

ED JONKER

*De geestes-  
wetenschappelijke  
carroussel*



Een nieuwe ronde  
in het debat over  
wetenschap, cultuur  
en politiek

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

## DE GEESTESWETENSCHAPPELIJKE CARROUSEL



# De geesteswetenschappelijke carrousel

Een nieuwe ronde in het debat over  
wetenschap, cultuur en politiek

Ed Jonker

Het onderzoek voor dit boek is mogelijk gemaakt door het NWO-programma *Culturele vernieuwing en de grondslagen van de geesteswetenschappen*.

Afbeelding omslag: © Succession Marcel Duchamp, *Bicycle Wheel 1913*, c/o Beeldrecht Amsterdam 2006.

Ontwerp omslag: Studio Jan de Boer, Amsterdam  
Vormgeving binnenwerk: Adriaan de Jonge, Amsterdam

ISBN-13 978 90 5356 923 8  
ISBN-10 90 5356 923 5  
NUR 612/736

© Amsterdam University Press, 2006

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 jº het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

# Inhoud

- 1 **Inleiding** 7
  - Onbehagen in de geesteswetenschappen 7
  - Afscheid van het postmodernisme 8
  - Politieke en culturele evenwichtskunst 10
  
- 2 **Verbroken harmonie** 13
  - Welbehagen 13
  - Ontnuchtering 16
  - Vooruit of achteruit? 20
  - Drie culturele crises 23
  - Heroriëntatie 26
  
- 3 **Onvrede nu** 29
  - Wetenschap en maatschappij 29
  - Ethiek 32
  - Cultuur 35
  - Geschiedenis 40
  
- 4 **Herbronning** 47
  - Disciplinaire spreiding 47
  - Geertz' probleem en Foucaults probleem 49
  - Identiteit, existentie en religie 51
  - Brongebieden 55
  - Neomarxisme en structuralisme 56
  - Pragmatisme en antipositivisme 57
  - Verlichting en Romantiek 58
  - Terug op de premoderniteit 60
  
- 5 **Een nieuw discours over moderniteit?** 63
  - Intellectuele concurrentie 63
  - Politiek en cultuur 65
  - Risicosamenleving 67

Reflexieve modernisering	70
Bavaria-centrisme?	72
Georganiseerd vertrouwen	75
Esthetische reflexiviteit?	77
<b>6 Identiteit</b>	<b>79</b>
Het gewone leven	80
Zingeving en transcendentie	82
Politieke filosofie	84
Tolerantie	86
Multiculturalisme	88
Cultuur en moraal	92
<b>7 Evenwichtskunst</b>	<b>97</b>
Drie oplossingen	98
Cultuur en politiek	101
Erkenning	103
Beschaafde gemeenschappen	107
Nette naties?	111
Het liberalisme van de angst	114
<b>8 Canonvorming</b>	<b>119</b>
Een slecht geweten	119
Theoretische voorschriften	121
Narratieve competentie in Nederland	126
De onuitroeibare canon	132
Een paradoxale canon	138
<b>9 Conclusie</b>	<b>141</b>
Een geesteswetenschappelijke carrousel?	141
Politiek verantwoordelijkheidsbesef	142
Ijkpunt liberalisme	144
Canon <i>lite</i>	145
<b>Noten</b>	<b>147</b>
<b>Namenregister</b>	<b>157</b>

# 1 Inleiding

## Onbehagen in de geesteswetenschappen

Er heerst onbehagen in de geesteswetenschappen. Die constatering is niet nieuw of opzienbarend. De geesteswetenschappen zijn immers vanaf hun geboorte in de late achttiende eeuw een intellectuele arena geweest. Als dragers van onze moderne cultuur hebben filosofen, historici en literatuurwetenschappers voortdurend gepolemiseerd over culturele programma's en politieke doelstellingen.

