwde regulering van de financiële markten (p. 115). De herverdeling van welvaart - te realiseren door publieke uitgaven - is voor zijn landgenoot Chaloupek van het grootste belang en zou beduidend meer moeten inhouden dan de garantie van een minimuminkomen op de armoedelijn, zoals volgens hem neoliberalen voorstaan (p. 125). De voorzitter van de Duitse *Bundestag*, Thierse, voert aan dat democratie niet mogelijk is als ongecontroleerde economische krachten en hun transnationale organisaties het welzijn van naties en hun regeringen bepalen (p. 141). Zijn SPD-partijgenoot Meyer stelt dat het onverminderd nodig is om politieke verantwoordelijkheid over markten te blijven houden.

Het is volgens hem van belang om nieuwe instrumenten te introduceren, teneinde regelgevende politieke invloed op de economie te kunnen uitoefenen, in dit tijdperk van globalisering (p. 191). Uiteindelijk gaat het volgens de Fransman Bergounioux om 'yes to the market economy, no to the market society', zoals hij instemmend premier Jospin aanhaalt (p. 239).

Al deze, vanuit liberaal perspectief, bedenkelijke gedachten en plannen vallen onder het etiket DerdeWeg. Maar het is niet alleen kommer en kwel. Eén ding lijken de sociaal-democraten inmiddels wel te hebben geleerd, zoals uit de uitspraak van Jospin blijkt: het marktmechanisme als zodanig is niet meer weg te denken. Het kan naar de mening van de Europese sociaal-democraten maar beter worden omarmd. Dat is dus belangrijke winst, vanuit liberaal oogpunt. Maar daarmee voert de Derde Weg nog lang niet richting liberalisme.

De titel van de bundel spreekt over meer dan één Derde Weg, omdat de verschillende bijdragen duidelijk maken dat er geen gezamenlijk sociaal-democratisch doel is. Maar volgens mij kan geconcludeerd worden dat het de sociaal-democraten nog steeds te doen is om ver-gaande herverdeling van welvaart en om het inkapselen van de vrije markt en van het proces van globalisering. De creatie van maatschappelijke gelijkheid staat voorop. Het liberalisme blijft ervijand. Liberalen zijn gewaarschuwd.

R.Cuperus, K. Duffek & J. Kandel (ed.), *Multiple Third Ways, European Social Democracy facing the Twin Revolution of Globalisation and the Knowledge Society*, Forum Scholars for European Social Democracy, Amsterdam/Berlijn/Wenen 2001, 256 blz.

Drs. E.R. van de Haar MSc is politicoloog en werkzaam bij het ministerie van Economische Zaken. Dit artikel is geschreven op persoonlijke titel.