

7. RECHT OP OPVOEDING

Intro

Een selectie uit de zaken en de vragen die in deel 1 en 2 besproken zijn, wordt hier in deel 3 verder of nog eens doordacht en overwogen in termen van *rechten*. Het referentiekader dat in deel 2 is opgetrokken blijft voor het overige ondertussen overeind als samenstel van aannamen die (hier) niet weer en niet langer ter discussie staan. Voortdurend zal dus zonder meer verwezen worden naar conclusies in eerdere hoofdstukken.

Hoofdstuk 8 problematiseert de idee en het gebruik dat kinderen geen participatie-rechten hebben. Ook in de overleg-democratie hebben kinderen niet het recht om deel te nemen aan de politieke beraadslaging en besluitvorming. Wat rechtvaardigt deze rechtsongelijkheid? In het verlengde van deze vraag komt het probleem aan de orde waar precies de grens ligt tussen politieke onvolwassenheid en volwassenheid. Zijdelijks wordt bovendien de rechtsongelijkheid in het privaatrecht en het strafrecht gekritiseerd.

Hoofdstuk 7 problematiseert de gedachte dat kinderen recht op opvoeding hebben. In de overleg-democratie hebben de kinderen recht op opvoeding en dragen de volwassenen gezamenlijk de corresponderende plicht. Is het gepast om met het oog op kinderen en in verband met opvoeding van een *recht* te spreken? Er wordt getracht aannemelijk te maken waarom dat inderdaad gepast is. Vervolgens wordt de verhouding tussen dit kinderrecht en de rechten van ouders onder de loep genomen. Eerst wordt nagegaan aan wie ouderlijke rechten toekomen. De veronderstelling dat ouderlijke rechten over de kinderen voortkomen uit ouderlijke plichten jegens de kinderen, blijkt plausibel te zijn, maar de even gangbare gedachte dat (behalve normaliter ook) idealiter de *natuurlijke* ouders de plichten dragen en daarmee de rechten, lijkt minder goed te verdedigen. Daarna volgt een korte bespreking van ouderlijke rechten die niet onmiddellijk betrekking hebben op opvoeding en onderwijs, maar op kinderen 'krijgen', kinderen verzorgen en met kinderen omgaan. Tenslotte kom ik dan te spreken over de ouderlijke zeggenschap over opvoeding en onderwijs. Is schoolkeuzevrijheid in combinatie met onderwijsvrijheid voldoende wanneer we naast het kinderrecht op opvoeding ook de rechten van ouders serieus nemen?

7.1 Opvoeding als kinderrecht

`Basic need' en basaal recht

Leren is herhaaldelijk een `basic need' genoemd (zie 1.1, 2.1, 4.4 en 6). `Needs' staat voor wat iemand nodig heeft gegeven zijn `wants' (wensen). `Basic needs' staat voor wat alle mensen nodig hebben, ongeacht hun wensen. Welnu, wat voor leven het kind ook zal leiden, om het te kunnen leiden overeenkomstig eigen waarheden en waarden, moet het leren. Zonder leren zou (bijvoorbeeld) niemand in staat zijn zelf iets te wensen en daarnaar te leven. Vandaar dat leren een `basic need' mag heten. Omdat het in de complexe moderne samenleving onwaarschijnlijk is dat een kind zonder bijstand van ouderen voldoende leert om een eigen leven te kunnen leiden, kan opvoeding volgens mij als basaal *recht* gelden. Kinderen hebben recht op opvoeding.

Of het verstandig en zinvol is om met het oog op kinderen van rechten te spreken, is omstreden¹. Het lijkt me overbodig de hele discussie hieromtrent in kaart te brengen en vervolgens mijn positie te bepalen en te verdedigen. Een eenvoudiger en aantrekkelijker manier om het kinderlijke recht op opvoeding toe te lichten en te rechtvaardigen is een bepaalde visie op `rechten' als vertrekpunt te nemen.

De rechtenbenadering

Spreeken in termen van rechten impliceert het volgen van een specifieke manier van conceptualiseren en redeneren, aldus Van der Wal: het veronderstelt »a certain ethical figure« (1990b, p. 87). Hij noemt vijf aspecten die kenmerkend zijn voor `the rights figure'. Ze komen op het volgende neer — ik reconstrueer:

(1) *de adressaat*

Rechten van de één verplichten de ander tot bepaald doen en laten; »rights are ... counterbalanced by obligations on the part of others« (ibidem).

(2) *de drager*

Rechten zijn van iemand. De drager beschikt er vrijelijk over: hij kan er willens en wetens wel of geen gebruik van maken en de ander eventueel van de corresponderende plicht ontslaan. Deze »discretionary capacity« is cruciaal: het verklaart waarom rechten van de één niet zonder meer terug te brengen zijn tot plichten van de ander.

(3) *de inhoud*

Rechten hebben betrekking op iets en wel op zaken die van groot belang zijn voor de drager: »it consists of matters that are of vital importance« (ibidem).

(4) *bescherming*

Een beroep op rechten betekent sterk aandringen op bescherming van de (betreffende) zaken — van de zaken die zo belangrijk zijn (zie onder 3). Alleen in omstandigheden waarin die zaken in het gedrang dreigen te komen, is het spreken in termen van rechten (dus) op zijn plaats.

(5) *verdeling*

Rechten geven ondergrenzen aan voor recht doen en weldoen. Rechten »indicate the minimum degree to which the interests of all involved have to be taken into account« (ibidem, p. 88).

Dit is een treffende karakteristiek van de rechtenbenadering. Op één punt komt ze me evenwel te

¹ Vgl. Feinberg, 1980b; Houlgate, 1980; Melden, 1980; Young, 1980; Wringer, 1981; O'Neill, 1988; Apostel, 1989; Lindley, 1989; Ruddick, 1989; Scarre, 1989; Midgley, 1991; Archard, 1993; Van der Burg, 1993; Van Nijnatten, 1993; De Ruyter, 1993.

strikt voor: de kenschets van de rechtendrager als iemand die vrijelijk beschikt over het recht (het tweede aspect) maakt de 'rights figure' onnodig exclusief. Sommige auteurs hechten aan de strikte optiek omwille van een duidelijke scheiding tussen het rechten- en het plichtenvertoog — onder anderen Van Asperen (1986, pp. 65-67), Galenkamp (1993, pp. 61-62), Benn (1984), Hart (1967; 1973) en Kelsen (vgl. Nino, 1993, pp. 27-28). Ik vind geen been in enige overlap. Een toelichting is op haar plaats.

Wat in de strikte benadering uitgesloten wordt, is dat iemand een recht heeft zonder dat hij kan kiezen er wel of geen gebruik van te maken en/of zonder dat hij de mogelijkheid heeft de ander van de corresponderende plicht te ontslaan. Dit zou bijvoorbeeld betekenen dat een diepzwakzinnige eigenlijk geen recht heeft op verzorging en een klein kind eigenlijk geen recht heeft op voeding en bescherming. Het zou hier niet correct zijn om van rechten te spreken: de diepzwakzinnige is niet in staat te kiezen tussen wel en niet accepteren van verzorging en een klein kind kan moeilijk na ampel zelfberaad zijn verzorgers kenbaar maken dat ze zich niet langer om hem hoeven te bekommeren. Wat kan er op tegen zijn om in zulke gevallen van rechten te spreken? Dadelijk worden de geijkte antwoorden gewogen. Eerst wil ik een misverstand ondervangen.

De strikte benadering is exclusief op het niveau van de mogelijke dragers, *niet* op het niveau van de mogelijke soorten rechten. Hierom deugt mijn inziens noch de kritiek van Miller (1976, pp. 62-65) noch de voorspraak van Van Asperen (1986, pp. 65-67). Volgens onder anderen Miller en Van Asperen zijn in de strikte benadering alleen *uitoefenbare* rechten *heuse* rechten. Dit lijkt me een vergissing, want de strikte benadering sluit niet-uitoefenbare rechten niet categorisch uit.

Voor alle duidelijkheid leg ik even het verschil tussen uitoefenbare en niet-uitoefenbare rechten uit.

Niet-uitoefenbare rechten —ook wel: 'welfare rights', passieve rechten of 'rights of reciprocity'²— zijn bijvoorbeeld recht op bescherming, recht op onderdak, recht op gezondheidszorg, recht op rechtshulp, recht op nationaliteit en recht op arbeid. Bij zulke rechten zijn de rechtdraggers passief en de adressaten actief: de eersten behoren iets te krijgen of op een bepaalde manier behandeld te worden en de laatsten behoren (de eersten) iets te geven of op een bepaalde manier te behandelen. Hierin verschillen de niet-uitoefenbare rechten van de *uitoefenbare* rechten —ook wel: vrijheids- en participatie-rechten, actieve rechten of 'rights of action'—, bijvoorbeeld het recht om zich vrijelijk te verplaatsen en te vertoeven binnen de grenzen van elke staat, het recht om te trouwen en een gezin te stichten, het recht om deel te nemen aan het landsbestuur en het recht op vrijheid van gedachten, geweten en godsdienst. Van uitoefenbare rechten zijn de dragers actieve gebruikers en wordt van de adressaten verlangd dat ze zich afzijdig houden, zich er niet mee bemoeien, enzovoorts.

Uitoefenbare rechten zijn *per definitie* rechten waarover de drager vrijelijk beschikt. Hierover bestaat geen misverstand. Wat sommigen over het hoofd zien is dat niet-uitoefenbare rechten ook rechten kunnen zijn waarover de drager vrijelijk beschikt. Of ze dat wel of niet zijn hangt af van de capaciteiten van de drager. Een pasgeborene kan anderen niet van de plicht ontslaan hem te voeden en een diepzwakzinnige kan verzorging niet afslaan, maar een levensmoede bejaarde kan

² Van Asperen noemt het in navolging van Montague 'niet-uitoefenbare' rechten (Van Asperen, 1986, pp. 59-69; Montague, 1980). Bij Wringe heten ze 'welfare rights' (1981). Raphael spreekt van 'rights of reciprocity' (1955, pp. 47-48). Feinberg noemt het 'passive rights' of 'positive claim rights' (1973, pp. 59-60). In het mensenrechten-discours spreekt men van 'materiële', 'sociale' of 'sociale en economische' rechten (bijvoorbeeld: Berting, 1990, pp. 70-74; Van der Wal, 1990a, pp. 95-96; Van Genugten, 1992).

best weigeren gebruik te maken van zijn recht op medische hulp en iemand die met plezier baanloos is, kan afzien van zijn recht op arbeid. In de strikte benadering kunnen pasgeborenen en diepzwakzinnigen geen rechtendragers zijn, maar kunnen rechten op voeding, verzorging, hulp en arbeid wel als heuse rechten gelden. Zo heeft Hart —anders dan Van Asperen (1986, p. 67) en Miller (1976, pp. 62-65) beweren— er niets op tegen om welzijnsrechten als rechten te erkennen, *mits* de drager bij machte is anderen van de corresponderende plicht te ontslaan (Hart, 1967; 1973; vgl. Nino, 1993, pp. 27).

Nogmaals: de strikte benadering is exclusief op het niveau van de mogelijke dragers, *niet* op het niveau van de mogelijke soorten rechten. Hierom ook is de terminologie van Milne nogal ongelukkig. Hij onderscheidt »elective rights« en »non-elective rights«: over de eerste kan de drager vrijelijk beschikken en over de laatste niet (Milne, 1986, pp. 92-94). Milne ziet wel in dat deze »distinction cuts across that between rights of action and of recipience« (ibidem, p. 92), maar de suggestie blijft dat het om verschillende soorten rechten zou gaan, terwijl het eigenlijk gaat om verschillende categorieën dragers.

Van der Wal vertolkt in zijn kenschets van de 'rights figure' een visie op recht-hebben die wel de 'agency theory' of de 'subject view' genoemd wordt (vgl. respectievelijk: Montague, 1989, pp. 67-68; Galenkamp, 1993, pp. 61-62): voorwaarde voor het dragen van een recht is de capaciteit om willens en wetens gebruik te maken van het recht.

Het alternatief is de 'interest theory': voorwaarde voor het dragen van een recht is het hebben van de belangen (of het belang) waarop het recht betrekking heeft (de *inhoud* van het recht; vergelijk het derde aspect van Van der Wals 'rights figure'). Deze belangen hoeven niet per se vrijheidsbelangen te zijn, anders zou de 'interest theory' samenvallen met de 'agency theory', want belang hebben bij vrijheid vooronderstelt de capaciteit om er willens en wetens gebruik van te maken. Het hoeven evenmin per se 'wants' te zijn —zoals Tooley schijnt te veronderstellen volgens een kritiek van Montague (Montague, 1989, pp. 64-67). De betreffende belangen mogen ook 'needs' zijn. Wat iemand kent, kan en wenst, doet er niet altijd toe. Het doet er met name niet toe in het geval van niet-uitoefenbare rechten: dan is het genoeg dat iemand iets nodig heeft, ergens niet zonder of niet tegen kan of kan lijden. Vandaar dat in deze optiek categorieën als kleine kinderen en diepzwakzinnigen wel degelijk rechten hebben, zij het alleen welzijnsrechten.

Als de 'agency theory' een *strikte* rechtenbenadering is, is de 'interest theory' een *rekkelijke* rechtenbenadering. Waarom hechten verscheidene auteurs aan de beperkte optiek? En waarom hoeft het in mijn ogen niet zo exclusief en opteer ik voor de rekkelijke benadering? De strikte rechtenbenadering met inbegrip van de 'agency theory' zou de voorkeur verdienen, omdat ze aan de 'klassieke' betekenis van 'recht' beantwoordt en de eigenlijke bedoeling van het rechten-concept bevestigt: bescherming van handelingsvrijheid, zelfbeschikking, soevereiniteit, mondigheid, enzovoorts (zo bijvoorbeeld: Van Asperen, 1986, pp. 61-67) en erkenning van de Verlichte mens-opvatting, te weten »the modern idea of a person, a being with dignity and worth, endowed with reason and conscience and capable of choosing his or her own ends« (Galenkamp, 1993, p. 62), de idee dat de gemiddelde volwassene zelf wel weet wat goed voor hem is, voor zichzelf kan beslissen, voor zichzelf kan opkomen, enzovoorts.

Dit, al het voorgaande, kan echter niet een doorslaggevende reden zijn om de 'interest theory' af te keuren, want de rekkelijke benadering —zoals ik die voorsta— heeft (kortom) autonomie even hoog als de strikte benadering en gaat uit van dezelfde mens-opvatting. Het enige verschil is dat de 'interest theory' er rekening mee houdt dat er voor autonomie soms meer nodig is dan gelegenheid laten, non-interventie en willens en wetens geaccepteerde bijstand of zorg. Waarom zouden de 'basic needs' van kleine kinderen geen inhouden van rechten zijn? Ze

markeren toch condities waarbuiten geen kind ooit voldoende autonomie zal bereiken —dat wil zeggen: de lenigheid van geest en het niveau van kennen en kunnen zal verwerven die hier en nu nodig zijn om een eigen leven te kunnen leiden? Als autonomie (zelfregering, mondigheid, personaliteit, et cetera) inderdaad het ideaal vormt waarin de ratio van het rechtenvertoog gelegen is, dan ligt het in de rede ook de niet-uitoefenbare rechten van nog-niet-`agents' als heuse rechten te beschouwen. Het verschil tussen het scheppen van voorwaarden voor autonomie en het beschermen van autonomie is zo groot niet: in beide gevallen gaat het om `in de gelegenheid stellen'³.

Let wel, mijn rekkelijke alternatief is *beperkter* dan de rechtenbenaderingen waarin naast nog-onvoldoende-autonome mensen ook dieren of zelfs planten beschouwd worden als mogelijke dragers van rechten. Zoëven verwoordde ik het onderscheidende kenmerk van de `interest theory' niet toevallig ongeveer aldus: *iemand* kan rechten dragen als hij iets nodig heeft, ergens niet zonder of niet tegen kan of kan lijden. Met opzet zeg ik niet: *iets* kan rechten dragen als ... De reden voor deze beperking is dat ook in mijn optiek de ratio van het rechtenvertoog gelegen is in de autonomie en wel met het oog op de waarde van bezonnenheid en verantwoordelijkheid (zie 4.3 en 4.4). Dieren en planten behoren niet tot de species voor wie autonomie een mogelijkheid is. Hun `needs' kunnen moeilijk gedefinieerd worden in termen van condities die met hun mogelijke of toekomstige autonomie te maken hebben.

Geldt dit niet evenzeer voor bepaalde categorieën mensen, bijvoorbeeld voor diepzwakzinnigen? Ik neem aan van niet. Gegeven de normaliteit van reflexiviteit is autonomie voor nageoog niemand per definitie of definitief uitgesloten (zie 4.1 onder `Algemeen menselijk').

Eerder heb ik het al eens gezegd: reflexiviteit is een kunnen dat geen mens ontbeert. Om welke categorie mensen het ook gaat en hoeveel moeite het sommigen of soms ook kan kosten: ieder mens is in principe, vroeger of later op alle fronten, tot reflexiviteit in staat. De enige mensen van wie we mogen aannemen dat reflexiviteit niet in hun vermogen ligt, zijn pasgeborenen en diep-geestelijk gehandicapten. En zelfs ten aanzien van deze extreme categorieën is het moeilijk om zekerheid te krijgen.

Eén reden waarom de strikte rechtenbenadering met inbegrip van de `agency theory' de voorkeur zou verdienen is nu gewogen en te licht bevonden. Een tweede reden is dat het alternatief niet zou deugen. De rekkelijke rechtenbenadering zou teveel op een *zorgbenadering* lijken (vgl. Galenkamp, 1993, p. 62). Omdat autonomie en zorg nu eenmaal contraire fenomenen zijn, zo luidt ongeveer het bezwaar, vervaagt de rechtenbenadering of verkeert ze in haar tegendeel waar ze de zorgbenadering overlapt. Dit bezwaar tegen de rekkelijke benadering is nogal wonderlijk. Natuurlijk, autonomie en zorg kunnen elkaar bijten. Het is niettemin schromelijk overdreven om de eventuele spanning als wezenlijke tegenstrijdigheid voor te stellen. Bovendien is zo'n voorstelling in tegenspraak met de strikte rechtenbenadering zelf. Ook volgens deze benadering kan autonomie niet altijd en overal zonder zorg: dat is nu juist de bestaansgrond van welk recht dan ook. Rechten zijn, aldus de strikte benadering, alleen interessant en zinvol waar vitale belangen bedreigd worden en bescherming verdienen (zie aspecten 3, 4 en 5).

Autonomie kan niet altijd en overal zonder zorg. En rechten spelen een rol in de zorg voor autonomie. Hierin komen de strikte en de rekkelijke rechtenbenadering bij nader inzien overeen. Dit neemt niet weg dat gewaakt moet worden voor betutteling en bevoogding. Het getuigt echter van koudwatervrees wanneer met het oog hierop elke rekkelijke rechtenbenadering

³ Deze repliek ten gunste van de rekkelijke rechtenbenadering is vergelijkbaar met een gangbaar verweer tegen de opvatting dat niet-uitoefenbare rechten geen heuse rechten zijn (vgl. bijvoorbeeld: Berting, 1990, pp. 70-74; Van der Wal, 1990a, pp. 95-96).

op voorhand afgewezen wordt. Waarom zou zo'n benadering niet subtiel genoeg (kunnen) zijn voor de nodige nuancering en niet genoeg houvast (kunnen) bieden voor de nodige oplettendheid? Democratische en pedagogische theorieën laten zien dat relevante nuances en oog voor autonomie allerminst uitgesloten zijn waar autonomie en zorg gekruist worden (zie 4.4 en 5).

