

De vrijheid schuilt in de verscheidenheid

‘Wij willen niet worden geleid als een beer aan een ketting’

INLEIDING

De historicus Johan Huizinga schreef in 1935 in een essay over de Nederlandse volksaard: ‘Wij kúnnen het vreemde niet weren, en wij willen het niet weren. De auto’s en de films zijn ons welkom, en ook de ideeën, getoetst aan ons besef van waarde. De internationale interpenetratie der volken gaat, ondanks de ijlende koortsen, die het lichaam der wereld schokken, haar gang. Laat haar op onze bodem vrij doorwerken, en houd uw Nederlandse hoofd koel.’¹

Een vermaning tot nuchterheid in bloemrijke taal, maar dat niet alleen. Huizinga meende dat een natie omringd door grootmachten zich wel moest verstaan met invloeden van buitenaf. ‘Overmatig purisme’ beschouwde hij bovendien als ‘een zonde tegen de cultuur’. Dat betekende niet dat de gemeenschap alles wat van buiten kwam lijdelijk over zich heen moest laten komen. Integendeel, aan de nationale deugden moest zij de kracht ontleenen tot ‘afweer van euvelen die het recht beleid van de staat en het gezonde volksbestaan bedreigen’.

Huizinga was zich, midden jaren dertig, terdege bewust van het gevaar voor de vrijheid dat zich aan de andere kant van de oostgrens ontwikkelde. ‘Het streven van de tijd gaat uit van onderwerping aan leiding, zelfs aan dwang. Men spreekt van vrijheid als een versleten leus. Velen zouden ons oude geestelijk erfdeel van ontzag voor afwijkende mening maar al te geredelijk willen prijsgeven.’ Hij riep zijn lezers op niet lichtvaardig over vrijheid te denken.

Terwijl de meeste staten van Europa hun vorming te danken hebben aan een beginsel van heerschappij, schreef hij, heeft Nederland zijn bestaan en zijn wezen aan vrijheid te danken. 'Vrijheid, hoe eng verstaan ook, is de gist van onze natie geweest.' Huizinga meende dan ook dat ons gezelschap dat der westelijke volken is, 'het grote volk in de eerste plaats, dat de moderne staatsorde schiep, en nog de vrijheid handhaaft'.

Tachtig jaar na dato heeft het essay van Huizinga nog altijd zeggingskracht, niet alleen door de beeldende beschrijving van de volksaard der Nederlanders die veel zegt over de kracht van de natie, en vermoedelijk ook iets over haar zwakte; maar evenzeer in zijn visie op de historisch gegroeide waarden die in het huidige publieke debat over het immigratie- en integratievraagstuk bij uitstek in het geding zijn. Dat geldt vooral voor de vraag of het ontzag voor de afwijkende mening en de afwijkende cultuur nog altijd zo sterk is of, zoals het lijkt, geleidelijk plaats maakt voor een opkomende tendens naar conformisme. In staatkundige zin zou dat een breuk betekenen met de minderhedendemocratie, die hier ten tijde van de verzuiling vorm heeft gekregen, en de entree inluiden van een democratie waarin de meerderheidswil dominant zal zijn. Het gevaar is dat tolerantie, overleg en compromisvorming in dat geval plaatsmaken voor eenheidsstreven, aanpassing en radicale daadkracht; datgene wat Tocqueville, misschien nog wel goedmoedig, omschreef als 'de zachte tirannie van de meerderheid'.²

Het vraagstuk van immigratie en integratie, dat de natie zo hevig bezighoudt, wordt dikwijls aangeduid als 'de sociale kwestie van de eenentwintigste eeuw'. Dat is niet overdreven, want net als de problemen die aan het eind van de negentiende eeuw opkwamen als gevolg van industrialisatie, urbanisatie en politieke bewustwording van achtergestelden raakt dit vraagstuk de samenleving aan alle kanten, economisch, sociaal en cultureel, en daardoor diep in de ziel. Het is dus niet zo vreemd dat het heftig

verloopt, het politieke krachtenveld doet kraken en splijten en, net als in Huizinga's dagen, de vraag oproept of de natie ertegen opgewassen is zonder de democratische rechtsstaat geweld aan te doen. Het debat vormt tegen die achtergrond een adequate toetssteen voor de kracht en de zwakte van de nationale gemeenschap.