Wanneer onder de noemer 'geesteswetenschappen' ook de sociale wetenschappen worden gevat, wordt het beeld van levendig rumoer nog versterkt. Hermeneutisch geïnteresseerde, 'interpreterende' psychologen, sociologen en antropologen vallen niet weg te denken uit het moderne discours. De scheidslijnen met filosofie, met geschiedschrijving en met literatuur zijn niet scherp. Zowel de geesteswetenschappen als de sociale wetenschappen gaan dan ook terug op de gemeenschappelijke wortels van Verlichting en Romantiek.

Gevoelens van geestelijk onbehagen en culturele crisis zijn dus als het ware repeterende breuken in de moderne debatcultuur. Dat gegeven maakt de huidige aflevering van intellectuele crisisgevoelens minder bijzonder dan de deelnemers vaak lijken te denken, maar daarmee nog niet onbelangrijk.

De recente onvrede komt voort uit de postmoderne, relativiserende, bespiegelende en afstandelijke rol die de geesteswetenschappen zichzelf hebben aangemeten. De achtergrond daarvan is het politieke en morele failliet van enkele grote negentiende-eeuwse intellectuele projecten. Na 1918 en zeker na 1945 is er sterke (zelf)kritiek geleverd op de geesteswetenschappen en ook wel op de sociale wetenschappen. De aanklacht is bekend. Men had het nationalisme gelegitimeerd en meegewerkt aan de vestiging van hegemoniale culturele verhoudingen. Daarom was men verantwoordelijk voor het bestendigen van onrechtvaardige sociale verhoudingen, medeplichtig aan politieke onderdrukking in naam van ideologieën en zelfs schuldig aan genocide.

Dat moest anders. Er kwam na de Tweede Wereldoorlog liberale kritiek op de conservatieve rol van de geesteswetenschappen. Daar werd een meer uni-



versalistische, kosmopolitische visie tegenover gezet. Dat was velen niet radicaal genoeg, omdat weliswaar met het nationalisme werd afgerekend, maar niet met westers triomfalisme en sociaal onrecht. Neomarxisme en later nieuw links wilden af van al het verkeerde verleden, dat vervangen moest worden door een politiek correcte *counter-narrative*. Dat project verzandde door het politieke en intellectuele failliet van het marxisme. Vervolgens veranderde de kritiek van richting en werd deze in de decennia na '1968' uiteindelijk poststructuralistisch of postmodernistisch. Alle culturele, historische en politieke canons werden nu tot fout bestempeld, de conservatieve, de liberale én de marxistische. Deconstructie was de opdracht. Het was uitdrukkelijk niet de bedoeling een nieuw *grand design* te ontwerpen. De nieuwe deugden waren scepsis, twijfel en relativisme. Vooral twijfel aan de 'eigen' westerse waarden stond hoog in het vaandel. De 'Ander' verdiende respect en werd minder kritisch bejegend dan de interne modernistische vijand.

Vanaf de jaren negentig ontstaat er onvrede over de positie van cultureel relativisme en wetenschappelijke scepsis waarin de geesteswetenschappen en een deel van de sociale wetenschappen zich gemanoeuvreerd hadden. Het onbehagen komt – net als rond 1945, 1968 en 1980 – voort uit politieke en culturele problemen. In trefwoorden: de opkomst van het fundamentalisme, de symboliek van de Rushdie-affaire en de aanslagen van '9/11' maakten een verdediging van westerse verworvenheden tegen onvriendelijke 'Anderen' nodig. De bedreiging kwam overigens niet alleen van buiten. De oorlogen in Joegoslavië, de opkomst van nieuw nationalisme in voormalige Oostbloklanden en de opleving van nieuw rechts in West-Europa maakten oude reflexen en oude retoriek zichtbaar, waar we afscheid van genomen dachten te hebben. Het heeft geleid tot een afkeer van *political permissiveness*; men wil weer standpunten innemen op grond van normen en waarden. Er is weer behoefte aan het geven van oordelen over sommige anderen en over de ander in onszelf.

### Afscheid van het postmodernisme

De postmoderne intellectuele traditie had zichzelf de wapens daartoe uit handen geslagen. Dat is de aanleiding tot de huidige gevoelens van overbodigheid en onmacht. Die vormen het startpunt van dit boek.