Vaak opteert men voor de 'agency theory' en dus voor de strikte rechtenbenadering uitdrukkelijk omwille van een duidelijke scheiding tussen het rechten- en het plichtenvertoog. Aan het plichtenvertoog worden in grote lijnen dezelfde euvelen en risico's toegeschreven als aan de zorgbenadering. Vandaar waarschijnlijk ook hier het streven naar ondubbelzinnige grenzen en de aversie tegen overlap. Nogmaals: ik geloof niet dat het kwaad kan wanneer het rechtenvertoog, het plichtenvertoog en de zorgbenadering elkaar gedeeltelijk overlappen. De redenen voor mijn scepsis, of beter: mijn optimisme, zijn onderhand genoegzaam uitgeduid. Alleen twee kleinigheden wil ik nog toevoegen.

Het rechtenvertoog wordt de laatste jaren bekritiseerd vanwege zijn overdreven waardering van het solitaire individu, zijn heiliging van zelfbeschikking, zijn afkeer van gemeenschap en verbondenheid, zijn achterdocht tegen zorg, enzovoorts⁴. Deze kritiek richt zich doorgaans op een karikatuur van het rechtenvertoog, preciezer: op een karikatuur van de *strikte* rechtenbenadering. De kritiek verliest meer en meer grond naarmate de rechtenbenadering verbreed en verfijnd wordt en overgaat in de rekkelijke benadering.

Laat ik een concrete en in verband met kinderrechten relevante illustratie geven van het voordeel van de rekkelijke rechtenbenadering en het nut van kruising van het rechten- en het plichtenvertoog. Met anderen waarschuwt Van der Burg ervoor dat het rechtenvertoog nadelen kent waar de 'needs' van kinderen in het geding zijn: »door de nadruk op rechten (komt) de vraag op de achtergrond wie de bijbehorende plicht heeft. ... In veel gevallen is dit niet zo'n probleem omdat de rechthebbende zelf wel in staat is om te bepalen tegenover wie het recht geldend gemaakt kan worden. Maar juist omdat kinderen dat niet of nauwelijks zijn, is dit bij kinderrechten een serieus bezwaar« (Van der Burg, 1993, pp. 70-73). Als de rechtendrager inderdaad *zelf* de adressaat zou moeten aanwijzen, zou Van der Burg gelijk hebben: dan zou het rechtenvertoog hier knap lastig zijn. Maar ik zie niet in waarom de rechtendrager zelf de adressaat zou moeten aanwijzen. Zelfs in de strikte rechtenbenadering is dat geen uitgangspunt.

Dit neemt Van der Burgs probleem niet weg: gaat alle aandacht uit naar de rechten, dan blijft onbepaald wie de corresponderende plichten dragen en zijn de belangen nog niet beschermd. Zijn remedie is: breng de 'needs' van kinderen onder in een plichten- in plaats van een rechtenvertoog (zo ook: Schoemann, 1980; Young, 1980; O'Neill, 1988; Midgley, 1991). Mijn remedie gaat in tegenovergestelde richting. Blijf bij het rechtenvertoog: voor zover kinderen rechten hebben en alleen voor zover ze rechten hebben, is *ieder* ander genoopt corresponderende plichten te dragen zolang nog niet vastgesteld is wie de (meest) aangewezen plichthebbenden zijn. Stel, kinderen A en B hebben recht op x en y. Is onduidelijk wie de adressaten zijn, dan is *iedereen* adressaat —*juist* en alleen omdat A en B die rechten hebben. Niemand ontgaat het dat de eigenlijke adressaten snel gevonden of aangewezen moeten worden. Stel, de 'needs' zijn keurig, zij het enkel, ondergebracht in een plichtenvertoog, maar de aangewezen plichthebbenden trekken zich niets van hun plichten aan. Niemand anders zou zich als vervangende plichthebbende aangesproken hoeven te voelen. Geen plichtenvertoog kent een logica in de sfeer van: als N zijn plicht x of y niet nakomt, dan worden x en y plichten van M. Het is ondanks Van der Burg, Schoeman, O'Neill, Young, Midgley en anderen, een cruciaal voordeel van het *rechtenvertoog* —mits niet te strikt ingevuld—, dat indien onbepaald is wie de plichten behoren

⁴ Vgl. de zogenoemde 'zorg-ethiek'. Zie bijv. Harvard Law Review (1990), Bergum (1990), Midgley (1991), Lindemann Nelson (1990). Vgl. Sevenhuijsen (1993), Vreeke (1992) en Archard (1993; pp. 82-93).

te dragen of indien de aangewezen dragers hun plichten verzaken, de belangen niet onmiddellijk bedreigd worden: omdat er sprake is van rechten, draagt bij ontstentenis van specifieke plichthebbenden, *iedereen* plichten.

Resumerend en concluderend. Mijn voorstel is de 'rights figure' iets breder te zien dan Van der Wal voorstaat:

- (1) *adressaat*: degene die de corresponderende plicht draagt;
- (2) *drager*: degene die het recht geniet of gebruikt;
- (3) *inhoud*: de belangvolle zaak waarop het recht betrekking heeft;
- (4) *bescherming*: een beroep op het recht betekent sterk aandringen op bescherming van de (betreffende) belangvolle zaak;
- (5) *verdeling*: het recht geeft een ondergrens aan voor recht doen en weldoen.

Wordt de 'rights figure' ingezet met het oog op waarden als autonomie, bezonnenheid en verantwoordelijkheid, dan ligt het voor de hand het tweede punt te beperken. Dragere kunnen alleen *mensen* zijn. Het is niet nodig, zo heb ik betoogd, om het tweede punt zo te beperken dat er uitsluitend mensen overblijven die vrij (willens en wetens) over het recht kunnen beschikken en de ander eventueel van de corresponderende plicht kunnen ontslaan. Vandaar dat er niets op tegen is om kinderen rechten toe te kennen.

Kinderrecht op opvoeding

Past een recht op opvoeding in de voorgestelde rechtenbenadering? Ik meen van wel. De onderscheiden aspecten worden nagelopen. Gemakshalve wordt de gegeven volgorde niet aangehouden.

(3) Leren behoort tot de 'basic needs' van kinderen. Recht op opvoeding is hierop gebaseerd. Hiermee is de *inhoud* van het recht op opvoeding aangeduid: leren. Het recht op opvoeding beschermt de belangvolle praktijk van leren, een praktijk die zo gewichtig is vanwege het basale belang van leren.

(4) Opvoeding is weliswaar geen noodzakelijke voorwaarde voor leren (zie 4.4 met name onder 'Op opvoeding aangewezen?'), maar is toch geboden. Aan zichzelf overgelaten zullen kinderen waarschijnlijk onvoldoende leren om in de huidige complexe sociaal-culturele context een eigen leven te kunnen leiden als bezonnen, autonome en verantwoordelijke volwassenen. Bovendien is opvoeding een tegenwicht van ongerichte contextuele invloeden (bijvoorbeeld socialisatie en enculturatie) en doelgerichte niet-opvoedende beïnvloeding (bijvoorbeeld disciplineren en inprenting). Zonder opvoeding loopt het kinderlijke leren het risico door zulke invloeden en beïnvloeding ontmoedigd, beperkt of gesmoord te worden —zeker waar kinderen afgeschermd worden van de complexe sociaal-culturele context.

Opvoeding is nodig. Maar verdient opvoeding bovendien bescherming? Naar het zich laat aanzien wel. Het komt maar al te vaak voor dat onder het mom van opvoeding (of onderwijs) kinderen voornamelijk aan zichzelf overgelaten worden of voornamelijk sociaal en cultureel ingepast worden. Niet zelden met de beste bedoelingen overigens: zo verkeert 'kindergericht' onderwijs gemakkelijk in het eerste en 'zaak-gericht' onderwijs gemakkelijk in het laatste. Hiermee is het vierde aspect van de rechtenbenadering ingevuld: recht op opvoeding beschermt leren en de omstandigheden zijn ernaar om aan te dringen op bescherming.

(5) Rechten geven ondergrenzen aan voor recht doen en weldoen, »the minimum degree to which the interests of all involved have to be taken into account« (Van der Wal, 1990b, p. 88). Zo kan het recht op opvoeding inderdaad functioneren in de rechtvaardiging van het voorstel voor democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit. Recht doen en weldoen

correspondeert met de democratische principes van gelijk respect en gelijke zorg (zie 5.3 onder "Diskursethik": Habermas). De zeggenschap over de opvoeding moet zó genormeerd en verdeeld worden dat alle kinderen gelegenheid krijgen om voldoende te leren. Vanwege het kinderlijke belang bij leren moet de opvoeding van alle kinderen onderwerp zijn van gezamenlijke (politiek-gemeenschappelijke) beraadslaging en voorwerp zijn van gezamenlijke besluitvorming. Hiertegen zou alleen bezwaar gemaakt kunnen worden als dit ten koste zou gaan van andere vitale belangen van kinderen of van belangen van anderen die evident zwaarder wegen. Wordt er in deze trant gewogen en overwogen, dan volgt men het rechtenvertoog.

(2) Dragere van het recht op opvoeding zijn de kinderen —*alle* kinderen, dat wil zeggen: de mensen die nog onvoldoende geleerd hebben om hun eigen leven te kunnen leiden als bezonnen, autonome en verantwoordelijke volwassenen en van wie niet verwacht kan worden dat ze zonder hulp van anderen voldoende zullen leren. Voor volwassenen geldt per definitie dat zij geen recht op opvoeding hebben: volwassenen zijn (*per definitie*; zie 4.4) mensen die voldoende geleerd hebben, in elk geval voldoende om zonder opvoedende hulp van anderen, het nodige bij te leren.

(1) Rechten hebben adressaten: rechten van de één *verplichten* de ander. Wie zijn de adressaten van het recht op opvoeding? Dit is een omstrede kwestie waarop ik nog terugkom bij de bespreking van rechten ouders (volgende paragrafen). In democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit is een antwoord begrepen: de politieke gemeenschap *als geheel* vormt het adressaat van het recht op opvoeding van *elk kind*. Deze gedachte komt overeen met mijn suggestie om opvoeding als *mensenplicht* te begrijpen: gegeven enerzijds de onbetwistbare waarde van bezonnenheid en anderzijds de afhankelijkheid van bezonnenheid van leren, is leren zo belangrijk dat opvoeding als basale menselijke plicht te beschouwen is; zoals de pedagogische verantwoordelijkheid alle kinderen geldt, *verplicht* ze alle volwassenen (zie 4.4 onder 'Opvoeding als *mensenplicht*'). Gegeven de waarde van bezonnenheid kan niemand het zich moreel veroorloven om onverschillig te staan tegenover de opvoeding van de volgende generaties kinderen en zich niets gelegen te laten liggen aan hoe en wat de kinderen leren.

Recht op opvoeding past in de voorgestelde rechtenbenadering. Hierbij moet bedacht worden dat de opvoeding waarop het kind recht heeft, opvoeding is in de strenge betekenis van het woord: het kind wordt bijgestaan in het leren, dus in de oefening van zijn reflexiviteit en de verbetering van zijn kennen en kunnen (zie 4.4). Deze beperking kan de sceptici geruuststellen die verkondigen dat het juist een kinderrecht zou moeten zijn om *gevrjwaard* te blijven van opvoeding, omdat opvoeding kinderen per definitie zou kort houden, kortwieken en beschadigen, bijvoorbeeld Geurtz (1989), Görtzen (1982; 1984) en Verhellen (1989)⁵.

De strenge definitie van opvoeden moet aan de andere kant ook de critici te denken geven die menen dat het zinvol noch verstandig is om over opvoeding te spreken in termen van rechten, omdat opvoedingsverhoudingen per se ongelijkheidsrelaties zouden zijn, terwijl met rechten beoogd wordt gelijkheid te bewerkstelligen, bijvoorbeeld Van der Burg (1993, pp. 72-73). Immers, recht op opvoeding (in strenge zin) beantwoordt aan zowel

- (1) de ongelijkheid —de volwassene is verder in kennen en kunnen— als
- (2) de gelijkheid —gelijkwaardigheid en normaliteit van reflexiviteit gelden ook voor kinderen— alsook
- (3) het streven naar gelijkheid —iedereen bezonnen, autonoom en verantwoordelijk.

Recht op opvoeding bij Wringe

Het hier bepleite recht op opvoeding is recht op pedagogische begeleiding die adequaat en voldoende doet leren. Het is niet hetzelfde als bijvoorbeeld het recht op opvoeding zoals dat

⁵ Vgl. Van der Ploeg, 1991a, pp. 65-69.

voorkomt in internationale rechtsverdragen en rechtsverklaringen⁶, want het is 'specifieker' of pedagogisch meer toegespitst. Het ligt in het verlengde van het recht op leren en opvoeding zoals dat bij een aantal pedagogen of 'philosophers of education' voorkomt, met name bij Martin, Imelman, Faber en Crittenden⁷. Een andere 'philosopher of education' die leren en opvoeding uitdrukkelijk als kinderrecht ten tonele voert, is Wringe. Maar bij Wringe is de pedagogiek niet zo precies.

De benadering van Wringe is tot op zekere hoogte vergelijkbaar met de optiek die hier voorgestaan wordt. Kinderen hebben recht op begeleiding in hun leren: »the right to guidance« en »the right to education« (Wringe, 1981, pp. 137-149). De ratio van dit recht is in de eerste plaats gelegen in kinderlijke 'needs': kinderen kennen en kunnen te weinig en zijn er bovendien niet toe in staat om zonder hulp zich al het nodige eigen te maken (ibidem, pp. 137-138 en 145). Het kind moet om op normale wijze en normaal niveau te kunnen leven ingeleid worden in de »cumulative wisdom« van de samenleving en »these things can of necessity only be learned from others« (ibidem, p. 138). Zonder opvoeding zou het kind geen toekomst hebben: »To receive no education at all ... is to have no understanding at all ... (and) also to have no possibility of independent existence among other human beings« (ibidem, p. 145). Kinderen hebben recht op »sufficient education« (ibidem, p. 147). 'Voldoende' betekent ook bij Wringe: voldoende om een eigen leven te kunnen leiden en zinvol te kunnen participeren in de democratische politieke praktijk (ibidem, p. 146). Het eerste vereist bijvoorbeeld »basic literacy and numeracy« en het tweede »a broadly based range of understandings in all the available forms of knowledge« (ibidem). Wringe geeft nog een derde invulling van 'voldoende' die volgens mij moeilijk van de eerste te onderscheiden is: voldoende om zelf te kunnen bepalen of verder leren op eigen kosten de moeite waard is (ibidem, p. 148).

Ondanks de nadruk op kennis hanteert Wringe een onkritisch en al te breed en dus ongelukkig begrip van leren en opvoeding. Ook (wat ik noem) irreflexief leren zou door het recht op opvoeding 'gedekt' moeten worden —of zoals Wringe het zelf zegt: het 'leren' »which some educationalists may be inclined to dismiss as elementary socialisation« (ibidem, p. 145). Wringe's aanname klopt: geen kind kan zonder irreflexief leren. Dat is waar (zie 4.4 onder 'Irreflexief leren'). Maar moet het daarom tot de kinderrechten gerekend worden en wel tot hetzelfde recht als recht op bijstand in *reflexief* leren? Ik geloof het niet. In de eerste plaats past irreflexief leren niet in de voorgestelde 'rights figure' (zie voorgaande subparagrafen), want het is weliswaar een 'need', maar het behoeft geen bescherming (vierde kenmerk) zolang het overal als vanzelf gebeurt. In de tweede plaats zou het recht op opvoeding een dubbelzinnig en tegensprakig recht zijn wanneer het zowel het irreflexieve leren als het reflexieve leren zou moeten 'dekken'. Dat Wringe hiervoor geen oog heeft, is opmerkelijk gezien zijn suggestie naast het recht op opvoeding als »welfare right«, het recht op (reflexief) leren als »right of freedom« te erkennen en daaruit een »special right« op opvoeding (nu in de strikte betekenis van het woord) af te leiden (ibidem, pp. 142-144).

Iedereen moet volgens Wringe de gelegenheid gelaten worden (dus de vrijheid hebben) »to pursue knowledge and develop an understanding of oneself and the world« (ibidem, p. 143). Anders gezegd: iedereen heeft »the right not to be positively prevented from developing the necessary understanding« om zichzelf te regeren (ibidem). Dit vrijheidsrecht verbiedt »such interferences with the development of understanding as are represented by indoctrination and systematic censorship, which give the individual a misleading picture of the universe and his place in it« (ibidem). Volgens Wringe noopt recht op leren als vrijheidsrecht tot recht op opvoe-

⁶ Vgl. Van der Ploeg, 1994.

⁷ Martin, 1969, pp. 58-82; Imelman, 1974, pp. 75-83; 1982, pp. 139-160; Faber, 1985, pp. 163-172; 1987, pp. 162-172; Crittenden, 1988, diverse plaatsen.

ding als specifiek recht. De redenering is een vinding:

»(I)f adults infringe this right (recht op leren als vrijheidsrecht, PAvdP) through negligence, through their words and actions accidentally causing error, ignorance and irrationality to develop, they owe a duty of reparation for the harm done, thereby creating a corresponding special right on the part of the individual harmed. This obligation is the more incontestable in so far as the individual concerned has been actively encouraged in the belief that adults are in some way an authority in respect of belief and reliable sources of information about the world. The young and immature would therefore appear to have the right to expect that adults will be at some pains to correct errors and misconceptions which arise from their utterances and the manner in which they conduct their affairs and, indeed, that they will strive to avoid misleading the young in the first place. This, in turn, would seem to imply the provision at very least of a non-miseducative environment for the young« (ibidem). Een 'non-miseducative environment' is weinig anders dan een »positively educative one« (ibidem).

Hoewel de rechtvaardiging van een fundamenteel andere aard is, zit Wringe hiermee op een spoor dat neigt naar wat in paragraaf 4.4 en hoofdstuk 6 bepleit wordt: tegenover ongerichte contextuele invloeden (als socialisatie en enculturatie) en doelgerichte beïnvloeding (als disciplineren en inprenten) behoren 'ter compensatie' opvoedende activiteiten te staan.

7.2 Rechten van ouders: wie en waarom?

Ouderlijke zeggenschap begrensd

Bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit is de zeggenschap van ouders over de opvoeding van hun kinderen begrensd. Dank zij de politieke bescheidenheid die de democratie eigen is, controleert de overheid niet al het kinderlijke leren en alle activiteiten van volwassenen die daarop betrekking hebben, is er bovendien onderwijsvrijheid en hebben de ouders schoolkeuzevrijheid. Maar via leerplicht, leerplan-eisen en formele eisen wordt het onderwijs en zodoende een belangrijk deel van de opvoeding van staatswege 'bewaakt'. De ratio van de overheidsbemoeienis is bescherming van het kinderlijke recht op opvoeding. Wordt nu dit recht van kinderen niet te zwaar geteld en de rechten van ouders te licht? Wat blijft er bijvoorbeeld over van —wat wel genoemd wordt— het 'ouderrecht', het vrijheidsrecht van ouders om zelf uit te maken hoe de eigen kinderen worden grootgebracht en opgevoed?

Waarom de ouders en wie zijn de ouders?

Met beperkt toezicht en schoolkeuzevrijheid komt de democratie de ouders al een eind tegemoet: buiten school hebben de ouders het voor het zeggen en bovendien wordt de school door de ouders gekozen. Waarom de ouders en wie zijn de ouders?