NEDERLAND ALS GEMEENSCHAP: EEN KRACHTPROEF

De krachtproef liegt er niet om. De verwevenheid van Nederland met de wereld is zoveel groter dan in de jaren dertig, toen het land nog maar acht miljoen inwoners telde, onder wie betrekkelijk weinig immigranten. Van de bijna zeventien miljoen inwoners nu zijn er ruim drie miljoen van buitenlandse afkomst, waarvan meer dan de helft (1,7 miljoen) uit niet-westerse landen. De etnische en culturele diversiteit is groot, vooral in de grote steden. Hoewel het koninkrijk der Nederlanden in de periode tussen de val van het Ottomaanse rijk in 1925 en de onafhankelijkheid van Indonesië in 1949 het rijk met het grootste aantal moslims ter wereld was, is de islam op deze bodem nieuw. Een ander betrekkelijk nieuw element is dat migratie niet langer het definitieve karakter heeft dat het verschijnsel in de voorgaande twee eeuwen had. Door het wereldwijde web en de toegenomen reismogelijkheden is de afstand tot de landen van herkomst veel kleiner geworden en getuigt een eenzijdige oriëntatie op het land van aankomst haast letterlijk van wereldvreemdheid. Dat roept de vraag op of de betekenis van naties en nationaliteiten geen relativering behoeft. Tegelijkertijd heeft de internationalisering een reactie opgeroepen in de vorm van een nieuw nationalisme, dat de eigenheid van de cultuur beklemtoont en weerstand biedt aan vreemde invloeden en het opgaan van de natiestaat in het grote staatkundige verband van de Europese Unie. De nationale gemeenschap staat dus van meer kanten en op verschillende manieren onder druk.

Huizinga meende dat de eenheid van het Nederlandse volk bovenal ligt in zijn burgerlijke karakter. Hij bedoelde dat in elke zin van het woord. Het verzet van de Republiek tegen Spanje, de weinig militaire geest, het koopmanskarakter, het streven naar welvaart en vrede, en ook de verdraagzaamheid, 'hoe weinig zij ook van harte kwam',³ ontsproten in zijn ogen aan de burgerzeden. Uit de burgerlijke samenleving verklaarde hij 'de geringe oproerigheid der volksklassen' en 'een effenheid van het nationale leven, die maar licht rimpelde onder de wind van de grote geestesberoeringen'.⁴ Het communisme heeft hier net zo min als in Amerika een stevige voet aan de grond gekregen. Hetzelfde geldt voor het fascisme, al was Huizinga daar in 1935 nog niet zo zeker van. In politieke zin had de geest van vrijheid en gelijkheid een temperend effect op de macht en maakte zij volgens Huizinga het volk 'onvatbaar voor sterke uitingen van politiek extremisme'.⁵ Nog altijd veelzeggend is het antwoord van de vrijzinnig-democraat Marchant op de retorische vraag waarom de Duitse revolutie van november 1918 halt hield bij Zevenaar: 'Om de eenvoudige reden dat Zevenaar in Nederland ligt en niet in Duitsland.'⁶ Het is zelfs niet overdreven het Amsterdamse straatoproer dat in 1980 de inhuldiging van Beatrix tot koningin begeleidde op de burgerlijke traditie terug te voeren, omdat de inzet ervan het prozaïsche verlangen naar een huis was, zoals de leus bij de protesten duidelijk maakt: 'Geen woning, geen kroning'.