In hoofdstuk 2 wordt het verbreken van de traditionele intellectuele samenhang tussen wetenschappelijke taken en publieke rollen geschetst. De achtergrond ervan, de *Werdegang* van de door het postmodernisme aange-

raakte generatie, maakt een simpele terugkeer naar de eerdere tradities intellectueel niet mogelijk. Deze wordt ook cultureel en politiek niet wenselijk geacht. Toch gaat men te rade bij de eigen disciplinaire tradities, die deze generatie zelf nog maar vrij kort geleden had verworpen. Die heroriëntatie geschiedt natuurlijk wel op creatieve wijze: door de tradities opnieuw te lezen en er een nieuwe inspiratiebron in te vinden. In het Nederlands bestaat daarvoor de term ‘herbronning’. De theologische connotatie daarvan drukt de behoefte aan zingeving en normering goed uit.

De herbronning grijpt aan op verschillende niveaus. Die komen in hoofdstuk 3 aan de orde. Wetenschapsfilosofisch wordt de vraag gesteld of nu werkelijk alles talig en ideologisch bepaald is. Er is een terugkeer naar kwantitatieve analyses van de materiële werkelijkheid. Men wil weg van de *linguistic turn* en terug naar wetenschappelijke hardheid: feiten, empirie, oorzaken, gevolgen en geldigheid van uitspraken zijn geen besmette termen meer. Er is ook het niveau van de morele en culturele debatten. Kan men volstaan met alleen maar deconstructie? Nee, er komt behoefte aan het formuleren van gefundeerde oordelen, zogenaamde *strong evaluations* in de terminologie van de Canadese filosoof én theoloog Charles Taylor. Deze zogenaamde ethische wende in de geesteswetenschappen verhoudt zich slecht tot de eraan voorafgaande postmoderne culturele wende, die immers uitnodigde tot scepsis en relativisme.

Deze herijking speelt zich af op een breed terrein. Hoofdstuk 4 laat zien dat in veel wetenschappelijke disciplines van de geesteswetenschappen en van de sociale wetenschappen afscheid wordt genomen van het postmodernisme. In de antropologie, de sociologie, de filosofie, de literatuurwetenschap, de *cultural studies* en de geschiedschrijving neemt men afstand van poststructuralisme, van narrativisme en van het representatieparadigma. Er zijn tempoverschillen, iedere discipline gebruikt zijn eigen vocabulaire en citeercircuit, maar toch is er een herkenbaar gemeenschappelijk patroon van heroriëntatie. Ook de tradities waar men zijn heil zoekt zijn vergelijkbaar. Naast een terugkeer naar het neomarxisme zit duidelijk een herwaardering van liberalisme, Verlichting en Romantiek in de lucht. Omdat zonder meer terugkeren naar deze oudere tradities niet mogelijk is, worden ze geherinterpreteerd. Zo kijkt men terug naar een Verlichting die als veel minder rationalistisch en universalistisch wordt voorgesteld dan altijd beweerd is. Niet De Condorcet maar Montesquieu wordt het toonbeeld ervan. Ook de vroege Romantiek is een geliefd bedevaartsoord vanwege het ontstaan van nieuwe creatieve genres op het gebied van literatuur en geschiedschrijving. Het gaat uitdrukkelijk om de Romantiek van *Sturm und Drang*, niet die van *Biedermeier* en de nationale folklore.

## Politieke en culturele evenwichtskunst

De volgende drie hoofdstukken spitsen zich toe op de heroriëntatie in de politieke wetenschappen, of beter, op het debat over actuele politieke kwesties. Dat wordt natuurlijk ook in andere disciplines en in de publieke arena gevoerd. In dit politieke discours gaat het over het kernprobleem van de huidige onvrede. Dat kan omschreven worden als de driehoek van identiteit, tolerantie en solidariteit. De hiermee verbonden vraagstukken vormen een kluwen van impliciete vooronderstellingen en gearticuleerde opvattingen, waarin intellectuele integriteit, sociale wenselijkheid en politieke haalbaarheid op ingewikkelde wijze door elkaar lopen. Om dit geheel enigszins te ontwarren en een reguliere bespreking ervan mogelijk te maken, zijn de recente debatten hier op een hopelijk niet al te arbitraire wijze geordend.