Iemand moet voor het kind zorgen en *iemand* moet voor het kind beslissen. In mijn optiek zijn zorg en beslissing niet van elkaar te scheiden en zouden dagelijkse regering over het kind en dagelijkse verzorging van het kind in één hand moeten zijn. Daarom behoort in mijn voorstel het gezag over het kind, inclusief de schoolkeuzevrijheid, tot de verantwoordelijkheden van degenen die de primaire en alledaagse zorg dragen. Die noem ik de 'ouders'. De ouders hoeven niet per se de verwekkers van het kind te zijn: het kunnen ook pleeg-ouders zijn of adoptief-ouders of een natuurlijke en een stief-ouder, en noem maar op. Bovendien hoeven ze niet met zijn tweeën te zijn: het kan ook één ouder zijn of een drietal of een grotere (leef)groep.

Schoolkeuzevrijheid en gezag buiten school zijn geen rechten van de verwekkers, maar rechten⁸ van de ouders, dat wil zeggen: de volwassenen die de dagelijkse zorg en verantwoordelijkheid voor het kind dragen en van wie daarom aangenomen mag worden dat ze het beste met het kind voorhebben. Tot op zekere hoogte komt mijn benadering overeen met die van Archard: »those who undertake to discharge the duty to give children the best possible upbringing thereby acquire the right to rear« (1993, p. 109). Archard gaat er echter min of meer vanuit dat dit de natuurlijke ouders zijn (ibidem, pp. 102-107).

Met O'Neill (1979), Blustein (1982) en Melden (1959; 1973)⁹ meen ik dat de verwekking op zichzelf niet relevant is en dus dat de natuurlijke connectie op zichzelf er niet toe doet: het enige dat telt is het aanvaard hebben van de dagelijkse zorg en verantwoordelijkheid. De aanvaarding *kan* de vorm hebben van willens en wetens een kind 'krijgen' of een kind geboren laten worden. In die zin *kan* verwekking relevant zijn. O'Neill over deze nuancerings:

»(T)he basis of parents' obligations and rights cannot lie solely or necessarily in a biological relationship between child and parents. However, biology is not irrelevant to parental obligations, for ... a standard way of undertaking parental obligations is to decide to procreate« (O'Neill, 1979, p. 26).

Met de strekking hiervan kan ik instemmen, alleen vraag ik me af of het correct is om te zeggen en te denken dat (en te doen alsof) mensen ertoe besluiten zich voort te planten. Bescheidenheid is gepast: de geslachtsgemeenschap is immers niet een instrumentele handeling die op technisch voorspelbare en beheersbare wijze het ontstaan van zus-en-zo'n kind bewerkstelligt, maar mogelijk het begin van de wonderlijke en oncontroleerbare wording van een kind met wie weet welke kenmerken, eigenschappen en gebreken. Dadelijk kom ik hierop nog terug.

Resumerend: degenen die de plichten op zich hebben genomen zijn de ouders en uit de ouderlijke plichten jegens de kinderen komen de ouderlijke rechten over de kinderen voort. Meer of andere rechten hebben de ouders trouwens niet over de kinderen (zo ook: Blustein, 1982, pp. 112-114).

Dat ouderlijke rechten over hun kinderen voortkomen uit ouderlijke plichten jegens de kinderen is de gangbare opvatting. Meestal gaat men echter een stap verder en beweert men dat normaliter en idealiter de *natuurlijke* ouders als de *verwekkers* degenen zijn die de plichten dragen en dus de rechten dragen. Volgens mij zijn de redeneringen die voorkeur voor en voorrang van de natuurlijke ouders schragen niet zo sterk en stevig als doorgaans aangenomen wordt. De belangrijkste wil ik in deze paragraaf bespreken.

Verwekking als oorzaak

Klassiek is de gedachte dat de verwekking de doorslaggevende grond is voor plichten jegens de kinderen, omdat de verwekking er de *oorzaak* van is dat het kind met al zijn 'needs' bestaat. Kant formuleert het aldus:

het is juist en noodzakelijk »den Akt der Zeugung (de *geslachtsdaad*, PAvdP) als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine

⁸ Het is de vraag of het juist is om hier van *rechten* te spreken. Het belang dat beschermd wordt is, zo lijkt het, het vervullen van plichten: een *kinderlijk* belang, dus niet in de eerste plaats een belang van de rechtendrager (zie het derde aspect van de 'rights figure' in 7.1). Later kom ik op deze vraag terug.

⁹ O'Neill, 1979, pp. 26-30; Blustein, 1982, pp. 101-104 en 140; Melden, 1959; Melden, 1973, pp. 201-202. Ook Kymlicka kritiseert de vanzelfsprekendheid waarmee verwekking en ouderlijke plichten geassocieerd worden: in een bespreking van Okin, 1989 (Kymlicka, 1991).

Verbindlichkeit haftet, sie, soviel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. ... Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes ... außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch ... als auch moralisch ... es zu bilden« (Kant, 1907, p. 96¹⁰)

Vergelijkbaar hiermee zijn opvattingen van oudere filosofen als Aristoteles, Thomas van Aquino, Hugo de Groot, Pufendorf, Rousseau, John Stuart Mill en Sidgwick (vgl. Blustein, 1982; Goodin, 1985; Davis & Schwartz, 1987; Crittenden, 1988) en hedendaagse auteurs als Hart (1967), Olafson (1973), Pollock (1981), Crittenden (1988), Okin (1989) en De Ruyter (1993)¹¹.

Deze redenering staat of valt met de aanname dat de geslachtsgemeenschap tussen A en B een instrumentele samenhandeling is waarmee A en B zus-en-zo'n kind teweegbrengen. Het zou een daad zijn waarmee men willens en wetens dit kind met deze `needs' zou veroorzaken, dus schuldig zou zijn aan het bestaan van bepaalde noden en behoeften en daarom aansprakelijk zou zijn voor de bevrediging van die noden en behoeften. Volgens mij wordt de geslachtsgemeenschap hiermee `over-betekend'. Op de keper beschouwd is de relatie tussen geslachtsdaad en kinderlijke noden en behoeften minder direct. De geslachtsgemeenschap maakt het (alleen) mogelijk dat de betrokken vrouw zwanger raakt en een kind krijgt. Het is (slechts) een van de antecedenten van het er-zijn van het kind.

De geslachtsgemeenschap kan hooguit gelden als bijdrage aan het kinderlijke *er-zijn*, zeker niet als de oorzaak van het *zo-er-zijn* van het kind. Wat de `needs' (noden en behoeften) van het kind zijn, is enerzijds grotendeels geen natuurlijk gegeven, maar een cultureel constructie. Anderzijds is het *zo-er-zijn* van het kind met bepaalde `needs' voor de deelnemers aan de geslachtsgemeenschap voorspelbaar noch beheersbaar. Zij kunnen niet voorzien wat het eventuele kind nodig zal hebben, niet voorkomen dat het onverwachte gebreken zal hebben, enzovoorts. Natuurlijk, het er-zijn is achteraf wel te verklaren: geboorte na zwangerschap na geslachtsgemeenschap. Maar het *zo-er-zijn* is enerzijds per se een cultureel `produkt' en anderzijds onvoorspelbaar en onbeheersbaar. Het is al met al niet billijk om geslachtsgemeenschap zonder meer als verwekking te beschouwen en vervolgens verwekking zonder meer als veroorzaking van bepaalde noden en behoeften.

Natuurlijke liefde en zorg

Even traditioneel en verbreid als de idee dat verwekking verplicht, is de gedachte dat de verwekkers *van nature* een relatie met het kind hebben die het kind goedgevoelt —die het kind meer goedgevoelt dan enige andere, niet-natuurlijke relatie. Vanwege de samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn zouden bij voorkeur de verwekkers de ouderlijke plichten moeten dragen en dus de ouderlijke rechten mogen dragen.

De samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn wordt op verschillende manieren begrepen. Klassiek en populair is de veronderstelling dat de biotische ouders van nature hun kinderen liefhebben en het beste met hen voorhebben —en daarom de plichten en rechten dragen. Aristoteles hierover:

¹⁰ Uit *Die Metafysik der Sitten*. Erster Teil. §§ 28-29.

¹¹ Blustein, 1982, diverse plaatsen; Goodin, 1985, pp. 79-83; Davis & Schwartz, 1987, pp. 7-23; Crittenden, 1988, pp. 55-61; Hart, 1967, p. 63; Olafson, 1973, pp. 183-185; Pollock, 1981, p. 18; Crittenden, 1988, pp. 66-68 en 75-77; De Ruyter, 1993, pp. 138-139. De verwijzing naar Okin, 1989, ontleen ik aan Kymlicka, 1991. Crittenden noemt nog: Charlesworth (1968) en McCloskey (1970). Goodin noemt nog: Thomson (1971).

Paragraaf 12 van boek 8 van Aristoteles' *Nikomachische Ethiek* gaat over liefde, vriendschap en verwantschap. Uitgangspunt is dat de ouderlijke liefde voor en zorg om de eigen kinderen met bloedverwantschap te maken hebben. Bloedverwantschap impliceert eigenheid en eigenheid genegenheid: »ο_ γονε_ς μ_ν γ_ρ στ_ργουσι τ_ τ_κνα_ς_αυτ'ν τι_ν_τια« (uit *Nikomachische Ethiek*, boek 8, par. 12, 1161b18 ev.; vertaald: »want ouders hebben hun kinderen lief als iets van henzelf«); »γονε_ς μ_ν ο_ν τ_κνα_ φιλο_σιν_ς_αυτο_ς« (ibidem, 1161b28 ev.; vertaald: »dus ouders houden van hun kinderen zoals van zich-zelf«).

Paragraaf 11 van hetzelfde boek gaat over liefde, vriendschap en rechtvaardigheid. Daar wordt de ouderlijke verantwoordelijkheid aangeduid: »α_τιος_γ_ρ το_ε_ναι...κα_τροφ_ς_κα_παιδε_ας« (uit *Nikomachische Ethiek*, boek 8, par. 11, 1161a17 ev.; vertaald: »hij (de vader) is verantwoordelijk voor hun bestaan (dat van de kinderen) ... en voor hun levensonderhoud en hun opvoeding«).

Dat bij Aristoteles het ouderlijk gezag in verband staat met de ouderlijke plicht, blijkt in zijn *Politiek*. Ik paraphraseer: De autoriteit van een man over zijn kind dient het welzijn van het kind of beider welzijn, maar in de eerste plaats het welzijn van het kind. Hierin is het vaderlijk gezag vergelijkbaar met de professionele attitude van een arts of trainer: ook een arts of trainer richt zich in zijn handelen slechts incidenteel naar de *eigen* belangen. (Vrije vertaling van een passage uit *Politiek*, boek III par. 6, 1278b37 ev.)¹².

Deze gedachtengang —dat natuurlijke ouders van nature hun kinderen liefhebben en het beste met hen voorhebben en daarom de plichten en rechten dragen— is ook te beluisteren bij andere filosofen, bijvoorbeeld Bodin, Hegel, Hugo de Groot en Blackstone (vgl. Blustein, 1982; Davis & Schwartz, 1987) en bij hedendaagse auteurs, bijvoorbeeld Schrag (1980), Kleinig (1983), Hobson (1984) en Crittenden (1988)¹³.

De praktijk leert helaas dat natuurlijke ouders niet altijd en overal hun kinderen liefhebben en het beste met hen voorhebben. Dit wordt nergens met zoveel woorden ontkend, maar brengt ondertussen geen van de genoemde auteurs tot relativering van de betekenis van de natuurlijke connectie. Ook brengt het niemand ertoe de natuurlijkheid (zelf) van de ouderlijke liefde en zorg te relativieren. Mijn bezwaar is eenvoudig. Het mag »simply a datum« zijn dat de *meeste* ouders *meestal* »affection and sympathy« voor hun eigen kinderen vertonen, zoals Schrag beweert (1980, p. 248) —hoewel onderzoeken en berichten aangaande misbruik, mishandeling en verwaarlozing wel eens het tegendeel doen vermoeden—, maar niets wijst erop dat die affectie en sympathie natuurlijk gegeven zijn. Schrag heeft evenmin als enig ander een duidelijke aanwijzing: »it seems evident to me that its roots are in some measure biological« (ibidem). Ook

¹²Van Aristoteles wordt wel beweerd dat hij het ouderrecht als eigendomsrecht zou begrijpen (bijvoorbeeld: Schoeman, 1980, p. 12; Archard, 1990, p. 186; Van Crombrugge, 1991). Daarbij wordt dan (ook) verwezen naar zijn *Nikomachische Ethiek*, boek 8, par. 12, met name de passage rond: »τ_ γ_ρ _ξ_ α_το_ο_κε_ο_ν τ_φ_ο_, ο_ο_ν _δ_ο_ς_θρ_ξ_ _τι_ο_ν τ_χ_ο_ν_τι_« (1161b23 ev.), in de Engelse vertaling van Ross: »for the product belongs to the producer (e.g. a tooth or hair or anything else to him whose it is)« (Ross, 1925) en in die van Thomson: »because that which comes from something else belongs to that from which it comes (as a tooth or a hair or whatever it may be belongs to its owner)« (Thomson, 1953). Het is onjuist om het 'behoort tot' (ο_κε_ο_ν) hier te interpreteren in termen van 'eigendom zijn van', dus: iets zijn waarover vrijelijk beschikt kan worden. De aangehaalde zin maakt deel uit van een passage waarin Aristoteles uitlegt dat ouders hun kinderen meer liefhebben, kennen en *als eigen beschouwen* dan kinderen hun ouders. Het 'behoort tot' (ο_κε_ο_ν) laat zich gegeven de context en de mogelijke betekenissen van (het verwante woord) 'ο_κε_ι_ω' nog het beste zo vertalen: 'wordt als eigen beschouwd door'.

¹³ Blustein, 1982, diverse plaatsen; Davis & Schwartz, 1987, pp. 7-23; Kleinig, 1983, p. 145; Hobson, 1984, p. 64; Crittenden, 1988, p. 73.

Crittendens empirische referentie is bijzonder zwak: »Given the long history of human survival, it seems reasonable to expect that human beings would have developed some biological predispositions to care appropriately for their offspring« (1988, p. 73).

Met onder anderen Schoeman geloof ik dat ouderlijke liefde en sympathie voor de eigen kinderen evengoed een `culturele' aangelegenheid kan zijn: »parental attachments may be more the result of enculturation than we naively suppose« (Schoeman, 1980, pp. 12). Voor zover `love and affection' niet per se natuurlijk zijn, vormt het belang ervan voor het kinderlijk welzijn geen bevestiging van de samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn.

Het belang van `blood ties': hechting en scheiding

Een moderne verklaring voor de vermeende samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn benadrukt het belang van hechting voor de kinderlijke ontwikkeling en de schadelijkheid van scheiding. Op de keper beschouwd verschilt dit niet van de zoëven aangeduide redenering, maar is het er een variant van. Archard noemt het »the `blood ties' argument«:

»This argument appeals to certain facts, chief of which is that of `bonding'. By bonding should be understood the way in which parents and children naturally feel bound up with each other, so that parents display a strong, self-sacrificial affection for their children and children on their part would be lastingly damaged by separation from their parents. Bonding can reasonably be represented as a well-attested and prominent fact about human beings ... The `blood ties' argument says that parents have an innate tendency to bond to their children, and therefore the parents have a claim on their children which amounts to a right to rear. This is a strong argument and ... a widely accepted basis for a parental right to rear« (1993, p. 102).

Kinderen zouden er psychisch ernstig van te lijden hebben wanneer ze niet door hun natuurlijke ouders worden grootgebracht. Archard wijst op twee vermoedelijke oorzaken van dit lijden:

- (1) »trauma of separation«, dat wil zeggen: »both parents and children suffer great distress, possibly lasting, on being removed from one another« en
- (2) scheiding schaadt identiteitsvorming, want »a sense of affinity, given by biological relations, exerts a very real influence on people's discovery of their `self' (...) One's genetic nature is crucial to one's sense of identity« (ibidem, p. 104).

Hoewel Archard niet zeker weet of een en ander inderdaad en altijd het geval is, dus dat scheiding blijvend leed berokkent en dat kinderen `blood ties' nodig hebben voor »a sense of their own identity« (ibidem, pp. 104-105), vindt hij de argumentaties en empirische bevestigingen stevig genoeg voor »at least a presumption in favour of natural parenting« (ibidem, p. 106). Kortom, hij beaamt ondanks een aantal reserves de bloedbandtheorie. Het vriendelijke oordeel van Archard is nogal wonderlijk, want zijn bezwaren zijn groot.

Hij relativeert de eerste veronderstelling —scheiden schaadt de ontwikkeling— door erop te attenderen dat de achterliggende psychologische theorieën van Bowlby omstreden zijn (1990, p. 189; 1993, p. 104). Bovendien betwijfelt hij de relevantie ervan voor ouderlijke plichten en rechten —dit in een reactie op Midgley die Archards aarzelingen ten aanzien van de bloedbandtheorie kritiseert (Archard, 1992, 101-103; Midgley, 1991). Volgens mij zijn de bedenkingen van Archard terecht en komt daar nog iets bij: de eerste veronderstelling rechtvaardigt, voor zover ze deugt, alleen de idee dat ouderlijke plichten en rechten in één hand moeten zijn, dat wil nu zeg-

gen: niet van hand tot hand mogen gaan. Met Schoeman meen ik dat hechtingstheorieën hooguit pleiten voor *continuïteit* in de relatie kind-ouder(s), niet per se voor continuïteit en natuurlijkheid (Schoeman, 1980, pp. 11 en 16). Deugen de hechtingstheorieën, dan leiden de eigenschappen en het belang van 'bonding' tot de bekende optiek van Goldstein, Freud en Solnit: discontinuïteit in relaties is fnuikend voor de kinderlijke ontwikkeling, dus moeten breuken zoveel mogelijk vermeden en voorkomen worden (Goldstein, Freud & Solnit, 1973; 1980 en 1986). Het past wel in deze optiek om de natuurlijke ouders het voordeel van de twijfel te gunnen bij het 'verdelen' van ouderlijke plichten en rechten, maar dan niet vanwege een vooronderstelde samenhang tussen de natuurlijke connectie op zichzelf en het kinderlijk welzijn. De reden zou een andere zijn: gegeven de gangbare sociale en culturele praktijken verblijven kinderen normaliter vanaf hun geboorte bij de natuurlijke ouders; vanwege de samenhang tussen discontinuïteit en kinderlijk niet-welzijn is het in de meeste gevallen geboden die relatie tussen kind en natuurlijke ouders te eerbiedigen en te ontzien.

Ook de tweede vooronderstelling —scheiding schaadt de identiteitsvorming— wordt door Archard gerelativeerd. Het enige empirische bewijs hiervoor is »the extent to which even happily adopted or surrogate children may seek out their natural parents« (Archard, 1993, p. 104). Maar ook al zou dit opvallend frequent voorkomen, dan nog betekent het niet dat er sprake is van »an irreducible biological fact about human beings« (ibidem). Misschien wordt het ingegeven door de manier waarop »society defines the proper family as a biologically based unit« (ibidem). Immers, »it is all too easy for a child brought up without natural parents to feel stigmatised as incomplete and lacking something when the familial norm is cast by society in biological terms« (ibidem). Archards bedenkingen kloppen, maar gaan mij niet ver genoeg.