Volgens Huizinga konden aan burgerlijkheid ook de 'meest hinderlijke nationale gebreken' worden ontleend. Daartoe rekende hij 'de vrijdom der baldadigheid, het gemis aan publieke wellevendheid en de vaak beklagde krenterigheid'.⁷ In het huidige debat over de identiteit en bestemming van de natie zijn al die eigenschappen nog sterk herkenbaar. Mogelijk doen de heftigheid en de schelheid van de toon soms de vraag rijzen of onze veelgeroemde nuchterheid niet een staaltje van nationaal zelfbedrog is.

VRIJHEID ALS KRACHT EN DRIJFVEER
VAN DE NATIE

In de kern draaide het essay van Huizinga, onder de titel *Nederland's geestesmerk*, om vrijheid als de belangrijkste drijfveer van de Nederlandse natie. Maar juist over het vrijheidsbegrip is de laatste decennia grote onenigheid en spraakverwarring ontstaan. In zijn beroemde congresrede van 6 januari 1941 noemde de Amerikaanse president Franklin Roosevelt de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst als de eerste van de vier essentiële vrijheden waarop in zijn ogen de nieuwe wereldorde moest rusten. Vrijheid betekent de heerschappij van mensenrechten overal, zei hij. Maar in het Nederland van de eenentwintigste eeuw blijkt het lastig uit te maken hoe alleen al deze twee burgerlijke vrijheden zich tot elkaar verhouden en waar de grenzen liggen van de geestelijke ruimte die individuen en groepen voor zichzelf mogen opeisen. Het debat spitst zich toe op de vraag hoe individuele vrijheid zich verhoudt tot de vrijheid van groepen om hun leven volgens (religieus) bepaalde leefregels in te richten.

Dat debat is niet nieuw. Zo was in de dagen van Huizinga de ontvankelijkheid voor de film, waarvan hij in zijn essay opgaf, beslist geen gemeengoed. De verdeeldheid over dit nieuwe verschijnsel was overduidelijk gebleken in het Kamerdebat van 1922 over de Bioscoopwet, die centralisering van de versnipperde filmkeuring beoogde, maar principieel draaide om de vraag of en in hoeverre de overheid in de vertoning van films mocht ingrijpen. Tegenover de door de liberalen en vrijzinnigen verdedigde individuele keuzevrijheid stond de door de christelijke partijen gevoelde noodzaak niet alleen minderjarigen, maar ook volwassenen tegen de publieke verleiding van 'prikkefilms' te beschermen.

De liberalen betitelden de wet als een 'domperswet', een product van de tegenstanders van de Franse revolutie, degenen die een domper (letterlijk: kaarsendover) zetten

op de feestvreugde over de zegeningen van de Verlichting. 'Gij durft de vrijheid niet aan', riep de vrijzinnig-democraat Ketelaar in de richting van de christelijke partijen. 'Gij vreest dat uw christelijke bevolking haar neiging naar de bioscoop te gaan niet zal weten te bedwingen. Daarom wilt ge haar die vrijheid ontnemen.'⁸ De christelijk-historische Schokking leverde het verweer en wierp Ketelaar tegen het christelijk beginsel niet te kennen: 'Wij zeggen niet dat wij zo sterk zijn. Wij kennen integendeel onze zwakte, onze vatbaarheid voor verleiding. Daarom moet er tucht zijn. Wij zijn voorstanders van de vrijheid, maar hier gaat het om een groter goed.'⁹