Eerst komen in hoofdstuk 5 visies op de aard van de samenleving waarin we tegenwoordig leven aan de orde. Als het niet om een postmoderne maatschappijvorm gaat en ook niet meer om een ‘traditioneel-moderne’, wat zijn dan de kenmerken ervan? En om welke sociale en politieke organisatievormen vragen die? Hoofdstuk 6 geeft een speciale plaats aan het debat over kwesties van culturele identiteit en inburgering, die in het debat over multiculturalisme uitgevochten worden. Hier leveren overigens Verlichting en Romantiek weer oriëntatiepunten, terwijl op het punt van tolerantie verrassend genoeg premoderne theologische noties opduiken. Dit mondt in hoofdstuk 7 uit in de bespreking van opvattingen over de verhouding van politiek, cultuur en moraal, die geconcretiseerd worden in ideeën over de erkenning van cultuurverschillen. De vraag of deze verschillen individueel of collectief zijn, leidt tot het heikele probleem van de verhouding tussen particularistische groepsrechten en de meer kosmopolitische waarborgen voor individuele vrijheid. Uit angst voor legitimering van uitsluiting en intolerantie wordt vaak wanhopig gezocht naar een nette vorm van binding, naar een *decent society* waarin normen wel vrijwillig gedeeld worden, maar niet afgedwongen. De rol die liberalisme en democratie bij die politieke evenwichtskunst kunnen spelen vormt het sluitstuk van deze bespiegeling.

De omzichtigheid waarmee dit gepaard gaat is ook zichtbaar in het debat over erfgoed, onderwijs en de canon. In hoofdstuk 8 wordt geconstateerd dat veel geesteswetenschappers in de recente discussies over de historische canon duidelijk te kampen hebben met een slecht geweten. Vanuit het oogpunt van sociale en culturele coherentie kunnen zij de politieke behoefte aan een publieke canon billijken. Maar er is grote voorzichtigheid in de formulering ervan. Liever willen we geen vaste canon, maar een flexibele en veran-

derlijke. Liever geen canon gericht op uitsluiting, maar één die openheid biedt. Aan de andere kant mag een canon wel weer enige gemeenschappelijke identiteit bieden, of op z'n minst een gemeenschappelijke gespreksbasis.

Dit illustreert de ambivalente situatie waarin we verkeren. Er is bij de culturele en politieke heroriëntatie onmiskenbaar sprake van soms nauw verholen heimwee naar periodes met meer houvast. In intellectuele zin schamen we ons tegelijkertijd voor deze behoefte aan simpele formules. Het combineren van die nostalgische emotie met kritisch verstand is een veeleisende intellectuele operatie. In de conclusie wordt ingegaan op de vraag of de recente herbronning in de geesteswetenschappen daarbij nu wel of niet behulpzaam is.



## 2 Verbroken harmonie

### Welbehagen

Aan het eind van de twintigste eeuw leken de geesteswetenschappen afgerekend te hebben met hun verleden. De generatie van de postmodernisten had afscheid genomen van het elitaire cultuurbegrip van de traditionele humaniora, had zich ontworsteld aan het sciëntistische keurslijf van het structuralisme en had zich bovendien politiek geëmancipeerd. Het project van de moderniteit was in al zijn facetten ontmaskerd. De politieke ideologieën van de negentiende en de twintigste eeuw, nationalisme, liberalisme en marxisme, waren gedeconstrueerd. De sociale wetenschappen en de geesteswetenschappen die gezamenlijk de onrechtvaardige orde der dingen in grote, onderdrukkende verhalen gelegitimeerd hadden, waren bezweken onder de scherpe aanvallen van het nieuwe historisme, zoals de postmodernistische kritiek zich in de literatuurwetenschappen graag noemde.