Het is niet alleen zo dat het normaal gevonden wordt dat kinderen bij hun natuurlijke ouders opgroeien, het wordt vandaag aan de dag bovendien normaal gevonden dat kinderen die niet bij hun natuurlijke ouders opgroeien op den duur op zoek gaan naar hun natuurlijke ouders. Willen weten wie je 'echte' ouders zijn, verlangen naar contact met je 'echte' vader en/of 'moeder', zoeken naar je 'roots' ... Het is *in*, zowel in de media, de populaire cultuur (films, muziek en dergelijke) en de literatuur als in de hulpverlening, de psychologie en de pedagogiek. Elders heb ik op dit punt Hoksbergen (1989a; 1989b), Van Crombrugge (1991) en Colón (1973; 1978) gekritiseerd (Van der Ploeg, 1992). Sinds het einde van de jaren tachtig wordt er zelfs gepleit voor erkenning van een *recht* om te weten wie de eigen natuurlijke ouders zijn: »weten wie je ouders zijn is een grondrecht«, aldus onder anderen Hoksbergen (1989b), Hoefnagels (1989) en Doek (1989). De pleidooien zijn niet tevergeefs geweest getuige enkele wetswijzigingen en uitspraken van de Hoge Raad. Het recht op 'weten wie je echte ouders zijn' baseren de voorstanders op »de psychologie van de afstamming« (Hoefnagels, 1989): »Mensen willen weten en voelen wie zij zijn. Hun identiteit wordt grotendeels bepaald door de familiale stamboom« (Hoksbergen, 1989b); vandaar de vereenzelviging van »de vraag naar de identiteit« en »de vraag naar je wortels. Roots. Een fundamentele, vitale, menselijke vraag« (Hoefnagels, 1989; zo ook Doek, 1989). De empirische fundering van de gedachte dat scheiding van natuurlijke ouders de kinderlijke identiteitsvorming schaadt, blijft ook bij Hoksbergen, Hoefnagels en Doek uiterst mager (vgl. Van der Ploeg, 1992, pp. 73-74).

Doek concludeert na vergelijking van onderzoek onder meer: »geadopteerde kinderen ontwikkelen zich in het algemeen op een goede, normale manier. Slechts een klein percentage vertoont meer of minder ernstige ontwikkelingsstoornissen« (Doek, 1989, p. 55). Hoksbergen vergelijkt onderzoeken met »de diverse beschouwingen en onze klinische praktijk« en preciseert: »geadopteerden hebben meer problemen met de vorming van een stabiele identiteit dan niet geadopteerden ... Veel geadopteerden zijn erg bezig met vragen rond hun bestaan en ervaren gevoelens van eenzaamheid en vervreem-

ding door de grote breuk in continuïteit in hun levensgeschiedenis« (Hoksbergen, 1989a, p. 36). Over hoeveel het er zijn die in moeilijkheden geraken, lopen de meningen kennelijk uiteen. Wat belangrijker is, is de onzekerheid over de *herkomst* van de moeilijkheden. Het is denkbaar dat adoptiekinderen niet of nauwelijks verschillen van andere kinderen als het gaat om de frequentie en de aard van psychische problemen en onzekerheden, maar (1) dat ze bij adoptiekinderen vaker geregistreerd worden, omdat adoptiekinderen, zoals Hoksbergen zelf aangeeft, »de meest onderzochte groep van de mensheid« vormen, en (2) dat adoptiekinderen allerlei problemen en onzekerheden gemakkelijk vertalen en begrijpen in termen van geadopteerd zijn en niet opgegroeid zijn bij de natuurlijke ouders en/of dat anderen hun problemen en onzekerheden gemakkelijk zo definiëren.

Al met al is het volgende bepaald niet uitgesloten. Van *alle* kinderen is een deel in de puberteit op zoek naar zij-weten-niet-wat, ook een deel van de adoptiekinderen. Wordt nu overal verteld en verwacht dat adoptiekinderen `van nature' hun `roots' missen en zoeken, dan ligt het voor de hand dat adoptiepubers hun zoeken naar zij-weten-niet-wat in die termen begrijpen en trachten te beantwoorden. »(T)he extent to which ... adopted or surrogate children may seek out their natural parents« is voor Archard een twijfelachtig empirisch bewijs voor de veronderstelling dat scheiding de identiteitsvorming schaadt (1993, p. 104). In mijn ogen is het alles behalve een empirisch bewijs.

De vermeende samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn wordt ook wel op een iets andere manier in verband gebracht met de schadelijkheid van scheiding voor de identiteitsontwikkeling —door Crittenden bijvoorbeeld.

»There are sound reasons for believing that the quality of their intellectual and emotional development depends on a close and stable relationship with adults; they need consistent models and guidance«. Deze volwassenen hoeven niet per se de natuurlijke ouders te zijn, maar met het oog op de identiteitsontwikkeling hebben de natuurlijke ouders wel een streepje voor: »both parents and their offspring have a special sense of historical continuity (at least over several generations) that forms a crucial part of their individual identity« (Crittenden, 1988, p. 71).

Deze optiek knoopt aan bij die van Goldstein, Freud en Solnit¹⁴: discontinuïteit schaadt de ontwikkeling. Voor continueit zijn kinderen niet van hun natuurlijke ouders afhankelijk, geeft Crittenden toe. Toch krijgen de verwekkers voorkeur of voorrang, want een gevoel van historische continuïteit ontstaat gewoonlijk waar (kortom) bloedverwantschappelijke lijnen intact zijn en zo'n gevoel is cruciaal voor de persoonlijke identiteit. Ik neem aan dat Crittenden hier de bestaande culturele en sociale praktijken als het ware voor lief neemt. Met andere woorden: hij zal niet ontkennen dat de verwekkers geen streepje voor hebben waar de praktijken anders zijn en het gevoel van historische continuïteit zich langs andere dan bloedverwantschappelijke lijnen ontwikkelt. Hiermee is opnieuw de samenhang tussen natuurlijke connectie en kinderlijk welzijn gerelativeerd: niet natuurlijke, maar sociale en culturele factoren zijn doorslaggevend.

Epistemisch overwicht

Besproken zijn nu verscheidene varianten van de idee dat verwekkers van nature een relatie met het kind hebben die het kind goeddoet, meer goeddoet dan enige andere, niet-natuurlijke relatie en dat de ouderlijke plichten en rechten daarom niet alleen normaliter, maar ook idealiter gedra-

¹⁴ Eerder besproken.

gen worden door de natuurlijke ouders. Laat ik tenslotte nog één variant noemen. De natuurlijke ouders zouden de beste ouders zijn, omdat ze beter dan enig ander weten wat goed is voor het kind. Meestal wordt het epistemische overwicht van de ouders verklaard op basis van nabijheid, intimiteit, veelvuldig en langdurig contact, enzovoorts, zoals bijvoorbeeld bij Kleinig (1983, p. 147) en volgens Sevenhuijsen bij verscheidene feministische theoretici (1993, pp. 55-57). Wordt het zo verklaard, dan rechtvaardigt het belang van epistemisch overwicht uiteraard niet de gedachte dat de verwekkers de beste ouders zijn, maar dat de moeders, de 'moederende' vaders of eventueel 'moederende' anderen de beste ouders zijn. Het zegt op zichzelf niets over natuurlijk ouderschap: het onderstreept alleen nog eens hoe gunstig intimiteit en continuïteit zijn.

Ook afgezien hiervan is het argument op grond van epistemisch overwicht zwak. Waarom zouden de ouders als dagelijks verzorgenden en aanwezigen beter weten wat goed is voor het kind dan enig ander? Met Sevenhuijsen meen ik dat epistemische bescheidenheid ten aanzien van kinderlijk welzijn geboden is: »Sommige woordvoersters van de zorg-ethiek ... gaan ervan uit dat moeders (of 'moederende personen') een speciaal vermogen hebben om de 'authentieke' behoeften van kinderen te zien en te kennen. Als men dit uitgangspunt overneemt, sluit dit al haast de mogelijkheid uit dat de constructie van behoeften op zichzelf communicatief en interpretatief is« (1993, p. 56)¹⁵.

Van de redeneringen die voorkeur voor en voorrang van de natuurlijke ouders schragen, blijkt er tot nog toe geen zonder meer houdbaar. Ze schieten stuk voor stuk te kort, zowel de idee dat verwekking verplicht als de verschillende varianten van de idee dat verwekkers van nature een relatie met het kind hebben die het kind goeddoet, beter dan elke niet-natuurlijke relatie. In al deze redeneringen staat het welzijn van het kind voorop: ouderlijke rechten komen voort uit ouderlijke plichten en deze plichten corresponderen met kinderlijke belangen. Misschien berust de exclusieve status van de natuurlijke ouders op een ander soort redenering. Twee alternatieve argumentaties komen in aanmerking.

Compensatie en stimulans

Volgens de achttiende-eeuwse Engelse rechtsgeleerde Blackstone *verdienen* de ouders rechten over hun kinderen. Het zijn lusten die de lasten van het ouderschap min of meer moeten goedmaken: »partly to compensate them for their care and trouble« (1755). Dit hoeft niet te betekenen dat ouderlijke rechten per se aan de natuurlijke ouders toekomen. Hedendaagse varianten van het compensatie-argument lijken wel deze implicatie te hebben.

Ruddick (1979) en Bridges (1984) menen dat ouderlijke rechten onder meer nodig zijn om mensen aan te moedigen kinderen te verwekken. In zijn poging het ouderrecht te formuleren telt bij Ruddick de aantrekkelijkheid van het kinderen 'krijgen' zwaar: »We want to honor parents' productive desires (...) We must find principles that make parenthood a reasonable, rewarding undertaking. Now that parenthood is a matter of choice, rather than a biological or cultural fate for women« (1979, pp. 130 en 125). Hetzelfde geldt voor Bridges, zij het dat zijn redenering iets complexer is (1984, pp. 59-60). Hij wijst op de overlap van belangen: ouderlijke rechten vormen een stimulans om kinderen te 'krijgen' en zijn dus niet alleen van belang voor de natuurlijke ouders, maar ook van belang, zelfs van *levensbelang* voor de toekomstige kinderen en voor de maatschappij als geheel. Uitzicht op ouderrecht trekt weifelaars over de streep, aldus Bridges: »the potential for joy in parenthood ... seem(s) to depend on parents being able in general to raise their children as they think proper, perhaps to extend through them what they see as good in life, and on their being able to establish a particularly intimate network of relationship and influence« (1984, p. 59). Kinderen en medemensen of medeburgers kunnen niets tegen hebben op ouder-

¹⁵ Zie ook 5.1 onder 'Kenbaarheid en veranderlijkheid van "wants" en "needs"'.

lijke rechten: zonder die rechten zouden de kinderen er misschien niet gekomen zijn en zou de samenleving misschien geen toekomst hebben.

De argumentaties van Ruddick en Bridges zijn op verschillende punten problematisch. Het is nog maar de vraag of mensen aangemoedigd moeten worden om kinderen te 'krijgen'. Wie en wat is ermee gediend dat er meer kinderen geboren worden dan er geboren zouden worden zonder een dergelijke aanmoediging? De samenleving als geheel, zo luidt het ene antwoord. Maar mogen dan ook bij wijze van demografische politiek ouders hun rechten ontnomen worden alleen om hen en anderen te stimuleren geen of minder kinderen te 'krijgen'? De kinderen, zo luidt het andere antwoord. Maar mogen we zonder meer aannemen dat iedereen dankbaar is voor zijn bestaan? Zó dankbaar zelfs dat men vervolgens van alles voor lief neemt — bijvoorbeeld (eventueel verregaande) ouderlijke rechten? Ik geloof het niet. Het leven is niet altijd een zegen:

- 'Life is so terrible; it would be better never to have been conceived.'
- 'Yes, but who is so fortunate? Not one in a thousand!'¹⁶

Gegeven de ellendige omstandigheden waarin veel kinderen te leven hebben is dankbaarheid niet overall en altijd vanzelfsprekend. Feinberg meent hierom zelfs dat er soms wel wat te zeggen is voor »a right not to be born« (1980a, p. 216). Verscheidene filosofen pleiten om dezelfde reden voor beperking van het recht zich voort te planten ('the right to reproduce' of 'the right to procreate'), bijvoorbeeld O'Neill (1979), La Follette (1980) en Blustein (1982).

Worden de argumentaties van Ruddick en Bridges ontdaan van de problematische notie dat mensen gestimuleerd moeten worden om kinderen te 'krijgen', dan blijft er een redenering over die weliswaar ouderlijke rechten legitimeert, maar niet per se de toekenning van ouderlijke rechten aan de *natuurlijke* ouders. De ingreep wijzigt het perspectief: niet verwekking, maar ouderschap moet 'lonend' zijn. Worden ouderlijke rechten aan primair verantwoordelijken gegund, dan vormen ze een stimulans om ouderlijke plichten te aanvaarden.

Natuurlijk ouderschap als waarde op zichzelf

Het tweede alternatief en het laatste voorbeeld van redeneringen waarop men de voorkeur voor of voorrang van natuurlijke ouders baseert, wordt uitgebreid beschreven en verdedigd door Page (1984). De rechtvaardiging van ouderlijke rechten moet niet gezocht worden in de bescherming van kinderlijke belangen, aldus Page, maar in de bescherming van ouderlijke belangen en dan niet zozeer algemene belangen van de ouders die zij met niet-ouders gemeen hebben, bijvoorbeeld autonomie en privacy, als wel *de belangen van het ouderschap*.

Zoals elk persoonlijk recht tot doel heeft »vital aspects of human existence« te beschermen, hebben »parental rights (have) the point of protecting something of comparable value in parenthood« (Page, 1984, p. 192). Ouderlijke rechten beantwoorden aan »the characteristic interests of parents in having children« (ibidem, p. 195). Ouderschap is een waarde op zichzelf. De waarde correspondeert met het verlangen van ouders »to shape the child and set it on a course« (ibidem). Dit verlangen ligt in het verlengde van »natural affection«, maar gaat veel verder:

»parents have a positive desire to influence the course of a child's life, to guide the child from infancy to maturity, a desire to mould it, to shape its life, to fix its basic values and broad attitudes, to lay the foundations of its lifestyle, its priorities, its most general beliefs and convictions, and in general to determine, to whatever degree is reasonable and possible, the kind of person the child will become« (ibidem).

¹⁶Een Jiddische grap; ontleend aan Nozick, 1974.

Volgens Page gaat het om een »propensity«: de ouder is als vanzelf hiertoe geneigd. Ouderschap in deze zin vereist verregaand exclusief ouderlijk gezag over de kinderen. Het is een »positive and natural interest of parents which exists in its own right« (ibidem, p. 196). Omdat dit ouderschap voor een praktijk staat die gewaardeerd wordt »as an end in itself« en »as a condition of human existence« (ibidem, p. 197) verdient het bescherming.

Hiermee is nog niet uitgelegd waarom ouderlijke rechten idealiter rechten zijn van de *natuurlijke* ouders. Daarvoor doet Page een extra stap in dezelfde richting: »the biological relation is somehow vital to parenthood« (ibidem, p. 198). Het verlangen het kind te vormen (enzovoorts) is `the motive of parents'. Daarnaast bestaat het even beschermwaardige verlangen *naar* ouderschap: »the motive to parenthood .. a positive desire to *produce* children« (ibidem, p. 199). Page meent dat de twee verlangens onlosmakelijk samenhangen: ten diepste is het een streven naar »the creation of a whole person« en omvat het »both the begetting and the raising of the child« (ibidem, p. 200). De ouderlijke aspiratie is niet zomaar `iemand te maken', »but rather the creation of a person in the parents' own image« (ibidem). Hierom is de bloedband cruciaal, aldus Page: de erfelijkheid van eigenschappen vergemakkelijkt de vorming naar het eigen beeld. Vandaar: »The two parts —begetting and rearing— are clearly complementary to each other and neither is entirely intelligible, as a form of human activity, without the other« (ibidem, p. 202).

De redenering van Page is in meer dan één opzicht twijfelachtig. Laat ik vooropstellen dat hij de drijfveer die meestal achter aanspraken op `parental rights' steekt, onomwonden en treffend karakteriseert. Ik ben bang dat ouderrecht doorgaans inderdaad verdedigd of bevochten wordt om ouders de gelegenheid te laten of te geven hun kinderen naar eigen believen en naar eigen ideaalbeelden te modelleren. Hierin schuilt juist het gevaar van ouderrecht. Het gaat gemakkelijk ten koste van de kinderen, met name van hun autonomie —zowel de actuele als de toekomstige autonomie. Page lijkt op dit risico niet bedacht te zijn en laat de ouderlijke wensen veel te zwaar wegen. Hij doet alsof kinderen niet *zelf* iets moeten maken van zichzelf en van hun leven; alsof een overdaad van socialisatie en enculturatie en disciplineren, conditionering en inprenting geen kwaad kan; alsof kinderen voorwerpen zijn waarvan de ouders mogen maken wat ze willen en waarover ouders vrijelijk kunnen beschikken. Kortom: Page zondigt hier tegen centrale pedagogische beginselen (zie 4.4).

Page's benadering vergoelijkt sjablonerend en klonend ouderschap, sterker nog: zulk ouderschap wordt op een voetstuk geplaatst als een natuurlijke en intrinsiek waardevolle menselijke geneigdheid. Het zou zelfs de doorslaggevende reden zijn waarom de biotische connectie, de bloedband, wezenlijk is voor het ouderschap. Niet-natuurlijk ouderschap is bij Page welbeschouwd een *contradictio in adjecto*. Zijn denigrerende uitlatingen over de genegenheid van adoptie-ouders zijn dan ook bepaald geen `slips of the pen'. Anders dan natuurlijke ouders zouden adoptie-ouders hun kinderen niet onvoorwaardelijk (»for better or worse«) kunnen aanvaarden en liefhebben: een adoptiekind is per slot van rekening »one `off the shelf« (ibidem, p. 201). Niet-natuurlijk ouderschap is een surrogaat voor natuurlijk ouderschap:

»Adoptive parenthood is modelled on natural parenthood and the commitment of adoptive parents to the child is parasitic on the special bond characteristic of natural parents. Without this model there would be a question as to the intelligibility of a commitment by adoptive parents' to young babies, particularly in conditions which severely test them, and indeed as to the intelligibility of their desire for parenthood. (Would it be comparable to the desire for pets?)« (ibidem).

De speculaties van Page pleiten allerminst voor wat hij suggereert aangaande ouderlijke rechten. Zijn optiek staat kennelijk niet alleen haaks op het pedagogische perspectief, maar is bovendien

gebaseerd op enerzijds wilde ideeën over en dubieuze waarderingen van algemeen-menselijke neigingen en anderzijds ergerlijke vooroordelen over niet-natuurlijk ouderschap. Nergens verwijst Page naar empirische bevindingen.

Ergens merkt hij op dat niet zozeer de natuur zich hier laat gelden, als wel de cultuur: dat mensen bloedverwantschap essentieel vinden en daarnaar leven, zou het gevolg zijn van een denkvorm, »a framework of thought« (ibidem, 201). Merkwaardigerwijs brengt dit inzicht Page niet tot de gedachte dat zijn eigen wijze van spreken en oordelen de denkvorm bevestigt noch tot heroverweging en relativering van zijn gehele optiek. Als denkvormen deze werking kunnen hebben, verdienen algemeen gewaardeerde geneigdheden en gewoonten niet zonder meer bescherming. Misschien komen ze voort uit gemankeerde denkvormen.