Hier stond de liberale aandrift het rechtzinnige christelijke volksdeel te bevrijden van, zoals de aanvoerder van de Vrijheidsbond Dresselhuys zei,¹⁰ 'benepenheid en geestelijke enghartigheid' tegenover de diep gevoelde wens van gelovigen hun leven naar eigen religieuze overtuiging en inzichten vorm te geven. Uit deze fundamentele botsing is in de tweede helft van de negentiende eeuw ons eigenaardige politieke bestel voortgekomen met zijn religieuze en sociaal-culturele scheidslijnen. In het politieke debat is de antithese over de vrijheid, het onderscheid dat de antirevolutionaire leider Kuyper in 1901 markeerde tussen de wereldse en christelijke partijen, tot op de dag van vandaag een rol blijven spelen, soms onderhuids, soms heel manifest. Noem het de open zenuw van de Nederlandse politiek, die opspeelt zodra de individuele vrijheid of zelfbeschikking botst met leefregels van religies. In de discussie die in 2001 na de terroristische aanslagen in New York en Washington ontbrandde over de positie van de islam in het publieke leven leek onze voor nuchter gehouden samenleving soms wel een zenuwinrichting. Het hoofd koel houden? De socioloog Jacques van Doorn omschreef Nederland als 'een kruisvat dat door de overheid bij voortduring moet worden nat gehouden'.¹¹

STRIJD IN NEDERLAND: BOTSING VAN WAARDEN EN BELANGEN

In de tweede helft van de negentiende eeuw leidde de anti-these tot de Schoolstrijd, het ijveren van rechtzinnige protestanten en later ook rooms-katholieken voor financiële gelijkstelling van hun scholen aan de openbare scholen. Die strijd werd in 1917, tijdens de Eerste Wereldoorlog waarin Nederland angstvallig zijn neutraliteit bewaakte, beslecht in wat genoemd wordt de Pacificatie, een onderhandelde vrede op basis van een uitruil: gelijkberechtiging in het onderwijs en invoering van een stelsel van evenredige vertegenwoordiging tegen het algemeen kiesrecht (aanvankelijk alleen nog voor mannen boven de 24 jaar, vanaf 1919 ook voor vrouwen).

De Pacificatie is een cruciaal moment geweest in onze politieke geschiedenis. In de kern was het de geboorte van een volwaardige democratie: kiesrecht voor allen en erkenning van bevolkingsgroepen die in de exclusieve liberale democratie van de negentiende eeuw waren achtergesteld – protestantse kleine luyden, rooms-katholieken en arbeiders. Maar de betekenis reikte verder. De Pacificatie legde ook de grondslag voor ons pluralistische bestel, de erkenning van verscheidenheid, in woord en daad – de overheid behoorde ook de voorwaarden te scheppen om de verscheidenheid aan overtuigingen en opvattingen inhoud te geven. Deze mijlpaal is ook wel prozaïsch betiteld als ‘een koehandel’ tussen links (werelds) en rechts (christelijk). Dat is in zoverre gunstig dat het laat zien dat politiek mensenwerk is en het compromis lang niet altijd slecht. Het voorkomt, in de woorden van John F. Kennedy, dat ‘de groep kiezers aan de ene kant van het politieke spectrum de groep aan het andere einde de kop inslaat’.¹² De Pacificatie leverde op langere termijn het bewijs dat ‘eenheid in verscheidenheid’ heel wel mogelijk is, daarmee de beduchtheid van de liberalen in de Schoolstrijd logenstraffend dat het geloofsverschil

de (nog betrekkelijk jonge) staatsgemeenschap zou aantasten.

Vanuit dezelfde drijfveer voerde aan de andere kant van de oostgrens rijkskanselier Bismarck zijn Kulturkampf tegen de rooms-katholieke partijvorming in Das Zentrum. Anders dan de Amerikanen kostte het de heersende machten in Europa kennelijk moeite zich los te maken van de oude staatkundige maxime '*cuius regio, eius religio*' (wiens gebied, diens gebed). De stichters van de Verenigde Staten legden de verscheidenheid als principe van hun nieuwe republiek al in 1791 vast in het Eerste amendement op de Amerikaanse Constitutie. Alle religies waren gelijkwaardig, het Congres mocht geen wet maken die een bepaalde religie bevoordeelde.