Illustratief is de lofzang die H. Aram Veeseer in 1989 houdt in de bekende, veel in het universitaire onderwijs gebruikte verzamelbundel *The New Historicism*. Veeseer verklaart hierin dat het nieuwe historisme fantastisch is. Het is de eerste echte aanval op de literaire, cultuurwetenschappelijke conventie sinds tijden. De onderdrukkende traditie van de traditionele humaniora is nu verlaten en de *trahison des clercs* wordt eindelijk aan de kaak gesteld. Deze laatste verwijzing naar Julien Benda's aanklacht uit de jaren twintig tegen met rechts collaborerende intellectuelen wordt nog eens dunnetjes overgedaan. Veeseer meldt trots dat met het establishment heulende conservatieven als Allan Bloom, Gertrude Himmelfarb en E.D. Hirsch tegen het nieuwe historisme zijn.<sup>1</sup> En als 'rechts' tegen is, dan is het kennelijk goed.

Weliswaar is er, behalve door rechts, ook van marxistische zijde kritiek geleverd op het culturalisme van de nieuwe historisten, maar dat is toch een achterhoedegevecht. Deze neomarxisten zijn blijven steken in modernistische denkcategorieën. Eigenlijk zijn het verkapte liberalen en structuralisten (twee scheldwoorden in het woordenboek van Veeseer). Alleen tegendraadse marxisten als Walter Benjamin zijn interessant. De nieuwe historisten, in dit boek vooral Stephen Greenblatt, Louis Montrose, Catherine Gallagher en

Hayden White, zijn zowel het liberalisme als het marxisme voorbij. Greenblatt breekt een lans voor een niet-sciëntistische *poetics of culture*, Montrose voegt daar een *politics of culture* aan toe die zich zowel keert tegen conservatieve liberalen van het slag Bloom als tegen zulke uiteenlopende marxisten als de historisch socioloog Perry Anderson en de literatuurtheoreticus Raymond Williams. Catherine Gallagher legt uit dat neomarxisten als Lukács, Adorno en zelfs Althusser wél *reçu* zijn.<sup>2</sup>

De nieuwe oriëntatie is interdisciplinair ('voor het eerst in de geschiedenis worden de barrières tussen geschiedenis, antropologie, kunstanalyse en letterkunde geslecht'), maar toch vooral cultureel-antropologisch gericht. De pilaarheilige is Clifford Geertz, die in de ogen van Veeseer de voorkeur geeft aan *surprising coincidences* boven *overarching hypothetical constructs*.<sup>3</sup> Is deze afkeer van grote wetenschappelijke en politieke bouwwerken nu echt nieuw? Jazeker, weet Veeseer:

'New Historicism sets aside the potted history of ideas, the marxist *grand récit*, the theory of economic stages, the lock-picking analysis à *clef*, and the study of authorial influence. By discarding what they view as monologic and myopic historiography (...) New Historicists can make a valid claim to have established new ways of studying history and a new awareness of how history and culture define each other.'

Kritiek op deze nieuwe, superieure zienswijze hoeft niet ernstig te worden genomen. Dat legt Hayden White uit. De bezwaren die door wetenschappers ingebracht worden tegen de nieuwe 'culturologie' van Geertz en Foucault zijn niet methodisch van aard, maar ideologisch gemotiveerd.<sup>4</sup>

Is het een Amerikaanse ziekte geweest, deze intellectuele hybris? Toch niet. Zo verklaarde de Nederlandse cultuurhistoricus Arnold Labrie in 1996, vijf jaar vóór '9/11' en Irak, dat we in een posthistorische wereld leven. Dat heeft volgens Labrie ook gevolgen voor de huidige sociale en politieke positie van de humaniora. Die zijn namelijk oorspronkelijk het product van de negentiende eeuw. *Bildung* en geesteswetenschappen zijn ontstaan in oppositie tegen technologische en sociale verandering. Vanuit die houding hebben ze zich in het verleden dienstbaar gemaakt aan ideologieën en nationale mythen. Nu is er een andere situatie ontstaan: vernieuwing wordt geaccepteerd, oude waarden kunnen worden gerelativeerd, de humaniora kunnen vrijelijk en vrolijk alternatieven voor de oude canon ontwikkelen. Wij, nieuwe nomaden, schrikken niet meer van de denkbeelden van Nietzsche (die andere pilaarheilige van de postmoderniteit) of van Dilthey.<sup>5</sup>