Het enige waardevolle aspect van de discussiebijdrage van Page —afgezien van haar eventuele didactische nut— is dat ze met nadruk aandacht vraagt voor de belangen van ouders *als ouders*. Op dit punt komt ze overeen met bijdragen van Ruddick (1979), Crittenden (1988), - Midgley (1991) en Archard (1993)¹⁷. Net als Page vindt Ruddick dat de wensen van ouders met betrekking tot de toekomst van hun kinderen gehonoreerd moeten worden. Anders dan Page zoekt Ruddick naar een model waarin ouderlijke en kinderlijke wensen op elkaar afgestemd kunnen worden. Of zijn suggesties uitkomst bieden en evenwichtig genoeg zijn, valt nog te bezien. Straks kom ik daarop terug. Hier voldoet de opmerking dat voor zover het ouderlijke perspectief inderdaad behoort mee te tellen, er geen onderscheid gemaakt kan en mag worden tussen natuurlijke en niet-natuurlijke ouders. Noch Page noch Ruddick geeft steekhoudende argumenten voor een voorkeur of voorrang ten gunste van een van de twee categorieën ouders. Crittenden, Midgley en Archard vinden net als Page dat bij afwegingen van de voors en tegens van ingrepen, arrangementen en beleid er rekening mee gehouden moet worden dat ook ouders ernstig kunnen lijden onder een scheiding tussen ouders en kinderen. Ik neem anders dan deze auteurs aan dat het voor niet-natuurlijke ouders even pijnlijk is om gescheiden te worden van hun kinderen als voor natuurlijke ouders. Niet de bloedband, maar de gewenning en de wederzijdse genegenheid maken een breuk dramatisch en in sommige gevallen traumatisch.

Verantwoordelijkheid geeft zeggenschap

Bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit wordt de school door de ouders gekozen en hebben buiten school de ouders het voor het zeggen over de kinderen. De ouders zijn (in dit verband) de volwassenen die de dagelijkse zorg en verantwoordelijkheid dragen voor het kind. Dat hoeven niet de verwekkers te zijn. Omstandig heb ik in het voorgaande uiteengezet waarom de natuurlijke connectie op zichzelf niet relevant is. Meestal beweert men dat niet alleen normaliter, maar ook *idealiter* de natuurlijke ouders als de verwekkers degenen zijn die de plichten dragen en dus de rechten dragen. De redeneringen die voorkeur voor en voorrang van de natuurlijke ouders moeten schragen, blijken echter ontoereikend te zijn. Dus blijf ik bij mijn uitgangspunt: het enige dat in aanmerking genomen behoort te worden bij de erkenning of toekenning van de genoemde rechten over een kind is de aanvaarding van de verantwoordelijkheid voor het kind. Dat in de meeste gevallen de natuurlijke ouders de ouderlijke plicht op zich nemen en men door de bank genomen ook niet anders verwacht of wenst, doet niets af aan het gegeven dat de natuurlijke connectie op zichzelf er niet toe doet.

Niet de bloedverwantschap, maar de zorgrelatie geeft aanspraak op zeggenschap. Het is nauwelijks omstreden dat ouderlijke rechten over kinderen voortkomen uit ouderlijke plichten (kortom: zorg) jegens kinderen. De evidente samenhang tussen recht en plicht dwingt, zoals gezegd en verdedigd, in weerwil van klassieke en populaire ideeën geenszins tot discriminatie

¹⁷ Ruddick, 1979, pp. 126-132; Crittenden, 1988, p. 71; Midgley, 1991, pp. 107-110; Archard, 1993, pp. 102-106.

tussen natuurlijk en niet-natuurlijk ouderschap. Uit de plicht komt het recht voort, niet uit enige andere houding jegens of verhouding met het kind.

Duidelijk is nu wie de ouders zijn. Verder zijn ondertussen en passant verscheidene argumenten voor het ontzien van ouderlijke zeggenschap genoemd en besproken, waarvan sommige tot op zekere hoogte min of meer plausibel bleken:

- het belang van genegenheid, toewijding en continuïteit voor het kinderlijk welzijn (ouderlijke liefde en sympathie);
- dank zij de nabijheid weten ouders meer van het kind dan de meeste anderen (epistemisch overwicht);
- uitzicht op zeggenschap over het kind maakt het aantrekkelijker om ouderlijke plichten te aanvaarden (compensatie en stimulans).

Hiermee is niet alles gezegd over ouderlijke rechten.

7.3 Ouderlijke rechten buiten school

Ouderlijke rechten en bescheiden politiek

De ratio van het voorstel om de autoriteit buiten school en de keuze van de school aan de ouders over te laten, is niet in de eerste plaats gelegen in zorg om het welzijn van het kind en de aantrekkelijkheid van het ouderschap. De primaire reden is het principe van *politieke bescheidenheid* (zie 1.2, 2.3, 5.4 onder 'Bezonnen verschil van mening en bescheiden politiek' en 6). Bezonnen regeren is bescheiden regeren en bescheidenheid betekent onder meer terughoudendheid: de overheid bemoeit zich zo min mogelijk direct met het doen en laten, leven, samenleven en samenwerken van de burgers en laat alles zoveel mogelijk aan de burgers zelf over —kortom: staatsinmenging alleen waar en voor zover strikt noodzakelijk. In verband met onderwijs impliceert terughoudendheid onderwijsvrijheid en schoolkeuzevrijheid —hierover kom ik later te spreken. Wat houdt bescheiden politiek verder in op het gebied van ouderschap en opvoeding?

Wil ze bescheiden regeren, dan past het de overheid niet om angstvallig toe te zien op de verdeling en de volbrenging van ouderlijke taken. Het is niet aan de staat om uit te maken wie wel en wie niet geschikt is of in aanmerking komt voor de verzorging en het grootbrengen van kinderen. Evenmin is het aan de staat om precies te bepalen wat goede verzorging van kinderen inhoudt en hoe goede omgang met kinderen eruitziet en aan de hand van zulke criteria de ouderlijke praktijken regelmatig te toetsen en te controleren. De burgers hebben geen toestemming van de (nog steeds: bescheiden) overheid nodig alvorens ouderlijke verantwoordelijkheden te aanvaarden en ze mogen zelf weten hoe ze hun kinderen verzorgen en grootbrengen. Uitsluitend wanneer er evident sprake is van verwaarlozing, mishandeling of misbruik mag de staat ingrijpen.

Het past de overheid niet om angstvallig toe te zien op volbrenging en verdeling van ouderlijke taken. Bescheiden politiek correspondeert in het ene opzicht (volbrenging) met wat vaak de praktijk is: overheidsbemoeienis met volbrenging van ouderlijke taken blijft beperkt tot ingrijpen zodra blijkt dat het welzijn van het kind ernstig bedreigd en/of geschaad wordt. Het is ingrijpen gaandeweg en achteraf, *niet vooraf*. In het andere opzicht (verdeling) is bescheiden politiek namelijk uiterst voorzichtig, voorzichtiger dan vaak de praktijk is: de overheid bemoeit zich geenszins of zo min mogelijk met de *verdeling* van ouderlijke taken. Niet alleen mag iedereen op natuurlijke wijze kinderen 'krijgen', ook laat de overheid beslissingen over adoptie, afstand-doen, draagmoederschap, kunstmatige bevruchting, enzovoorts aan de burgers zelf over. Wat hiermee onverenigbaar zou zijn, is bijvoorbeeld een wettelijk verbod van postmenopauzale

zwangerschap¹⁸ of een andere beperking van de vrijheid 'to have children' en zijn bijvoorbeeld wettelijke criteria voor en overheidstoezicht op selectie van adoptie- en pleeg-ouders.

Aan de hand van twee suggesties, LaFollette's 'licensing parents' en Archards 'monitoring parenting', kan een indruk gegeven worden van het tegendeel van terughoudendheid. Als contrastfiguren laten ze ondertussen zien wat bescheiden politiek hier *wel* inhoudt.

Ouderschapsvergunning: LaFollette

In zijn artikel *Licensing Parents* (1980) bepleit LaFollette de invoering van een vergunningstelsel voor ouderschap. Het plan is eenvoudig. Wie kinderen wil 'krijgen', verzorgen en grootbrengen moet proeven van bekwaamheid afleggen. In een ouderschapstoets wordt nagegaan of de aspirant ouder geschikt is voor de zorg voor en omgang met kinderen. Slaagt de kandidaat niet, dan mag hij geen kind 'krijgen'¹⁹ en geen ouderlijke taken op zich nemen. Oogmerk is het *voorkomen* van verwaarlozing, mishandeling en misbruik. De rechtvaardiging ligt voor de hand:

»Innocent people must be protected even if it means that others cannot pursue activities they deem highly desirable. (...) Any activity that is potentially harmful to others and requires certain demonstrated competence for its safe performance, is subject to regulation—that is, it is theoretically desirable that we regulate it. If we also have a reliable procedure for determining whether someone has the requisite competence, then the action is not only subject to regulation, but ought, all things considered, to be regulated« (LaFollette, 1980, pp. 183-184).

'Parenting' is zo'n activiteit die onschuldigen schade kan berokkenen wanneer ze ondernomen wordt door iemand die daartoe niet bekwaam is. In deze zin is ouderschap vergelijkbaar met autorijden en opereren. Bovendien is de bekwaamheid te testen, aldus LaFollette. Dat een dergelijke toets nooit honderd procent betrouwbaar en eerlijk zal zijn, is een praktisch bezwaar dat aan elke toets kleeft: geen toets is perfect. Maar het kunnen 'ouderen'²⁰ verschilt niet zó principieel van bijvoorbeeld het kunnen autorijden, dat er reden is om aan te nemen dat het een niet en het ander wel adequaat te toetsen zou zijn. Daar komt nog bij dat in de meeste landen al zoiets gepraktiseerd wordt als het testen van aspirant ouders, zij het alleen met het oog op adoptie. Waarom zouden natuurlijke ouders niet op dezelfde manier beproefd kunnen en mogen worden als adoptie-ouders, met dezelfde ratio, dezelfde maat en dezelfde middelen?

Wat LaFollette voorstelt, is het omgekeerde van wat ik voorstel. Ik vraag me juist af waarom adoptie-ouderschap of élk niet-natuurlijk ouderschap niet even vrij gelaten kan worden als natuurlijk ouderschap. De ouderschapsvergunning druist rechtstreeks in tegen het principe van politieke bescheidenheid. Wat mankeert eraan? Het probleem is beslist niet dat in de bezonnen democratie de staat (1) geen definitie zou kunnen of mogen geven van verwaarlozing, mishandeling en misbruik en (2) kinderen niet zou mogen beschermen tegen ouders die zich daaraan schuldig maken. Immers, bescheidenheid betekent weliswaar tolerantie, maar dat is iets anders dan (1) relativisme en (2) vrijblijvendheid. Politieke bescheidenheid verbiedt of relativeert de publieke verantwoordelijkheid niet, ze normeert alleen de uitvoering ervan. In gezamenlijke bezinning kan best gedefinieerd worden welke praktijken en nalatigheden als schadelijk of bedreigend gelden (in deze democratie hier-en-nu). Nadat zodoende de grenzen bepaald zijn

¹⁸ Vergelijk de discussie in het begin van 1994 hierover: Volkskrant 12-1-1994, 30-1-1994; NRC 7-1-1994, 12-1-1994, 13-1-1994.

¹⁹ Als er reeds een kind op komst is, moet het bij geboorte afgestaan worden aan kandidaten die wel geslaagd zijn, maar zelf geen 'eigen' kinderen willen of kunnen 'krijgen'. Hoe en wat precies is nu minder interessant: het gaat hier even om het idee.

²⁰ Naar 'parenting' en 'moederen'. Het moet maar even voor het gemak.

tussen wat ouders wel en niet mogen, kan ook in gezamenlijk beraad vastgesteld worden wat de meest geëigende manieren zijn om schadelijke en bedreigende ouder-kind-relaties te voorkomen, te traceren, te verbreken en/of te verbeteren, althans hoe en wat de overheid daartoe kan bijdragen. Een van de dingen die op voorhand vaststaan is dat een voorstel als dat van LaFollette in een bezonnen democratie de beslisfase niet haalt. Waarom niet?

Ook al heeft men een ondubbelzinnige definitie van mishandeling, verwaarlozing en misbruik paraat, het is onmogelijk om te voorzien wie zich daaraan schuldig zal maken. De suggestie om aspirant ouders op bekwaamheid te testen vooronderstelt dat mishandeling, misbruik en verwaarlozing gevolgen zijn van gebrekkige capaciteiten bij ouders —voorspelbare gevolgen van nu reeds meetbare gebreken. Deze vooronderstelling is weinig plausibel. Zulke misstanden hebben vaak meer met andere, soms tijdelijke gebreken te maken, bijvoorbeeld gebrek aan inspanning, goede wil, mededogen, geduld, liefde, toewijding, discipline, realiteitszin, inleving, enzovoorts. Bovendien geven niet zelden incidentele of contextuele factoren de doorslag in plaats van ouderlijke gebreken, bijvoorbeeld machteloosheid in crisis-achtige omstandigheden, frequente uithuizigheid door relationele of financiële problemen, spanningen door ziekte of langdurige werkloosheid, et cetera. Of iemand later ten koste van zijn kinderen gebreken zal vertonen en of iemands huiselijke leven later langdurig of op gezette tijden kil, hectisch of gespannen zal zijn, is niet of nauwelijks te voorspellen en zeker niet met een toets te meten. Een overheid die doet alsof het wel voorspelbaar en meetbaar is, heeft te veel pretenties. Natuurlijk moet de staat zijn best doen om kinderen te beschermen tegen nalatige, kwaadwillige en gevaarlijke ouders, maar hij kan schade niet *voorkomen* door angstvallig toe te zien op de verdeling van ouderlijke taken, want de staat mist (net als alle burgers en instanties) het vermogen om van tevoren te weten of te weten te komen welke kandidaten niet deugen voor het ouderschap.

De ouderschapsvergunning staat haaks op politieke bescheidenheid. De staat zou zijn hand overspelen. Daar komt nog iets bij. Een politiek bestel waarin men toestemming van de overheid moet hebben om kinderen te mogen 'krijgen' of ouderlijke taken op zich te mogen nemen, toont weinig respect voor zijn burgers. Het is een ernstige inbreuk op de persoonlijke vrijheid en getuigt van weinig vertrouwen in de individuele capaciteiten wanneer als *uitgangspunt* geldt dat volwassenen niet zelf mogen en kunnen bepalen of ze voldoende bekwaam zijn of kunnen worden en voldoende goede wil hebben of zullen krijgen om ouderlijke taken te aanvaarden. De democratie past het beter, gegeven haar eerbied voor en vertrouwen in de autonomie van volwassenen, als uitgangspunt te nemen dat de volwassene door de bank genomen zelf het beste kan beoordelen of hij bekwaam en bereid genoeg is.

Ouderschapsinspectie: Archard

Archard doet de suggestie ouderschap niet vooraf, maar gaandeweg regelmatig te toetsen. »Monitoring parenting« heet het en het gaat zo:

»(I) imagine that there is a child welfare agency with statutory powers of entry into the family home, and rights of access to children. These powers would apply in the case of all children from birth into the mid-teens. Further imagine that the powers did not need to be 'triggered' by any specific evidence —such as neighbour's complaint or schoolteacher's expressed concern. As a matter of regular practice these visits are not announced in advance, yet parents can reasonably expect to be visited a certain number of times each year« (1993, p. 128).

Archard verwacht dat regelmatige inspectie enerzijds de meeste misstanden kan signaleren en anderzijds een preventieve werking zal hebben. Hij erkent dat het ten koste gaat van de privacy,

maar relativeert de kosten door ze te vergelijken met de opbrengst (signalering en preventie). Bovendien zou het wel wat meevallen met de inbreuk op de privacy: dat er af en toe iemand van de ouderschapsinspectie komt kijken en praten, betekent nog niet meteen dat de persoonlijke levenssfeer om de haverklap binnenstebuiten gekeerd wordt. De ouderlijke autonomie heeft er evenmin van te lijden: niet elke gesignaleerde misstand is vervolgens onmiddellijk aanleiding voor overheidsingrijpen. Alleen in extreme gevallen (als die van verwaarlozing, misbruik en mishandeling) hoeft en heeft de staat te intervenieren met gedwongen hulpverlening of zwaardere maatregelen.

Zoëven is opgemerkt dat bescheiden politiek kan samengaan met bescherming van kinderen. In gezamenlijke bezinning kan gedefinieerd worden welke praktijken en nalatigheden als schadelijk of bedreigend gelden en wat de meest geëigende manieren zijn om schadelijke en bedreigende ouder-kind-relaties te voorkomen, te traceren, te verbreken en/of te verbeteren. Een voorstel als dat van LaFollette zou in een bezonnen democratie de beslisfase niet halen. Archards voorstel wel? Ik denk het niet. Archard is veel te optimistisch over de verhouding tussen opbrengst en kosten.

Inspectie levert meer op naarmate men zich minder aan de privacy van de ouders gelegen laat liggen. Signalering en preventie zijn slechts mogelijk als de inspectie de vorm krijgt van regelmatige onaangekondigde bezoeken bij elk gezin thuis en gesprekken met de gezinsleden afzonderlijk. Zo'n systeem zou een gigantische investering betekenen en een immens administratief apparaat met grote hoeveelheden functionarissen, enzovoorts. Maar dit is een praktisch, geen principieel bezwaar. Hoewel de praktische problemen ook principiële kanten kennen: de inspecterende instantie kan zo groot worden dat de burgers met recht twijfelen aan de controlebaarheid en de betrouwbaarheid van het apparaat en zijn functioneren en dat ze het bijgevolg met recht als ondoelmatig en onrechtvaardig beschouwen en beleven wanneer die inspectie op gezette tijden *hun* doen en laten controleert en daarmee *hun* betrouwbaarheid in twijfel trekt.

Het grootste principiële bezwaar tegen Archards suggestie is dat er onvoldoende rekening gehouden wordt met de privacy van de ouders. Het basale belang van de persoonlijke levenssfeer is evident. Verreweg de meeste mensen hebben behoefte aan intimiteit, dat wil zeggen: aan een of meer levensbereiken die ze uitsluitend met (eventueel: bepaalde) verwanten en vrienden delen, waarover buitenstaanders niet geïnformeerd hoeven te worden en waarover aan buitenstaanders geen verantwoording afgelegd hoeft te worden. De relatie met hun kinderen - maakt gewoonlijk deel uit van de intieme relaties die de persoonlijke levenssfeer van de ouders constitueren. Bovendien wordt de huiselijke omgeving zowel als het huiselijke gebeuren door de ouders doorgaans gedefinieerd en ervaren als een intiem levensbereik. Inspectie in de vorm van regelmatig onaangekondigd bezoek aan huis en gesprekken met de gezinsleden afzonderlijk over de gang van zaken thuis, betekent een ernstige verstoring van de privacy. Ieder moment kunnen buitenstaanders 'inbreken': voortdurend moeten ouders bereid zijn desgevraagd te informeren en zich te verantwoorden en aanvaarden dat buitenstaanders via de kinderen informeren. Archard gaat wat al te luchtig voorbij aan de nadelen hiervan (1993, pp. 126-127).

In de eerste plaats zou het belang van privacy niet zozeer de beslotenheid zijn als wel de onderlinge nabijheid en wederzijdse affectie. Nabijheid en affectie sluiten openheid niet uit, meent Archard, dus zijn privacy en intimiteit bestand tegen 'monitoring parenting' (ibidem, p. 126). Voor zover hij hier gelijk heeft, stelt zijn gelijk weinig voor: wordt de persoonlijke levenssfeer van haar meest karakteristieke eigenschap ontdaan, dan is het niet zo moeilijk meer om privacy en toezicht te verzoenen.

In de tweede plaats tracht Archard het belang van privacy te relativiseren door te wijzen op de historische en culturele contextualiteit ervan: »The phenomenon of the private nuclear family, a self-contained household of kin only, living within its own well-defined space is a peculiarly

twentieth-century and Western one. ... There is no reason to think that the kind of familial privacy modern Western nuclear families believe it proper to enjoy derives from an invariant, irreducible and inevitable human need« (ibidem). Deze contextualisering, echter, relateert het belang niet. *Waarom of waardoor* privacy en intimiteit tegenwoordig doorgaans (ook) in de huiselijke sfeer gezocht of nagestreefd worden, doet er eenvoudigweg niet toe. Zo'n verklaring doet niets af aan het belang van privacy.