De Bataafse Republiek volgde in 1795 met de nood-Grondwet van de vergeten staatsman Pieter Paulus. Deze regeling maakte een eind aan de bevoorrechte positie van de Nederduits gereformeerde (later Nederlands Hervormde genoemde) kerk en verankerde de godsdienstvrijheid voor iedere burger. Maar ook hier duurde het nog meer dan een eeuw voordat het antipapisme, de beduchtheid voor de 'lange arm' van de paus, voorgoed was verdwenen. Nog in de jaren vijftig van de vorige eeuw riep dominee Zandt, de fractieleider van de in 1918 als antipapistische partij opgerichte SGP, premier Drees in het parlement op het matje, omdat hij in de afbeelding van Sint Maarten op het briefje van 25 gulden 'verroomsing' van onze bankbiljetten zag.

'We shape our buildings and afterwards our buildings shape us.' Winston Churchill sprak deze woorden in 1943, toen het Britse parlement besloot het twee jaar eerder door Duitse bommen verwoeste Lagerhuis in oude staat te herbouwen. Het pluralistische bestel in Nederland, waarvoor in 1917 de eerste stenen werden gelegd, heeft geleidelijk aan vorm gegeven aan onze typische coalitiepolitiek, gebaseerd op samenwerking en overleg, tolerantie en pragmatische compromissen. Het gaf deze politiek een

gematigd karakter, omdat de oppositiepartij van vandaag de regeringspartij van morgen kon zijn. Bovendien verschafte het kleine minderheden in de bevolking, zoals de orthodox-protestanten, of tijdelijke belangenpartijen, zoals de Plattelandersbond in de jaren twintig en de Boerenpartij in de jaren zestig, een stem in de nationale arena. Er was ook een keerzijde: de verregaande geslotenheid van het politieke circuit, vooral tijdens de kabinetformaties, door de sociaal-democraat Joop den Uyl in 1970 aangeduid als 'het oncontroleerbare geknutsel van enkelingen',¹³ en het daaruit voortkomende regenteske karakter.

Het verzuilde bestel is achteraf dikwijls verguisd als model van segregatie (nu zou vermoedelijk worden gezegd: parallelle gemeenschappen), maar vanaf wat grotere afstand in de tijd en kijkend naar de vergruizing van het politieke krachtenveld in deze dagen springen de gunstige kanten meer in het oog. Daardoor kan het zelfs worden gezien als de staatkundig verbeelde kunst om met verschillen om te gaan op basis van tolerantie en overleg. De tolerantie moet in dit verband niet als *morele* deugd worden beschouwd, maar als een *politieke* deugd, zoals al omschreven door Montesquieu in zijn werk *Over de geest der wetten uit 1748*.¹⁴ Een houding tegenover de *res publica*, die zich kenmerkt door redelijkheid en gematigdheid. In hoeverre is thans over het publiek debat de republikeinse deugd van de tolerantie nog vaardig?

De liberaal Frits Bolkestein verklaarde in 2003 in zijn John Rawlslezing in Utrecht de tolerantie tegenover andere culturen ondergeschikt aan de individuele zelfbeschikking. Letterlijk zei hij: 'Tolerantie van culturen en religies is een groot goed. Maar als een cultuur of religie strijdig is met individuele zelfbeschikking, bijvoorbeeld van vrouwen, dan houdt de tolerantie op. De onderdrukking van cultuur of religie is dan de bevrijding van het individu. En dat laatste weegt zwaarder.'¹⁵ Hij ging nog een stapje verder: 'Als de islam – of welke cultuur dan ook – het recht op zelfbeschikking niet erkent, dan moet zij zich aanpassen,

niet zozeer aan de westerse cultuur, als wel aan de morele waarheid.' Met deze noties, waarin de individuele zelfbeschikking als liberale kernwaarde centraal stond, rekende Bolkestein af met het gedachtegoed van John Rawls (1921-2002).