Het beeld van de nomade wordt in postmoderne kring gekoesterd. Het staat voor onthechting, antiburgerlijkheid en geestelijke wendbaarheid. Ook de Brits-Poolse socioloog Zygmunt Bauman speelt met deze metafoor in zijn boek *Liquid Modernity*. Hoewel hij bepaald niet denkt dat alle problemen opgelost zijn, meent hij toch dat we in een nieuwe tijd beland zijn. Bauman spreekt liever van *late of second modernity* dan van postmoderniteit, maar ziet ons tijdsgewricht wel als kwalitatief verschillend van de klassieke moderne samenleving. De oude moderniteit kende vaste institutionele verbanden in klassen, staten en naties. De nieuwe moderniteit is vloeibaar en veranderlijk. *Heavy modernity* is sedentair en kent een territoriale machtsbasis, vooral georganiseerd in nationale staten. *Liquid modernity* is nomadisch en niet ruimtelijk gebonden. Denk hierbij aan het flitskapitaal en aan militaire operaties als in Kosovo en de Golfoorlog.<sup>6</sup> (Dat wil zeggen, de Eerste Golfoorlog. Bauman schrijft dit in 2000, vóór de Tweede Golfoorlog en de moeizame territoriale bezetting van Irak daarna.)

Bauman kijkt met enige waardering naar de *revenge of nomadism* in economisch, sociaal en cultureel opzicht. Hij heeft dan ook goede redenen voor zijn afkeer van de oude moderniteit, gelegen in de catastrofes van de twintigste eeuw. Toch is Bauman niet blind voor de problemen die de nieuwe vloeibaarheid met zich meebrengt. Dat brengt hem tot allerlei interessante observaties over sociale cohesie, burgerschap, politiek en gemeenschap, die we later in dit boek dankbaar zullen gebruiken.

Ook in intellectueel opzicht geeft Bauman de voorkeur aan nieuwe concepten die de denkbeelden van de oude moderniteit achter zich laten. Anders dan Veuser c.s. denkt hij niet dat daarmee de oude problemen geheel verdwenen zijn. Zijn postmoderniteit is toch vooral een *modernization of modernity*, een intensivering van moderniseringstendensen, die tot hun uiterste consequentie worden doorgevoerd. Oude spoken kunnen dus terugkeren. Dat idee is impliciet en onderhuids ook aanwezig in de minder doordachte jubelverhalen over de postmoderne conditie. En dat geeft aanleiding tot verontrostende vragen. Kan Nietzsche probleemloos geabsorbeerd worden in een politiek correcte context? Verwijst *new historicism* niet toch naar traditioneel historisme? Kan de toekomst gebouwd worden op historisering en contingentie? Is de nomadische intellectueel niet erg *freischwebend*? En zo niet, lijkt deze dan in haar kritiek op het neoliberale en neoconservatieve establishment niet erg op het afgezworen nieuw links? Met andere woorden, is de relativiserende avant-garde niet eigenlijk een moraliserende achterhoede?



## Ontnuchtering

Het blijkt niet zo gemakkelijk te zijn om het verleden af te danken. En ook bij de postmodernisten daagt het besef dat het intellectueel onverstandig is dat te proberen. Naast nieuwe zijn ook oude concepten en tradities nodig om adequate antwoorden te genereren op wetenschappelijke, culturele en politieke problemen.