In de derde plaats beweert Archard dat het private alledaagse leven zich nauwelijks laat verstoren door observerend en evaluerend bekijk (ibidem, p. 127). De empirische bevestiging hiervan vindt hij enerzijds in de ervaringen van mensen die aan televisiedocumentaires hebben meegewerkt waarbij het alledaagse leven werd gefilmd, en anderzijds in het gegeven dat het gezinsleven ook zonder inspectie niet ontkomt aan blikken en oordelen van buitenstaanders. De eerste empirische referentie is, zoals Archard het zelf al noemt, »anecdotal« (ibidem): het is moeilijk te zeggen wat die waard is. De tweede heeft niet veel om de hakken: dat beslotenheid in optima forma onbereikbaar is, betekent geenszins dat men het niet van het grootste belang vindt. Bovendien: hoe alledaagser openheid is, hoe minder riskant beslotenheid (verder) is en dus hoe minder noodzakelijk de inspectie is die Archard voorstelt om de beslotenheid te doorbreken ten behoeve van signalering en preventie van misstanden. Tenslotte merkt Archard op: »We should also remember the claim ... that the insinuation of rule by the expert into modern Western family life is so thorough that talk of parental privacy is largely mythical« (ibidem). Waarom ziet hij hierin geen reden om enerzijds de privacy of wat ervan over is juist te eerbiedigen en anderzijds de noodzaak van extra bemoeienis te betwijfelen?

Archard kan met de drie genoemde relativeringen het belangrijkste bezwaar tegen zijn voorstel niet wegnemen. Ook zijn tegenwerping dat de privacy *van ouders* niet altijd gerespecteerd hoeft te worden, snijdt uiteindelijk geen hout. Natuurlijk, recht op privacy is even voorwaardelijk als elk ander recht. In deze zin heeft Archard gelijk: »Intimates should have their privacy respected only so long as there is no good reason to intrude upon it« (ibidem, p. 125). De redenering die hij hieraan verbindt deugt echter niet. In de relaties tussen vrienden en verwanten is geen reden te ontdekken om de privacy te schenden, maar in ouder-kind-relaties wel, aldus Archard: »This is that some parents do abuse or seriously neglect their children« (ibidem). Dat *sommige* ouders soms het recht op privacy misbruiken is toch niet een reden om het minder nauw te nemen met het recht op privacy van *alle* ouders?

Archards 'monitoring parenting' past evenmin in een bezonnen democratie als LaFollette's 'licensing parents'. Politieke bescheidenheid impliceert naast eerbied voor en vertrouwen in autonomie ook respect voor privacy. De overheid hoeft niet ten koste van alles en iedereen de persoonlijke levenssfeer van ouders te ontzien, maar ze moet goede en zwaarwegende redenen hebben om 'in te breken'. Ze heeft pas voldoende reden wanneer er sprake is van concrete aanwijzingen dat een kind misbruikt, mishandeld of verwaarloosd wordt en dat betreft per definitie uitsluitend *bepaalde* gevallen, namelijk de 'aangewezen' gevallen. Wat als concrete aanwijzing geldt, staat uiteraard ter discussie —evenals wat als mishandeling, verwaarlozing en misbruik geldt en welke vormen van ingrijpen geëigend zijn. Deze kwestie laat ik hier onbesproken. Ik volsta met de globale suggestie dat alleen concrete aanwijzingen voldoende zijn. Ze geven geen zekerheid dat er iets mis is. Ze vormen evenwel een *betere* reden om ergens 'in te breken' ten einde na te gaan of een kind mishandeld, misbruikt of verwaarloosd wordt, dan de mogelijkheid (in de zin van: een zekere kans) dat het gebeurt, alleen omdat het blijkens peilingen nu eenmaal in een op de zoveel gezinnen voorkomt.

Behalve het privacy-bezwaar is er overigens nog een reden waarom 'monitoring parenting' indruist tegen politieke bescheidenheid. Het nodigt de staat uit om alle ouders te wantrouwen. Iedere ouder moet steeds opnieuw bewijzen dat hij zijn kind niet onbehoorlijk bejegt of

moet zich in elk geval steeds weer de overheidscontrole laten welgevalen. Politieke bescheidenheid houdt het omgekeerde in: de staat vertrouwt iedere ouder totdat er aanwijzingen zijn dat hij misschien niet te vertrouwen is.

In de bespreking van de suggesties van LaFollette en Archard is nu toegelicht wat politieke bescheidenheid ongeveer inhoudt waar het gaat om toezicht op de verdeling en de volbrenging van ouderlijke taken. In de bezonnen democratie past het de overheid niet om angstvallig daarop toe te zien. Bescheidenheid betekent enerzijds dat de overheid en haar instanties zich rekenschap geven van de betrekkelijkheid van het eigen kennen en kunnen (met name het kunnen voorzien en meten van, kortom, 'ouderschapskwaliteiten') en anderzijds eerbied voor autonomie, respect voor privacy en vertrouwen in de goede wil en de capaciteiten van de burgers, ook van de burgers die ouderlijke taken aanvaarden. Hiermee is de samenhang tussen politieke bescheidenheid en een deel van de ouderlijke autoriteit geschetst, te weten: het deel dat niet direct op het onderwijs betrekking heeft, dus het *complement* van de schoolkeuzevrijheid.

7.4 Ouderlijke rechten: onderwijsvrijheid en schoolkeuze

Bescheidenheid en bemoeienis

Burgers mogen zelf weten of ze ouderlijke taken aanvaarden en ouders mogen zelf weten hoe ze ouderlijke taken volbrengen. Alleen waar een kind misbruikt, mishandeld of verwaarloosd wordt, bemoeit de overheid zich met het ouderlijke doen en laten en grijpt ze zonnodig in met gedwongen hulpverlening of zwaardere maatregelen. De overheid wordt tot terughoudendheid bewogen door besef van de betrekkelijkheid van het eigen kennen en kunnen, vertrouwen in de burgers en respect voor autonomie en privacy. Waarom leiden dezelfde factoren er in de bezonnen democratie niet toe dat de overheid zich afzijdig houdt van de opvoeding? Waarom blijft de ouderlijke zeggenschap over het onderwijs van de eigen kinderen beperkt tot schoolkeuzevrijheid? Op het eerste gezicht lijkt het wel alsof bescheidenheid ineens ontbreekt waar opvoeding en onderwijs in het geding zijn. Bij nader inzien is het tegendeel het geval —althans: in de overleg-democratie bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit.

Ouders hebben willens en wetens de ouderlijke taken aanvaard en daarmee de bijbehorende plichten jegens de kinderen op zich genomen —dit uitgangspunt is in eerdere subparagrafen omstandig verwoord en verantwoord. Tot deze plichten mag ten minste gerekend worden dat de ouders hun best moeten doen voor de vervulling van de 'basic needs' van de kinderen. Leren is een 'basic need'. Preciezer: aangenomen dat volwassenheid inhoudt dat men een eigen leven kan leiden en de nodige bezonnenheid, autonomie en verantwoordelijkheid aan kan, is *voldoende* leren een 'basic need' (zie 4.4 en 7.1). Ouders behoren bijgevolg hun best ervoor te doen dat de kinderen de gelegenheid krijgen om voldoende te leren. Hierop is ook de bemoeienis van de overheid met het kinderlijke leren gericht. De bedoeling van leerplicht, leerplan-eisen en formele eisen is immers ervoor te zorgen dat de kinderen de gelegenheid krijgen voldoende te leren. Daarmee houdt overheid de ouders aan een plicht die zij vrijwillig op zich genomen hebben.

Bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit gaat het overheidstoezicht op het opvoeden niet ten koste van de autonomie en de privacy van de ouders. Het betekent geen beperking van hun autonomie: de ouders hebben de plichten jegens de kinderen willens en wetens aanvaard; leerplicht, leerplan-eisen en formele eisen komen tegemoet aan de voldoening van (een van die) ouderlijke plichten. Het overheidstoezicht betekent evenmin

een inbreuk op de privacy: het beperkt zich tot het schoolse leren en laat het leren thuis en elders buiten school vrij; van 'inbreken in' de persoonlijke levenssfeer is geen sprake. Aan respect voor autonomie en privacy ontbreekt het niet. Aan zelfrelativering en vertrouwen ontbreekt het ook niet. Met name de onderwijsvrijheid en de schoolkeuzevrijheid vormen de institutionele belichaming van deze kant van de politieke bescheidenheid. Omdat de overheid besef heeft van de betrekkelijkheid van het eigen kennen en kunnen, pretendeert ze niet dat het onderwijs idealiter door de staat verzorgd wordt (opgezet, ingericht, bestuurd, enzovoorts), maar apprecieert ze juist particulier initiatief. Vandaar de onderwijsvrijheid. Omdat de overheid vertrouwen heeft in de goede wil en de capaciteiten van de ouders, wordt niet van staatswege voorgeschreven naar welke school een kind moet, maar wordt de schoolkeuze aan de ouders overgelaten. Vandaar de schoolkeuzevrijheid.

Persoonlijke vrijheidsrechten van ouders

Niet iedereen zal genoegen nemen met de reconciliatie van overheidsbemoedienis en ouderlijke autonomie en privacy zoals die in het voorgaande begrepen is. Ouders hebben naast ouderlijke rechten ('parental rights') ook algemene, niet-ouderlijke rechten ('non-parental rights'), dat wil zeggen: persoonlijke rechten die ze met alle andere volwassenen gemeen hebben. Verbiedt eerbied voor *deze* rechten het niet dat de overheid zich met de opvoeding bemoeit —ook al beoogt ze daarmee de ouders aan hun plichten jegens de kinderen te houden?

Fried beweert dat de ouderlijke rechten over hun kinderen uitbreidingen zijn van de persoonlijke vrijheidsrechten van de ouders: »the right to form one's child's values, one's child's life plan and the right to lavish attention on the child are extensions of the basic right not to be interfered with in doing these things for oneself« (1978, p. 152)²¹. Fried beschouwt hier ouder en kind als één en vertolkt daarmee een benadering die ook bij anderen beluisterd kan worden (zij het niet bij mij bekende *filosofen*): kinderen tellen niet als afzonderlijke mensen, maar maken als het ware deel uit van hun ouders. Een consequentie is dat zodra afbreuk gedaan wordt aan exclusieve ouderlijke zeggenschap over de eigen kinderen, inbreuk gemaakt wordt op de persoonlijke autonomie en privacy van de ouders. Volgens deze benadering schendt overheidsbemoedienis met de opvoeding *per definitie* de ouderlijke autonomie en privacy. Ter illustratie: een bekende klacht die hierop teruggaat, is dat de godsdienstvrijheid van de ouders geschonden wordt wanneer zij hun kinderen niet mogen behandelen en grootbrengen precies zoals de godsdienst voorschrijft, bijvoorbeeld niet mogen vrijwaren (of trachten vrij te waren) tegen kennismaking met en invloeden van andere overtuigingen.

Met tal van andere auteurs, bijvoorbeeld Henley (1979), Feinberg (1980), Gutmann (1980, 1987, 1989), Blustein (1982), Crittenden (1988) en LaFollette (1989), meen ik dat benaderingen als die van Fried er onvoldoende rekening mee houden dat kinderen *afzonderlijke* mensen zijn met *eigen* rechten, waaronder rechten met het oog op de toekomstige autonomie. De persoonlijke vrijheidsrechten van de ouders kunnen in geen geval zonder meer voorrang krijgen boven het recht op opvoeding van de kinderen. Immers, waarom zouden de belangen van de ouders per se zwaarder wegen dan die van de kinderen? De actuele autonomie of privacy van de ouders kan nooit zó zwaar wegen dat het volwassen- worden van de kinderen, dus *hun* autonomie, geen gewicht in de schaal legt. Om met Gutmann te spreken: »The same principle that requires a state to grant adults personal and political freedom also commits it to assuring children an education that makes those freedoms both possible and meaningful in the future« (1987, p. 30). En, om op de illustratie terug te komen, LaFollette betreft een en ander op godsdienstvrijheid en geloofsoverdracht:

²¹ Een geliefd citaat. Vgl. Gutmann, 1980, p. 345; 1987, p. 29; Bridges, 1984, p. 58; Page, 1984, p. 192; Crittenden, 1988, p. 107; Archard, 1993, p. 101.

»If the parents have a right to free religious expression, then no one should force them to hold any particular belief. No one should compel them to espouse a belief. More relevant to the present point, no one should brainwash them so that they are 'compelled' to adopt a particular belief. Their children have the same right—even if not as children, then as adults the children will become«. Sommige ouders claimen de vrijheid »to indoctrinate their children, thereby undermining the child's ability to freely choose, and thus, abrogating their right of free religious expression. That makes the parents' right more important than the children's. That is unjust« (1989, p. 83).

Irreflexief leren met het oog op autonomie

Bij de bespreking van Page's redenering die uitgaat van ouderschaps-belangen heb ik het vermoeden geuit dat 'parental rights' meestal verdedigd of bevochten worden teneinde ouders de ruimte te bieden om hun kinderen te modelleren naar eigen opvattingen over wat waar en goed is en hun de eigen waarheden en waarden in onverkorte en onversneden vorm bij te brengen. Hiermee was meteen het risico aangeduid van teveel ouderlijke autoriteit: het gaat gemakkelijk ten koste van de actuele en de toekomstige autonomie van de kinderen. De samenhang ligt voor de hand. Wanneer de ouders trachten hun kinderen zo te 'vormen', bestaat het ouderlijke grootbrengen in disciplineren, conditioneren en inprenten (zie 4.4). Dergelijke beïnvloeding brengt net als socialisatie en enculturatie alleen irreflexief leren teweeg en geen reflexief leren—reflexief leren is hooguit een onbedoeld neven-effect. Wordt zulk grootbrengen niet aangevuld en gecorrigeerd in *opvoedende* praktijken die de reflexiviteit doelgericht oefenen, maar wordt het zelfs nog eens overgedaan en bevestigd buitenshuis, bijvoorbeeld in (particulier-)schoolsverband, dan heeft de kinderlijke autonomie er ernstig van te lijden in plaats van dat de autonomie erdoor bevorderd wordt.

Een bekend bezwaar tegen deze rechtvaardiging van begrenzing van het ouderrecht gaat ervan uit dat tenminste voor de morele en levensbeschouwelijke kanten van het grootbrengen het tegendeel geldt: autonomie is slechts mogelijk op basis van heteronomie en reflexief leren is pas mogelijk na irreflexief leren. Het kind moet eerst ondergedompeld worden in bepaalde handwijzen en zinswijzen en zich irreflexief bepaalde gewoonten, principes, waarden en waarheden eigen maken. Daarna pas kan het kind vanuit de basis van zekerheden en regels ('zo zit dat' en 'zo hoort dat') met alternatieven kennismaken, eigen opvattingen en manieren van doen overdenken, vertrouwde en vreemde waarden en waarheden vergelijken en kritisch beoordelen, enzovoorts. Deze voorstelling van zaken verdeelt het grootbrengen in een eerste fase van (kortom) inprenten en een tweede fase van opvoeden—of: doen (reflexief) leren— en pleit volgens sommigen voor verregerende ouderlijke autoriteit in de eerste fase en uitstel van overheidsbemoeienis tot de tweede fase.

De verdeling van het grootbrengen in twee fasen komt bij tal van pedagogen voor, in Nederland bijvoorbeeld bij Snik (Snik, 1990; 1992; 1993; Snik & Ritzen, 1992; Snik & De Jong, 1993), Spiecker (1984; 1988; 1990; 1991; 1992) en Steutel (1984; 1989; 1992). De twee-fasen-voorstelling gecombineerd met de conclusie aangaande de verdeling van pedagogische autoriteit komt meer of minder pregnant bij verscheidene filosofen voor, onder anderen Fried (1978), Ruddick (1979), Kleinig (1983), Young (1986), Galston (1989) en LaFollette (1989). Van de genoemde pedagogen neigt Snik ook naar de suggestie om ouderlijke autoriteit in de eerste fase te laten overwegen en overheidstoezicht in de tweede fase (Snik, 1993, pp. 36-37; Snik & De Jong, 1993, pp. 349-350). Spiecker en Steutel zijn minder duidelijk op dit punt (bijv. Spiecker & Steutel, 1993, p. 338).

Een tweetal citaten kan illustreren hoe men uit de verdeling van grootbrengen in twee

fasen een verdeling van pedagogische autoriteit afleidt. LaFollette opnieuw over godsdienstvrijheid en geloofsoverdracht (zie ook onder 'Persoonlijke vrijheidsrechten van ouders'):

»I would contend parents not only have a right to teach their children moral and religious beliefs, they have a solemn duty to do so. To instruct a child—even if the beliefs she is taught turn out to be wrong—is preferable to not instructing her at all. ... If a child is not taught any substantive beliefs she comes to think that ideas and beliefs are largely irrelevant. ... One's initial beliefs set the stage against which she can compare beliefs she later encounters ... Without these, there is no point of comparison. When confronted with opposing views later in life, an individual reared without parental instruction will likely be indifferent to the alternatives. Since she has no strongly held beliefs, the alternatives don't conflict with anything she deems worthy. Consequently parental instruction is probably essential for a person's genuinely considering alternative views, and thus, is essential for the child's full development« (1989, p. 82).

Een vergelijkbaar geluid is te beluisteren bij Galston waar hij de idee kritiseert dat de staat het recht of de plicht zou hebben om kinderen te beschermen tegen »brainwash«-praktijken van ouders die ook via het onderwijs trachten hun levensovertuiging voort te planten:

»The greatest threat to children in modern liberal societies is not that they will believe something too deeply, but that they will believe nothing very deeply at all. Even to achieve the kind of free self-reflection that many liberals prize, it is better to begin by believing something. Rational deliberation among ways of life is far more meaningful (I am tempted to say that it can *only* be meaningful) if the stakes are meaningful—that is, if the deliberator has strong convictions against which competing claims can be weighed. The role of parents in fostering such convictions should be welcomed, not feared« (1989, pp. 110-101).

Deze optiek is zeer problematisch. Ten eerste deugt de twee-fasen-voorstelling niet en ten tweede mankeert er ook afgezien daarvan een en ander aan de consequentie aangaande verdeling van pedagogische autoriteit.

De twee-fasen-voorstelling klopt niet. Ze vertekent de verhouding tussen opvoeding en beïnvloeding alsmede die tussen (reflexief) leren en irreflexief leren. De strijdigheid wordt miskend. Dat beïnvloeding niet per se kwalijk is en irreflexief leren van vitaal belang is, mag waar zijn. Zonder irreflexief leren kan niemand leven, laat staan reflexief leren of reflexief bewustzijn. In 4.4 heb ik dit als volgt onder woorden gebracht. Irreflexief leren doet gewoonten, regels en patronen ontstaan. Het *sjabloneert* bewustzijn en handelen. Doorsnee mensen 'volgen' doorgaans gewoonlijk de zo gevormde sjablonen in hoe ze zich gedragen, hoe ze zich iets voorstellen, hoe ze iets ervaren en begrijpen, wat ze ergens van vinden en bij of voor voelen, enzovoorts. We zijn ons immers noch voortdurend noch van alles reflexief bewust en evenmin bezinnen we ons onophoudelijk en op elke situatie; integendeel. Bovendien: wanneer we reflexief bewustzijn of ons bezinnen, dan dienen naast alle inzichten en vaardigheden die we (reflexief) geleerd hebben, die *aangeleerde* sjablonen ons als (verzamelingen van) vertrekpunten, als houvast en als referentie-kader. Zonder zulke zekerheden en structuren en de aanwezigheid van min of meer begane, getreden en geffende paden zou het dagelijks leven ondragelijk onrustig, inspannend en ingewikkeld worden.