In zijn boek *Political Liberalism*¹⁶ over de multiculturele samenleving had deze Amerikaanse filosoof in 1993 de tolerantie tot liberaal kernbegrip verklaard. Tolerantie was volgens Rawls nodig voor politieke stabiliteit in een samenleving met een verscheidenheid aan opvattingen. Bolkestein meende evenwel dat de tolerantie te ver was gegaan en zichzelf dreigde op te blazen door een te grote mate van toegeeflijkheid aan andere culturen ten koste van de 'onbetwistbare morele waarheid' van de individuele zelfbeschikking. Hij doelde hier met name op de islam. Weliswaar toonde hij zich beducht voor het verbieden van religieuze ideeën, maar de westerse wereld was in zijn ogen al te ver gegaan in tolerantie tegenover de islamitische cultuur. Als voorbeeld noemde hij het gebruik van het ritueel slachten, dat in zijn ogen in strijd was met 'onze normen' over voedselveiligheid en welzijn van het dier: 'Jarenlang zijn we deze waardenconflicten uit de weg gegaan. We waren bang om voor intolerant, xenofob of zelfs racist te worden versleten.'¹⁷ Hij zette Rawls weg als 'een kind van zijn tijd, dat was vergeten dat behalve tolerantie ook emancipatie van het individu een kernwaarde van het liberalisme vormt'.

In ideologische zin markeerde Bolkestein met zijn Rawlslezing het einde van de politiek uit de tijd van de verzuiling. Niet de verscheidenheid, die tot zelfbeheersing en relativering dwingt, stond nog langer voorop, maar de 'morele waarheid' van de vrijheid en zelfbeschikking van het individu als het kernbegrip van de westerse cultuur, die in de ogen van Bolkestein superieur was aan andere culturen. Niet alleen immigranten, maar ook autochtone bevolkingsgroepen met andere opvattingen moesten zich daaraan aanpassen. De liberaal verwierp met kracht het

minderhedenbeleid dat uitging van integratie met behoud van eigen identiteit en cultuur.

Met zijn visie blies Bolkestein in wezen de antithese van Kuyper nieuw leven in. De antirevolutionair interpreteerde de Franse revolutie honderd jaar na dato als een beslissende politieke gebeurtenis waarbij ‘God als diepste bron van alle soevereiniteit werd onttroond’ en ‘de mens met zijn vrije wil op de troon werd geplaatst’. Dat is precies wat Bolkestein andermaal met veel aplomb deed, daarmee de weg effenend voor een politieke opvatting die aan de individuele vrijheid een absolute betekenis toekent. Hij legde als het ware het ideologische fundament onder het motto ‘Ik zeg wat ik denk, ik doe wat ik zeg’, waarmee Pim Fortuyn de verkiezingsstrijd van 2002 voerde, een strijd die in wezen een nieuwe Kulturkampf inluidde tegen de islam. In het spoor van Bolkestein en Fortuyn kwam al snel de opvatting op dat de vrijheid van meningsuiting het recht op belediging insluit (Ayaan Hirsi Ali in 2006) en zelfs het recht op haat zaaien (Thierry Baudet in 2012). Of het zijn bedoeling was of niet, met het omgooien van een ideologische wissel zette Bolkestein het door Huizinga als kostbaar beschouwde ‘geestelijke erfdeel van het ontzag voor de afwijkende opvatting’ op het spel.