Sommige traditionalisten hebben dat altijd al geweten. Zij verwijten de postmodernisten de geesteswetenschappen gecorrumpeerd te hebben uit laaghartig sociaal eigenbelang. Een typerend voorbeeld van deze houding is de filippica van de literatuurwetenschapper John M. Ellis uit 1997. In zijn *Literature Lost* portretteert hij de nieuwe stromingen van de jaren zeventig en tachtig als een voortzetting van de *sixties*. Wat door de nieuwkomers gepresenteerd werd als democratisering en bevrijding was in werkelijkheid gebaseerd op ressentiment, anti-intellectualisme en carrièrezucht. De kritiek die uitgeoefend werd op de heersende (elitaire, blanke, mannelijke) cultuur berustte op reductionisme en dilettantisme. Op reductionisme, omdat alle cultuuruitingen herleid werden tot sociale en politieke motieven. De *new theory*, zoals de vijand door Ellis genoemd wordt, kende volgens hem maar drie concepten: *race*, *gender* en *class*. Deze waren bruikbaar om de canon te deconstrueren, een ontmaskering die vaak gepaard ging met vulgaire argumenten *ad hominem*. Dilettantisme, omdat deze thema's uit andere wetenschappen werden overgenomen zonder die echt te begrijpen of te beheersen.<sup>7</sup>

Dat heeft geresulteerd in modieusheid, kortademigheid en een verlies aan disciplinaire hardheid in de letterenvakken. Dat heeft het wetenschappelijke niveau omlaaggehaald, want de postmodernisten poseerden wel als kritisch, maar ze konden zelf geen kritische analyse velen. De nieuwe theorie kende geen *analytic mode*, gericht op het beproeven van ideeën, maar slechts een *assertive mode*, geschikt voor het aanprijzen van een nieuwe orthodoxie. Met andere woorden: de postmodernisten riepen maar wat zonder het echt te begrijpen. De *race, gender, and class mafia* heeft op deze wijze geprofiteerd van de aloude westerse culturele zelfhaat. Dit schuldcomplex heeft zich in de loop der tijden voortdurend geopenbaard in twijfel aan de eigen intellectuele canon en in een romantisch ontzag voor de 'edele wilde'. Tacitus, Rousseau, Herder en antropologen als Margaret Mead waren ook al aan deze misvatting ten prooi gevallen, zegt Ellis, die hiermee, ongetwijfeld onbedoeld, de *new theory* alsnog van een respectabele intellectuele stamboom voorziet.<sup>8</sup>

De moralistische oproep onder de banier van antiracisme, feminisme en sociale gelijkheid is door de postmodernisten omgezet in klinkende munt.

De nieuwe assertieven hebben zich comfortabel genesteld in de wetenschappelijke instituties, vooral in de *cultural studies*, waar zij een nivellerend, verstikkend conformisme uitdragen. Dat brengt Ellis tot zijn hoofdbezwaar: het afwijzen van de traditionele canon is het afwijzen van grote, tegendraadse, onafhankelijke geesten. Die zijn juist opgenomen in een cultureel pantheon dat de tand des tijds kon doorstaan, omdat ze wisten te ontstijgen aan de sociale en culturele beperkingen van hun tijd. Zij waren werkelijk creatief en niet alleen maar kritisch uit ressentiment en eigenbelang. Dit hebben de nieuwlichters niet begrepen. Hun pleidooi voor uitbreiding van de canon heeft niet geleid tot meer diversiteit, maar tot een bloedeloos conformisme op basis van politieke correctheid.

Deze ouderwetse klaagzang stelt reële euvels aan de kaak. Het eigenbelang, de intellectuele kortzichtigheid, de *assertive mode* en het culturele conformisme: ze waren en zijn aanwijsbaar, overigens niet alleen in postmodernistische kring. Toch is kritiek als die van Ellis te beperkt van aard om overtuigend te zijn. De beperking is tweeledig: de aard van de verdedigde canon en de culturele reikwijdte van het probleem. De door Ellis voorgestane canon is sterk gericht op klassieken uit literatuur, kunst en filosofie (onder uitsluiting dus van Tacitus, Rousseau en Herder). En de door hem zo vermaledijde opmars van de *cultural studies* heeft zich toch hoofdzakelijk afgespeeld in een aantal van de Amerikaanse, Britse en Australische universiteiten. Zijn pleidooi voor een herstel van de canon als drager van supra-historische ideeën die zich onttrekken aan hun historisch bepaalde situatie is wel heel sterk geënt op de Angelsaksische *culture wars*. Ellis' intellectuele oplossing, het steeds diepgaander analyseren en beproeven van de overgeleverde canon, is wel erg statisch. Dit zou de humaniora veroordelen tot de beoefening van *normal science* in de zin van Thomas Kuhn. Een dergelijke bevrozing van geaccepteerde concepten, thema's en benaderingen zou een steeds grotere verfijning opleveren, maar geen ruimte bieden voor vernieuwing en verbreding.