Leren kan in deze zin niet zonder irreflexief leren en opvoeden niet zonder invloeden en beïnvloeding—zoals men niet kan zwemmen zonder water of tegen de wind in fietsen zonder

wind. Maar hiermee is irreflexief leren nog geen eerste fase van leren en zijn invloeden en beïnvloeding nog geen voorbereiding op opvoeding. En dat is wat in de twee-fasen-voorstelling beweerd wordt. Neem bijvoorbeeld de versie van Spiecker en Steutel.

Doen (reflexief) leren is bij Spiecker en Steutel slechts een deel van de morele opvoeding²². Voor het andere deel is morele opvoeding *regel-vormend*. Het is een tweedeling in niveaus, fasen, stadia en/of doelstellingen: de aanduiding wisselt. Gemakshalve houd ik het even op fasen. De tweedeling is nogal populair. Volgens Vreeke is het zelfs de gewoonste zaak van de wereld om morele opvoeding zo op te splitsen (1993, p. 205). Eerder (zie 2.4) kapittelde ik Gutmann reeds op dit punt.

Van doen leren is in de eerste fase van morele opvoeding geen sprake. Het blijft bij conditioneren, inprenten, aankweken en cultiveren van *gewoonten* —deze termen zijn overigens van Spiecker en Steutel zelf. Ondanks erkenning van de cognitieve aspecten, menen ze dat morele opvoeding in de eerste fase uitsluitend een kwestie is van inprenten van reactie-patronen: het kind wordt aangeleerd *wanneer* het *wat* moet voelen en willen. De opvoeders zien erop toe dat het kind zich de regels (format: als X zich voordoet, dan voel ik x' en wil ik x") zó aanwint, dat het automatismen worden. Met opvoeden heeft dit weinig te maken, want reflexiviteit wordt tegengegaan in plaats van geoefend. Als nodig of bruikbaar in de morele opvoeding noemt Steutel dan ook alleen: bepaalde omstandigheden, socialiserende factoren en disciplinerende activiteiten —onder meer veilige gehechtheid, ouderlijke liefde, identificatie-modellen, bekrachtiging van pro-sociaal gedrag, stimulering van een positief zelfbeeld, aanmoedigen zus, ontmoedigen zo, machtsuitoefening, fysieke dwang en liefdesonthouding (1992, pp. 40 en 48).

Opmerkenswaard en tekenend in dit verband is de techniek van Hoffman waaraan Spiecker en Steutel beiden refereren: »inductieve disciplineren« (Steutel, 1992, pp. 48-50; Spiecker, 1991, pp. 30-31). Wat Hoffman voorstelt, heet met recht 'disciplineren'. Het brengt het kind ertoe bepaalde gedragingen zonder aarzelen af te keuren en zelf niet (meer) te willen vanwege de eventuele effecten op het wel en wee van anderen. De methode lijkt in beginsel gebaseerd op kennis-verbetering. De opvoeder legt het kind uit dat een gedraging Q schadelijk is voor anderen en speelt daarbij in op ervaringen die het kind zelf heeft met schadelijk gedrag van anderen. Maar bij dit uitleggen hoeft de opvoeder niet redelijk te werk te gaan: »kalmte, affectief-neutrale redengeving« is doorgaans niet zo effectief (Steutel, 1992, p. 49). Oogmerk is dat het kind gedraging Q gaat associëren met onbehagen en dat het weerzin krijgt tegen Q. Ergo: zelfs waar ze het kinderlijke kunnen kennen expliciet raadpleegt, mag de morele opvoeding wat Spiecker en Steutel betreft op gewoontevorming uit zijn in plaats van op oefening van reflexiviteit. Steutel noemt de techniek van Hoffman treffend »een geavanceerde vorm van conditioneren« (1992, p. 49).

Terwijl het kind in de eerste fase zich »goede affectieve en gedragsmatige gewoonten« eigen maakt (Spiecker, 1992, p. 105) en aanleert de regels te volgen (Spiecker, 1990, p. 55), leert het in de tweede fase »nadenken over deze regels en gewoonten« (ibidem). In deze fase beoogt de morele opvoeding de reflexiviteit te oefenen. Het kind leert normen, handelwijzen en handelingen te toetsen aan *procedurele* (ook wel: 'hogere') morele principes. Deze procedurele morele principes, dus de constitutieve regels van het morele, zijn bij zowel Steutel als Spiecker dezelfde als bij onder anderen Frankena, Baier, Hare en Peters (zie 5.3 onder "Diskursethik": Habermas'; vgl. Steutel, 1992, pp. 122-123; Spiecker, 1984, pp. 17-18).

De tweede fase is die van de ontwikkeling van het »kritisch oordeelsvermogen«. Het

²²

Morele opvoeding is in mijn zienswijze, vanwege de samenhang tussen verantwoordelijkheid en bezonnenheid en die tussen bezonnenheid en opvoeding, niets meer of minder dan opvoeding (zie 4.3, 4.4 onder 'Positie van het opvoeden' en 5.3 onder "Diskursethik": Habermas'). In sommige pedagogische theorieën wordt morele opvoeding onderscheiden van andere soorten opvoeding en is ze als zodanig vergelijkbaar met bijvoorbeeld esthetische en godsdienstige opvoeding. Zo spreken ook Spiecker en Steutel van morele opvoeding.

kritische krijgt met name gestalte in het toetsen van normen en regels aan de procedurele morele principes, bijvoorbeeld het toetsen van de traditionele en de ouderlijke normen en regels en de daaraan georinteerde handelingen en leefwijzen. Nu kunnen ook de gewoonten en regels die het kind zich heeft eigen gemaakt in de eerste fase van de morele opvoeding, kritisch worden overdacht en eventueel herzien. Als nodig of bruikbaar in deze fase van de morele opvoeding noemt Steutel onder meer: »het ondersteunen van de puur cognitieve ontwikkeling« en »het stimuleren van discussies over morele problemen« (1992, p. 133). Ziedaar: verbeteren van kennis en oefenen van reflexiviteit.

Wat miskend wordt in de twee-fasen-voorstelling is dat leren iets *anders* is dan irreflexief leren en opvoeden iets *anders* dan inprenten, conditioneren, disciplineren, enzovoorts. Irreflexief leren is verandering en invloed ondergaan en reflexief leren is willens en wetens zichzelf verbeteren —reflexiviteit oefenen en kennen en kunnen verbeteren. Opvoeden is doen (reflexief) leren, terwijl inprenten, conditioneren, disciplineren, enzovoorts vormen van beïnvloeding zijn die irreflexief leren als resultaat hebben. Leren bouwt niet voort op irreflexief leren en opvoeden ligt niet in het verlengde van beïnvloeden: de verhouding is er een van contrast en contradictie, niet van continuïteit en functionaliteit. Het ene gaat ten koste van het andere. Zo corrigeert opvoeding irreflexief leren en is ze een tegenwicht van contextuele invloeden (bijvoorbeeld socialisatie en enculturatie) en doelgerichte beïnvloeding (bijvoorbeeld inprenting en disciplineren). Omgekeerd kan irreflexief leren zó bepalend zijn, zó vastleggend, zeker als het continu herhaald wordt door massieve bevestiging en consequente gewenning, dat het reflexiviteit verstikt en frustreert.

Om op Spiecker en Steutel terug te komen. Terwijl Spiecker en Steutel zelf geen oog hebben voor de strijdigheid van de verhouding tussen regel-vorming en doen (reflexief) leren, lijken auteurs waarop zij zich voor hun tweedeling beroepen er wel oog voor te hebben. Spiecker beroept zich regelmatig op Oakeshott (bijv. 1984, pp. 24-27; 1992, pp. 105-106). Oakeshott maakt een ideaaltypisch onderscheid tussen twee vormen van moraliteit. Het ene type moraliteit staat voor het klakkeloos volgen van de traditie waarin men is opgegroeid, en het andere type staat voor het kritisch toetsen van normen en handelingen aan morele criteria, q.e. de procedurele morele principes (vgl. Peters, 1974, pp. 449-453; 1981, pp. 45-60). In tegenstelling tot Spiecker is het Oakeshott te doen om het contrast: het ene type is het omgekeerde van het andere. Hij waarschuwt voor de risico's van reflexiviteit en pleit voor herwaardering van gewoonte en traditie. In moderne samenlevingen krijgt het tweede type moraliteit, 'reflexieve moraliteit', de overhand en dat zou nadelig zijn: mensen hebben nu eenmaal *zekerheden* nodig en reflexiviteit *veronzekert* voortdurend.

Spiecker neemt de twee typen van Oakeshott over, maar verdraait de verhouding ertussen: contrast en contradictie tussen gewoontegetrouwheid en reflexiviteit verkeren in continuïteit en samenhang. »(O)mdat het niveaus van moraliteit betreft« is er, aldus Spiecker, zelfs »geen sprake van een paradox« (1984, p. 28). Hierbij refereert hij met instemming aan beschouwingen van Peters op dit punt —»zoals R.S. Peters reeds opmerkte ...« (ibidem). Deze verwijzing lijkt me hoogst ongelukkig, want Peters heeft juist wel oog voor de breuk en het contrast²³. Sprekend over morele opvoeding constateert Peters dat het weliswaar gaat om oefening van reflexiviteit, maar dat kleine kinderen (»at an early age«; 1981, p. 452) hieraan nog niet toe zijn: »the brute facts of child development« leren dat het kleine kind niet ontvankelijk is voor »the proper manner of passing it on« (waarbij 'it' staat voor 'reflexieve moraliteit'; Peters, 1981,

²³ Bovendien was het Peters die de frase »the paradox of moral education« gemunt heeft. Er is zelfs nog een serieuze discussie onder pedagogen ontstaan over de vraag op welke paradox Peters precies doelt, of hij het wel altijd over dezelfde paradox heeft, hoe adequaat en consistent zijn analyses zijn, enzovoorts (zie: Gardner, 1985).

p. 51). Tot het kind een jaar of zeven is (ibidem, p. 52) komt zijn moraliteit onvermijdelijk — vanwege ontwikkelings-psychische wetmatigheden— nagenoeg overeen met de gewoontegetrooutheid van Oakeshott (1981, p. 452). Niettemin moeten opvoeders zelfs tijdens het voorspel van morele opvoeding de kinderen zodanig initiëren dat »they can gradually come to grasp the principles underlying what they have picked up« (ibidem). En die principes zijn de *procedurele* morele principes.

Peters benadering heeft veel voor vergeleken met die van Spiecker en Steutel. Alleen schat hij de leeftijd vanaf wanneer oefening van reflexiviteit mogelijk is, volgens mij wat te hoog. In plaats van een jaar of zeven is een jaar of vier oud genoeg. Het belangrijkste pluspunt van Peters is dat bij hem morele opvoeding *eigenlijk* (»proper«) oefening van reflexiviteit is. Regelvorming is slechts een voorstadium en verder alleen een gebeuren dat zich naast opvoeding voltrekt en dat door opvoeding gecorrigeerd wordt. Verwant met de optiek van Peters is die van Hare, de derde filosoof aan wiens gedachtengoed Spiecker en Steutel in dit verband wel refereren.

Nadrukkelijker nog dan Peters beschouwt Hare morele opvoeding als oefening van reflexiviteit: »It is not a particular morality, but morality itself that we are teaching: not to think this or that (because we say so or because the good and great have said so) but to think morally for oneself« (Hare, 1992, p. 124). Wat overgedragen moet worden is niet »any *specific* moral principle, but an understanding of what morality is« (ibidem). Met andere woorden: niet het gewoontegetroou volgen van overgeleverde regels, maar het kunnen toetsen van normen en handelingen aan de procedurele morele principes is een oogmerk van morele opvoeding. Spiecker verwijst verschillende keren naar Hare waar hij zijn tweedeling van morele opvoeding uiteenzet (bijv. Spiecker, 1984, pp. 30-33; 1992, p. 105). Het aanknopingspunt is dat ook Hare twee niveaus van moraliteit onderscheidt. De tweedeling van Hare is echter niet congruent met die van Spiecker en Oakeshott. Hare onderscheidt het intuïtieve en het kritische niveau. Moraliteit op het intuïtieve niveau houdt in: morele regels volgen als een soort vuistregels; dus handelen overeenkomstig 'gegeven' morele normen. Moraliteit op het kritische niveau houdt in: morele regels kritisch toetsen aan de procedurele morele principes of aan de hand van deze principes normen en handelwijzen beoordelen, verbeteren, vergelijken, enzovoorts (zie voor het onderscheid bijv. Hare, 1981; 1993, pp. 461-462).

De regels die op Hare's intuïtieve niveau gevolgd worden zijn *morele* regels: men neemt aan (pretendeert, claimt, gelooft, meent, of iets dergelijks) dat ze voldoen aan de procedurele morele principes. Hare's intuïtieve niveau is van een andere orde dan het gewoonten-niveau van Spiecker en Oakeshott. Hun gewoonten corresponderen namelijk niet alleen met morele regels, maar ook met niet-morele regels. Bij Oakeshott is dit buiten kijf: op het niet-reflexieve niveau gedraagt men zich klakkeloos conform de traditionele richtlijnen zonder dat er onderscheid gemaakt kan worden tussen morele en niet-morele traditionele richtlijnen. Spiecker is op dit punt niet consequent. Hij onderschreef vroeger de ongenueanceerde voorstelling in de geest van Oakeshott: eerste-fase-moraliteit stond voor gedrag (inclusief voelen en willen) conform de 'zeden' van een samenleving en haar 'conventies', 'sociale regels', 'voorschriften', enzovoorts (bijv. 1984, pp. 16-17, 21). Recentelijk nuanceert Spiecker zijn voorstelling en beperkt hij de eerste fase: hij spreekt van »goede affectieve en gedragsmatige gewoonten«, waarbij 'goed' betekent: bijdragend tot »het behoud of het bevorderen van het menselijk samenleven, van het menselijk welzijn en van rechtvaardigheid« (1992, p. 105). De gewoonten moeten nu aan regels voldoen, aan de procedurele morele principes, en zijn daarmee (Hare's) *morele* regels. Deze verschuiving expliciteert Spiecker bij mijn weten nergens en hij blijft zich beroepen op Oakeshott, maar het is een verbetering: dank zij de nuancering corresponderen de in te prenten gewoonten nu in elk geval met *morele* regels. De kloof tussen regelvorming en doen leren is hiermee

evenwel niet overbrugd.

Spiecker lijkt in dit opzicht op te schuiven in de richting van Hare. Wat ongewijzigd blijft is —mijns inziens— het verschil van opvatting over de verhouding tussen regelvorming en doen (reflexief) leren. Steutel wekt ten onrechte de indruk dat het verschil van inzicht op dit punt marginaal is: »Hare's subtiële tweedeling van het morele denken in een intuïtief en een kritisch niveau ... kan zonder veel verbuiging als een soortgelijke analyse van de respectieve opvoedingsdoelen worden opgevat« (1992, p. 122; de `respectieve' opvoedingsdoelen zijn: inprenten van morele regels en leren toetsen aan de procedurele morele principes). De optiek van Hare komt scherp tot uitdrukking in een passage waarin hij zichzelf min of meer verbetert. In zijn *Language and Moral Education* (1992, pp. 154-172; oorspronkelijk: 1973) erkent hij dat het kind aanvankelijk een `heteronome fase' doormaakt. Morele opvoeding betekent kinderen bijstaan in de overgang van deze fase naar de `autonome fase', die van »their own moral thinking« (1992, p. 163). De `heteronome fase' zou geen »regrettable necessity« zijn, zegt Hare vervolgens, maar »a useful part of the preparation for moral autonomy« (ibidem). Want: »it is a real advantage to be brought up, even heteronomously, in a system of moral principles which is a working example of the sort of thing that morality is« (ibidem). Immers, het kind leert de `vorm' van moraliteit, het toetsen aan de procedurele morele principes, het beste door eerst vertrouwd te raken met de (of een) `inhoud' van moraliteit, bepaalde morele regels. Even later aarzelt Hare en relateert hij het voorgaande: »What I have said is actually not quite right« (ibidem, p. 164). `Heteronoom leren' is bij nader inzien toch moeilijk te beschouwen als opstap naar autonomie. Grootbrengen met bepaalde morele regels kan uitsluitend gelden als voorbereiding op (oefening) van morele reflexiviteit indien de aard van de morele regels zichtbaar is voor kinderen en doorzichtig blijft. Kinderen moeten kunnen zien dat morele regels resultaat zijn van autonoom afwegen aan de hand van procedurele morele principes: »We have to start sharing with our children, quite early on, the secrets of our moral thought. This means letting them know about the processes of thought that we are going through, as well as about their conclusions« (ibidem; vgl. ook 1992, p. 125). Het zal zonder verdere toelichting duidelijk zijn dat de visie op leren die hieruit spreekt enerzijds haaks staat op die van Spiecker en Steutel waar ze de eerste fase van morele opvoeding typeren, en anderzijds overeenkomt met die welke hier bepleit wordt. De optiek van de filosoof Hare wekt pedagogisch gezien meer vertrouwen dan twee-fasen-theorieën (eerst vorming van gewoonten, dan oefening van reflexiviteit) zoals die van de pedagogen Spiecker en Steutel.

Kortom: in de visie dat inprenten noodzakelijkerwijze voorafgaat aan en voorbereidt op opvoeden wordt de ongelijksoortigheid van irreflexief leren en leren miskend en wordt onderschat hoe strijdig de verhouding is tussen opvoeding en contextuele invloeden of doelgerichte beïnvloeding. De consequentie voor de verdeling en normering van pedagogische autoriteit die soms aan deze visie verbonden wordt —aanvankelijk verregaande ouderlijke zeggenschap bij uitstel van overheidsbemoeienis—, verliest daarmee haar ratio.

Die consequentie ligt trouwens ook *afgezien* van de aangeduide zwakte van de funderende visie niet voor de hand. Het belang van irreflexief leren betekent niet meteen dat irreflexief leren een beschermwaardig goed is. Het heeft geen bescherming nodig, want het is een onontkoombaar gebeuren dat zich in voldoende mate als vanzelf voltrekt waar een kind opgroeit tussen andere mensen. Ook wanneer nabije volwassenen er nauwelijks moeite voor doen, ontkomt het kind niet aan de voortdurende kneding door contextuele invloeden die zijn bewustzijn sjablonerend. Wie hiertegen inbrengt dat het kind *eenduidige* en *uniformerende* invloeden en beïnvloeding nodig heeft, terwijl de onvoorbedachte en toevallige invloeden en beïnvloeding vandaag aan de dag meerduidelig en diversifiërend zijn, en dat *dit* gevolgen moet hebben voor de verdeling en normering van pedagogische autoriteit, verkrijkt zich mijns inziens op de kinderlijke

`needs' en op de sociaal-culturele omstandigheden. Het valt nog te bezien hoeveel ondubbelzinnige regel of structuur nodig is —in de volgende subparagraaf kom ik op deze vraag terug. En het is zeker schromelijk overdreven om de huidige cultuur voor te stellen als zó verregaand ontregeld, verbrokkeld en verknipt, dat alledaagse contexten geen ordenende uitwerking (meer) hebben op ons bewustzijn.