DE KUNST OM MET VERSCHILLEN OM TE GAAN

De zware, haast dogmatische klemtoon op individuele vrijheid ontnemt minderheidsgroepen met andere opvattingen de ruimte. Zelfs kan door dwang tot aanpassing de luid bezongen vrijheid doorslaan in onvrijheid. Kuyper was daarvoor uiterst beducht. Hij wees er in 1898 in een van zijn befaamde Stone-lezingen in Amerika op dat de Franse revolutie ‘tot geen ander resultaat leidde dan dat de vrijheid gekluisterd werd in de boeien van staatsalmacht’.¹⁸ Hij was het eens met Alexander Hamilton, een van de stichters van de Verenigde Staten, dat de beginselen van de Amerikaanse en Franse revolutie ‘net zoveel op elkaar lij-

ken als de stille puriteinse huismoeder op de echtbrekende vrouw in een Franse schandaalroman'. In de Amerikaanse Constitutie zag hij, net als op het calvinistische erf, 'voor God de knie gebogen, maar tegenover de medemens fier het hoofd geheven'. Een volkssoevereiniteit die louter berust in de menselijke wil drukte in zijn ogen iets heel anders uit: 'Een tegen God vermetele vuist gebald en ondertussen als mens zijn medemens verdringend'. Een vooruitziende blik kan Kuyper, de geschiedenis van de twintigste eeuw kennende, niet worden ontzegd.

Zijn beduchtheid voor staatsalmacht kan in deze tijd licht overdreven overkomen. Maar wie zijn cultuur voor superieur houdt en aanpassing van andersdenkenden eist, begeeft zich al snel op een weg van drang en dwang. Het een volgt logisch uit het ander. De dichter en socialist (later communist) Herman Gorter keerde zich in de Schoolstrijd tegen de vrijheid van onderwijs. Hij was voorstander van staatsscholen en zei: 'Dat lijkt dan misschien op dwang, maar het is dwang om van groter dwang te bevrijden, om groter vrijheid te brengen.'¹⁹ Daar tegenover staat de notie van de Britse filosoof Isaiah Berlin, die in zijn beroemde essay *Two Concepts of Liberty* uit 1958 schreef: 'Als ik mijn vrijheid wens te behouden, is het niet voldoende te zeggen dat deze alleen mag worden geschonden als iemand of iets deze schending rechtvaardigt. Ik moet veeleer een maatschappij vestigen waarin vrijheid aan een aantal grenzen is gebonden die niemand mag overschrijden.'²⁰ Die grenzen konden natuurrechten worden genoemd of het woord van God, of de duurzame belangen van de mens, het was Berlin om het even, 'als ze maar deel zijn van de opvatting van wat wij een normaal menselijk wezen noemen'.²¹

Deze notie vormt een zinnig tegenwicht aan de bevrijdingsdrang van de partijen die zich als de kinderen van de Franse revolutie beschouwen. Of het voldoende is om deze partijen die, anders dan in Kuypers tijd, een ruime meerderheid in het parlement vormen, van het pad van conformisme af te houden, is niet zeker. Er zijn tenden-

sen in de richting van een democratie die een zwaar accent legt op de wil van de meerderheid en weinig geduld betracht jegens tegenmachten die deze wil in de weg staan. Berlin waarschuwde dat vrijheid weinig te verwachten heeft van een heerschappij van de meerderheid. Schijnbaar verwarrend, maar vanuit het oogpunt van een cultuur van verscheidenheid glashelder, voegde hij daar nog een waarschuwing aan toe: 'Democratie is als zodanig niet logisch aan vrijheid gekoppeld en heeft historisch gezien soms verzuimd haar in bescherming te nemen, terwijl zij tegelijkertijd wel trouw bleef aan haar beginselen.'²²

Montesquieu, de Franse grondlegger van de moderne democratie, zag de gelijkheid als het beslissende drijvende mechanisme van de democratie. Niet alleen de gelijkheid van allen voor de wet, maar ook een zekere gelijkmatigheid in welvaart. De een mocht meer verdienen dan de ander, als de vergaarde rijkdom maar ten goede kwam aan de natie. In een land dat steunt op handel, zoals Nederland, hoefde rijkdom in zijn visie niet tot verval van de democratie te leiden. De handelsgeest gaat immers hand in hand, schreef hij, met spaarzaamheid, arbeid, rust en orde. 'Het kwaad geschiedt pas als een overmaat aan rijkdom de handelsgeest vernietigt. Dan treden plotseling de ontwrichtende effecten van de ongelijkheid aan de dag.'²³ Een ver vooruitziende blik? Niet helemaal, of misschien zelfs helemaal niet, want Montesquieu was voortdurend op zoek naar de wetmatigheden in het publieke leven, de grondbeginselen die hij baseerde op 'de aard der dingen'.