Cultuurbehoud met het oog op autonomie

Drie genres argumentaties voor verregaande ouderlijke zeggenschap over de opvoeding van de eigen kinderen (verregaand gemeten naar democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit) zijn nu gewogen en te licht bevonden, die op grond van (1) ouderlijke privacy en autonomie, (2) persoonlijke, niet-ouderlijke ('non-parental') vrijheidsrechten van ouders en (3) de vermeende samenhang tussen inprenting en leren. Het laatste genre argumentaties dat ik wil bespreken begrijpt het ouderrecht als constituent van het recht van culturele minderheden 'to preserve one's cultural identity' (zie hoofdstuk 3). De bescherming van dit recht bedreigt het kinderlijke recht op opvoeding niet; integendeel: het kind heeft juist een 'rich and secure cultural structure' nodig om tot autonome volwassene te kunnen opgroeien —zo wordt geredeneerd, bijvoorbeeld door Snik en De Jong (Snik, 1993; Snik & De Jong, 1993). Voor een deel overlapt deze redeneerwijze de vorige: (reflexief) leren is slechts mogelijk na geïnitieerd te zijn in een bepaalde traditie, dus is om pedagogische redenen behoud van culturele tradities geboden. Voor zover ze hierop neerkomt, is ze in het voorgaande voldoende geïnterpreteerd. Maar de redeneerwijze via het recht om cultuur te behouden kan verder gaan of een alternatieve lijn volgen. Uitgangspunt blijft dat culturele continuïteit of identiteit bijdraagt aan autonomie. Ik bespreek twee varianten: voorwaarde voor autonomie is in de eerste een 'vertrouwde' culturele context en in de tweede een 'rijke' culturele context. Beide varianten worden verdedigd door Kymlicka (1991).

In het derde deel van zijn *Liberalism, Community and Culture* (1989) zet Kymlicka uiteen waarom vooral liberalen behoren in te zien dat het streven van minderheden naar behoud van de eigen cultuur beschermwaardig is. Hij pleit voor erkenning van 'minority rights' omwille van cultuurbehoud. Zulke rechten dragen bij aan het voortbestaan of herstel van culturele contexten. Deze zijn van vitaal belang, omdat autonomie onbestaanbaar is zonder »rich and secure cultural structure«. Vandaar dat »cultural membership« als »primary good« geldt, als een soort 'basic need', aldus Kymlicka (1989, pp. 162-181). In Kymlicka's betoog zijn twee verklaringen voor (of interpretaties van) de samenhang tussen 'cultural membership' en autonomie te onderscheiden. Enerzijds is 'cultural membership' onontbeerlijk, omdat verbondenheid met de eigen 'vertrouwde'²⁴ cultuur nodig is voor zelfrespect, zelfkennis en zelfvertrouwen en daarmee voor autonomie. Anderzijds is het onontbeerlijk, omdat het toegang geeft tot de cultuur als »context of choice«: de »cultural heritage« voorziet in de »range of options« die keuzevrijheid zinvol maakt en daarmee autonomie mogelijk maakt; hoe rijker de cultuur, hoe ruimer keuzevrijheid en autonomie (ibidem).

Geen van beide verklaringen is mijns inziens toereikend. De eerste kan moeilijk serieus genomen worden, al was het alleen maar omdat ze lijnrecht ingaat tegen wat Kymlicka zelf beweert elders in *hetzelfde* boek. De tweede is gebaseerd op al te oppervlakkige definities van autonomie en cultuur en vooronderstelt bovendien ten onrechte dat een cultuur als 'context of choice' uitsluitend voor *ingewijden* 'toegankelijk' is. Mijn bedenkingen verdienen enige toelichting.

²⁴ 'Vertrouwd' lijkt mij in dit verband een adequate vertaling van 'secure'. Het betekent zowel 'veilig' en 'beschermd' als 'eigen' en 'nabij' in de zin van 'ons kent ons'. Vgl. Van Dale's *Groot Synoniemen Woordenboek*.

Waar Kymlicka 'cultural membership' als 'primary good' voorstelt omdat het constitutief zou zijn voor autonomie, bedoelt hij met 'cultural' uitdrukkelijk *niet* 'cultural' in het algemeen: »we should interpret the primary good of cultural membership as referring to the individuals' own cultural community« (1989, pp. 175-177). Onomwonden stelt hij hier: »People are bound, in an important way, to their own cultural community«. De eigen vertrouwde cultuur zou een bron zijn van emotionele zekerheid en persoonlijke kracht. Ze zou bepalend zijn voor »one's sense of personal agency« en voor »our very sense of personal identity and capacity«. Er buiten zou onze »development become(s) stunted« (ibidem). Volgens mij overdrijft Kymlicka hier de intensiteit en de betekenis van de culturele gehechtheid en overdrijft hij de culturele eenkennigheid. Bovendien is hij veel te optimistisch over de heilzame werking van culturele tradities waarin mensen ingeboren of ingewijd zijn. Opmerkelijkerwijs heeft Kymlicka zelf ook een hekel aan overwaardering van culturele ge- en verbondenheden.

Het associëren van autonomie met vertrouwde cultuur staat op gespannen voet met wijsheden die Kymlicka eerder in hetzelfde boek uiteenzet en op lucide wijze verantwoordt waar hij de liberale politieke filosofie verdedigt tegen kritiek van auteurs als Sandel en MacIntyre (ibidem, met name pp. 10-19 en 47-70). Daar beklemtoont hij keer op keer de menselijke »ability to detach ourselves« van elke gegeven (en ook van elke eenmaal gekozen) sociale en culturele binding. Hij hamert op de samenhang tussen reflexiviteit en autonomie en het belang van beide voor het menselijk welzijn en welvaren. Niet vertrouwde cultuur, maar *vrijheid* is een noodzakelijke voorwaarde voor autonomie en daarmee voor welzijn, zo heet het nu: »My life ... goes better if I'm leading it from the inside, according to my beliefs about value« en »liberty is needed precisely to find out what is valuable in life —to question, re-examine, and revise our beliefs about value« (ibidem, pp. 12 en 18).

In dat verband kritiseert Kymlicka ook scherp de idee dat mensen voor hun zelfrespect en zelfvertrouwen aangewezen zijn op »social confirmation« —een idee van onder anderen MacIntyre, Unger en Williams (ibidem, pp. 61-63). Naar deze idee kan reflexiviteit (autonomie, openheid, redelijkheid, zelfkritiek, etc.) schadelijk zijn: het kan leiden tot sociale en culturele ontvlechting; individuen kunnen vervreemd raken van overtuigingen die ze met anderen delen, van oordelen die in gemeenschappelijke praktijken voortdurend bevestigd worden; men kan de draad kwijt raken en bloot komen te staan aan existentiële onzekerheid en anomie. Het kwalijke gevolg zou zijn: minder of geen zelfrespect en zelfvertrouwen. Kymlicka gelooft er helemaal *niets* van dat reflexiviteit schadelijk is voor zelfrespect en zelfvertrouwen en dat sociale bevestiging er bevorderlijk voor is. Hij draait het om. Niet 'social confirmation' is een voorwaarde, maar vrijheid en redelijkheid zijn voorwaarden: »self-respect is best secured by providing the conditions for freely judging and choosing« (ibidem). Immers, we vertrouwen op onze oordelen voor zover we er goede redenen voor hebben en »we'd lose that confidence if we thought our beliefs weren't rationally grounded, but rather caused« (ibidem). Redelijke bevestiging is, aldus Kymlicka, van een andere orde dan sociale bevestiging: ze is humaner en in die zin beter, want ze »operates through people's rationality«, terwijl sociale bevestiging »operates behind the back of the individuals involved« (ibidem). Hier kapittelt Kymlicka MacIntyre en consorten. Het wonderlijke nu is dat hij, getuige zijn latere betoog waarin hij autonomie en vertrouwde cultuur aan elkaar verbindt via zelfrespect en zelfvertrouwen, zichzelf tot MacIntyre's consorten mag rekenen.

Kymlicka's eerste verklaring voor de samenhang tussen 'cultural membership' en autonomie blijkt onaannemelijk. Verbondenheid met de eigen vertrouwde cultuur is minder noodzakelijk dan hij *soms* doet voorkomen. Hiermee is ook de eerste variant bekritiseerd van de redeneerwijze

dat het kind een 'rich and secure cultural structure' nodig heeft om tot autonome volwassene te kunnen opgroeien: hoe 'secure' de cultuur moet zijn is zeer de vraag. De tweede variant vooronderstelt dat de culturele context rijk moet zijn. Ook deze variant is te beluisteren bij Kymlicka. Zijn tweede verklaring voor de samenhang tussen 'cultural membership' en autonomie is dat het erbij-horen toegang geeft tot de cultuur als »context of choice«: de cultuur voorziet in de keuzemogelijkheden die keuze-vrijheid zinvol maken en autonomie mogelijk maken.

Kymlicka onderschrijft hiermee een uiterst oppervlakkige interpretatie van de culturele gesitueerdheid van autonomie, althans de meest oppervlakkige van de interpretaties die ik uit de politieke filosofie ken. Autonomie wordt begrepen als keuze-vrijheid en cultuur als keuze-aanbod. De aard van de afhankelijkheidsrelatie is dan eenvoudig. Hoe pluriformer en dynamischer de cultuur is, hoe ruimer het keuze-aanbod is en dus hoe ruimer de keuze-vrijheid en daarmee de autonomie is. Hoe eenzijdiger en statischer de cultuur is, hoe beperkter het keuze-aanbod is en dus hoe beperkter de keuze-vrijheid en daarmee de autonomie is. Dit niveau of idee van culturele gesitueerdheid heeft Raz op het oog waar hij stelt dat »an adequate range of options« voorwaarde is voor autonomie: »For a person to enjoy an autonomous life he must ... choose what life to have. There must in other words be adequate options available for him to choose from« (Raz, 1986, pp. 372-373). Kymlicka wijst op hetzelfde verband: »The decision about how to lead our lives must ultimately be ours alone, but the decision is always a matter of selecting what we believe to be the most valuable from the various options available, selecting from a context of choice which provides us with different ways of life. ... The range of options is determined by our cultural heritage« (Kymlicka, 1989, p. 165).

Stelt Kymlicka zich de samenhang tussen cultuur en autonomie zo voor, dan is het een raadsel waarom hij nadrukkelijk hecht aan 'cultural membership' in de zin van 'lid zijn van een bepaalde cultuur'. Immers, het 'aanbod' van iedere cultuur staat in principe open voor iedereen. Het is gezien zijn inzichten aangaande de menselijke vermogens — 'we can always detach ourselves' — onwaarschijnlijk dat Kymlicka gelooft dat mensen alleen kunnen kiezen voor de mogelijkheden die de eigen traditie biedt. Zou hij met 'cultural membership' zoiets algemeen bedoelen als 'ingeleid zijn in cultuur überhaupt' en met cultuur zoiets algemeen als 'alles wat er op een gegeven moment in een bepaalde samenleving te koop is', dan mankeerde er weinig aan Kymlicka's bewering, maar zou ze ook weinig om de hakken hebben en zeker geen reden zijn om ouders of minderheden het recht te geven kinderen in een bepaalde (particuliere) traditie te initiëren; integendeel. Initiatie in één van de culturele tradities beperkt de kinderlijke keuze-vrijheid, omdat het de keuzen zou predisponeren en het keuze-aanbod zou verkleinen.

Kymlicka lijkt zich bewust te zijn van de inconsistentie en tracht eventuele bezwaren te ondervangen door op een gegeven moment zijn pleidooi voor erkenning van 'the collective right to preserve one's cultural identity' te relativiseren: eenzijdige en statische culturen verdienen geen bescherming; alleen pluriforme en dynamische culturen komen daarvoor in aanmerking (ibidem, pp. 167-170). Hiermee ondergraaft hij echter de hele onderneming in het derde deel van zijn boek en wel om drie redenen. Ten eerste kan een pluriforme en dynamische cultuur moeilijk een *vertrouwde* ('secure') cultuur zijn, tenzij de betekenis van vertrouwdeheid zover opgerekt wordt dat het weinig meer inhoudt. Ten tweede hebben pluriforme en dynamische culturen doorgaans geen bescherming nodig, omdat ze niet in hun voortbestaan bedreigd worden. Ten derde is het nu juist kenmerkend voor de culturen van minderheden die feitelijk aanspraak (willen) maken op culturele 'minority rights' en aan welke in de discussies hierover voornamelijk gedacht en gerefereerd wordt — ook door Kymlicka zelf —, dat ze niet pluriform en dynamisch zijn. Men streeft veelal naar de vrijheid om een eenzijdige en statische culturele context te continueren of te herstellen.

Minder oppervlakkige interpretaties van de culturele gesitueerdheid van autonomie dan die welke Kymlicka vertolkt, leggen een inniger verband tussen enerzijds 'cultural membership' en 'rich cultural structure' en anderzijds autonomie, maar vormen geen uitweg. De redeneerwijze die hier ter discussie staat (kortom: ouderrecht als constituent van het minderhedenrecht om de eigen cultuur te continueren), wordt alleen maar problematischer wanneer men die interpretaties volgt, want ze benadrukken het belang van culturele incoherentie en tegenspraak en bevestigen de in mijn benadering voorgestane opvatting dat kinderen van jongsaf met het oog op hun autonomie met de strijdigheden van de cultuur vertrouwd moeten raken.

Te denken valt bijvoorbeeld aan de visie van Macedo op de culturele gesitueerdheid van autonomie. Hij begrijpt cultuur (net als Kymlicka) als 'context of choice', maar verstaat onder autonomie zoiets als reflexiviteit, dus iets diepers dan keuze-vrijheid. De ene cultuur voorziet in meer mogelijkheden dan de andere en is daarom bevorderlijker voor autonomie. »The development of reflective capacities ... requires the existence of a number of 'live' ethical options. ... In a pluralistic ... milieu one may seriously consider and actually choose among a variety of options and lifestyles. ... Only live options spur strong evaluation« (Macedo, 1991, p. 235). Diversiteit op het niveau van de (voor)geleefde waarden en waarheden of handel- en denkwijzen, dus »social pluralism« (ibidem) stimuleert reflexiviteit. Autonomie gedijt hierom beter in pluriforme en dynamische culturen dan in eenzinnige en statische culturen. Autonomie gedijt het best bij degenen die *groot worden met diversiteit*.

Interessanter nog is de interpretatie van de culturele gesitueerdheid van autonomie waarin autonomie (net als bij Macedo) zoiets is als reflexiviteit, maar cultuur meer is dan een 'range of options'. Cultuur wordt adequater begrepen wanneer ze in plaats van als 'context of choice' (een term van Kymlicka) voorgesteld wordt als —wat ik wil noemen— 'tissue of choice'. Illustratief is de optiek van Taylor in een artikel uit 1976. Volgens hem wordt autonomie niet zozeer bevorderd door verscheidenheid aan voorbeelden waaruit men kan kiezen, zoals bij Macedo, als wel door meerzinnigheid van het 'instrumentarium' waarmee men kiest. De belangrijkste voorwaarde voor »strong evaluation« is een contrast-rijke taal of moraal. Een tegensprakige taal of moraal en alleen zo een, stelt in staat tot en noopt tot »qualitative reflection« (Taylor, 1976; bijv. pp. 282-285). Vergelijkbaar hiermee is de visie van Benn. Tot autonomie komt alleen degene die heeft te leven met tegenspraken, aldus Benn, »alive to, and disposed to resolve by rational reflection and decision, incoherences in the complex tradition he has internalized«. Vandaar: »autonomy is an ideal available only to a plural tradition« (Benn, 1976, p. 128). Bij zowel Taylor als Benn is autonomie afhankelijk van de culturele bewerktuiging: hoe rijker en heterogener de cultuur als 'tissue of choice', hoe autonomer men kan zijn.

Zo bekeken heeft een kind inderdaad een rijke culturele structuur nodig om tot autonome volwassene te kunnen opgroeien. Maar, zoals aangekondigd, is hiermee niets gered van de redeneerwijze die verregaande ouderlijke zeggenschap over de opvoeding van de eigen kinderen rechtvaardigt door ouderrecht te definiëren in termen van minderhedenrecht om de eigen cultuur te continueren. Autonomie is weliswaar cultureel gesitueerd, maar voorwaarde voor autonomie is niet zozeer ingewijd zijn in een bepaalde vertrouwde en/of rijke cultuur, als wel vertrouwd geraakt zijn met de rijkdom van de cultuur, vooral met de tegenspraken en incoherenties van de cultuur. Dit vergt (reflexief) leren en opvoeding en is alles behalve een reden om ouders meer pedagogische autoriteit te gunnen dan ze al krijgen bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit.

Bescheiden toezicht

Meer pedagogische autoriteit dan ze al krijgen bij democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit, hoeven ouders niet. Vier soorten argumenten voor ruimere ouderlijke

zeggenschap zijn nu genoemd en onderzocht. Geen ervan noopt tot heroverweging of bijstelling. Schoolkeuzevrijheid in een context van onderwijsvrijheid benevens de volledige autoriteit buiten school is voldoende. Een andere vraag is of de ouders niet te ruim bedeed worden. Ik meen van niet.

Het principe van bescheiden politiek schrijft voor dat de overheidsbemoeyenis met de opvoeding beperkt blijft tot toezicht op het leren in *schools* verband —leerplicht, leerplan-eisen en formele eisen. Terughoudendheid betekent hier dat de opvoeding thuis geheel en al en zonder meer aan de ouders wordt overgelaten. De reden voor beperkt toezicht is in het voorstel voor verdeling en normering van pedagogische autoriteit dus politieke bescheidenheid. Op dit punt verschilt mijn benadering van die van enerzijds Gutmann en anderzijds Crittenden (zie ook: 2.3 onder 'Beperkt toezicht').

Bij Gutmann dient het toezicht beperkt te zijn vanwege ouderlijke rechten. De ouders hebben er recht op om *ergens* de exclusieve zeggenschap te hebben over het grootbrengen van hun kinderen. Krijgen de kinderen elders de gelegenheid voldoende te leren, dan heeft de overheid geen reden om van de ouders te eisen dat zij thuis hun kinderen opvoeden (in de strikte zin van: doen leren). Zolang de ouders zich erbij neerleggen dat hun kinderen buitenshuis opvoedend onderwijs volgen, mogen ze zelf weten wat ze de kinderen thuis bijbrengen. Opvoeding is geen *ouderlijke* plicht, althans niet een plicht waaraan de staat de ouders mag houden. De staat mag enkel en alleen van de ouders verlangen niet te verhinderen dat hun kinderen de gelegenheid krijgen voldoende te leren.

Volgens Crittenden is opvoeding *wel* een ouderlijke plicht en zou de overheid de ouders eigenlijk ook aan die plicht moeten houden en de huiselijke opvoeding moeten controleren, ware het niet dat aan overheidstoezicht op het leren thuis onoverkomelijke praktische problemen kleven. Het is opmerkelijk dat Crittenden aan de ene kant de nadruk legt op de ouderlijke autonomie, bereidheid en capaciteit in verband met het grootbrengen van de kinderen en benadrukt dat ouders vertrouwen verdienen (vgl. bijvoorbeeld: 1988, pp. 66 en 69-70) en aan de andere kant veronderstelt dat de overheid de ouders op de vingers moet zien.

In het voorstel voor democratische verdeling en normering van pedagogische autoriteit heeft beperkt toezicht niet zo'n praktische ratio als bij Crittenden. De reden is even principieel als bij Gutmann. Het funderende principe is evenwel niet een ouderlijk recht, maar een politiek beginsel, namelijk bescheidenheid. De overheid behoort er rekening mee te houden dat haar kennen en kunnen betrekkelijk en begrensd is. Ze mag niet teveel pretenties hebben en niet te doortastend optreden. Daar komt nog iets bij. Het recht op opvoeding wordt afdoende beschermd wanneer de overheid ervoor zorgt dat alle kinderen genoeg en adequaat onderwijs krijgen, dus in *schools* verband gelegenheid krijgen voldoende te leren. Het is voor de vervulling van deze 'basic need' (voldoende leren) niet noodzakelijk om de opvoeding thuis te controleren.