Hoewel Huizinga in 1935 pessimistisch was over de nabije toekomst, niet ten onrechte zoals is gebleken, vertrouwde hij erop dat de natie haar kracht zou blijven zoeken in de kunst met verschillen om te gaan. Men was geen Nederlander, schreef hij, als de volkseenheid niet zou worden begrepen als eenheid in verscheidenheid. Aan heerschappij had hij een broertje dood. 'Wij willen niet geleid worden als Breughels blinden of als een beer aan een ketting.'²⁴

LITERATUUR

- I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*. In: Isaiah Berlin (1969), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press 1958 / Nederlandse vertaling: *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom 2010.
- F. Bolkestein, *John Rawls, filosoof in de avondschemer van de 20^e eeuw*. John Rawlslezing op 21 november 2003 in Utrecht, tot essay bewerkt voor de Belgische denktank Liberales (www.liberales.be).
- J.A.A. van Doorn, *Nederlandse democratie. Historische en sociologische waarnemingen van de Nederlandse politiek*. Amsterdam: Mets & Schilt 2009.
- P. Hagen, *Politicus uit hartstocht. Biografie van Pieter Jelles Troelstra*. Amsterdam: De Arbeiderspers 2010.
- J. Huizinga, *Nederland's geestesmerk*. Leiden: Sijthoff 1935.
- J.F. Kennedy, *Profiles in courage*. 1955 / Nederlandse vertaling: J.F. Kennedy, *Portretten van moed*. Amsterdam: Contact 2004.
- A. Kuyper, *Het Calvinisme, de zes Stone-lezingen in 1898 uitgesproken in Princeton, Verenigde Staten*. Amersfoort: Aspekt 2002.
- C. Montesquieu, *De l'esprit des loix*. Genève: Barrillot et Fils 1748 / Nederlandse vertaling: C. Montesquieu, *Over de geest der wetten*. Amsterdam: Boom 2006.
- P.J. Oud, *Het jongste Verleden, deel II*. Assen: Van Gorcum & Comp 1968.
- J. Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993.
- A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Parijs: Pagnerre 1835/1840 / Nederlandse vertaling: A. Tocqueville, *Over de democratie in Amerika*. Rotterdam: Lemniscaat 2012-4.
- J. den Uyl, *Inzicht en uitzicht, uit het artikel De smalle marge van democratische politiek*. Amsterdam: Bert Bakker 1970.

NOTEN

- 1 Huizinga (1935: 18).
- 2 Tocqueville (Ned. vertaling, 2012: 272 e.v.; 747-748).
- 3 Huizinga (1935: 11).
- 4 Idem, p. 14.
- 5 Idem, p. 16.
- 6 Hagen (2010: 670).
- 7 Huizinga (1935: 14).
- 8 Oud (1968: 276 e.v.).
- 9 Idem.
- 10 Idem.
- 11 Van Doorn (2009: 21).
- 12 Kennedy (1955); Kennedy (2004: 22).
- 13 Den Uyl (1970: 145).
- 14 Montesquieu (1748).
- 15 Bolkestein (2003).
- 16 Rawls (1993).
- 17 Bolkestein (2003).
- 18 Kuyper (2002: 100).
- 19 Hagen (2010: 344).
- 20 Berlin (1958), (1969), (2010: 73).
- 21 Idem, p. 74.
- 22 Idem, p. 73.
- 23 Montesquieu (2006: 92).
- 24 Huizinga (1935: 32).