Nu is de wetenschapstheorie van Kuhn sterk historiserend van aard, met een – misschien door de postmodernisten overdreven – relativerende inslag, die door Ellis als onderdeel van het probleem zou worden beschouwd. Dat is echter nog geen geldige reden om deze zienswijze te negeren. Eén van de tekortkomingen van de conservatief getinte opvatting over een terugkeer naar de 'echte humaniora' is nu juist dat deze eigenlijk geen plaats biedt aan disciplines als geschiedenis, sociologie en antropologie. De sociale wetenschappen behoren volgens Ellis en consorten niet tot de kern van de hoge cultuur, tot 'de bronnen van de westerse beschaving'.

Wie inzicht wil verwerven in de dynamiek en ontwikkeling van de geesteswetenschappen kan met zo'n aanpak niet volstaan. Een analyse van de veranderende historische, sociale en culturele situatie in en van de geesteswetenschappen is daarvoor onontbeerlijk. Dan zal gebruikgemaakt moeten worden van inzichten uit de geschiedwetenschap, de sociologie en de antropologie. Bovendien dienen deze wetenschappen en hun concepten zelf aan onderzoek onderworpen te worden. Zij zijn namelijk onderdeel van het bestudeerde probleem, ze zijn onderzoeksinstrument en onderzoeksobject tegelijk. Dat is geen bijzonder opzienbarende of nieuwe observatie: het probleem staat in de geschiedbeoefening en de sociologie bekend als dat van de dubbele hermeneutiek of *Wertbezogenheit*.<sup>9</sup> In deze optiek zijn de geestes- en sociale wetenschappen sterk aan elkaar verwant en worden ze vaak samengebracht onder de noemer van cultuurwetenschappen of menswetenschappen. In het laatste geval worden daar ook wel gedragswetenschappen als psychologie en biologie onder begrepen. De verwantschap en samenhang tussen geesteswetenschappen en zeker de stromingen in de sociale wetenschappen die een hermeneutische, interpreterende of kwalificerende werkwijze voorstaan, is onmiskenbaar. Zij vormen vanaf hun gezamenlijke ontstaan een intellectueel geheel, waar niet zomaar een apart deel van afgezonderd kan worden als 'culturele canon'.

Interessanter dan pogingen tot restauratie door critici van het slag Ellis is dan ook de zelfkritiek van de aanhangers van de historiserende en culturaliserende zienswijzen in de menswetenschappen. De generatie van cultuurwetenschappers die, in de voorstelling van zaken die Veeseer in 1989 nog gaf, alle problemen – conceptueel, sociaal, moreel – opgelost leek te hebben, is één decennium later bevangen geraakt door twijfel. Die kan gevoed zijn door de gevorderde leeftijd ('jaren des onderscheids' nietwaar) of door verveling, omdat het culturalistische programma routineuze *normal science* is geworden. Die factoren zullen vast een rol spelen, maar er is ook oprechte twijfel gerezen aan de toereikendheid van de historiserende concepten en beschouwingswijzen.

Illustratief voor deze intellectuele klimaatverandering is de bundel die Victoria E. Bonnell en Lynn Hunt in 1999 het licht hebben doen zien onder de titel *Beyond the cultural turn*. Uit de ondertitel blijkt dat men nieuwe wegen zoekt in de bestudering van cultuur en samenleving. Niet dat de verworvenheden van de culturele wende geheel afgezworen worden. Het postmodernisme heeft in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw terecht afgerekend met sciëntistische, structuralistische verklaringen van het sociale leven. De klassieke economie, het marxisme en de moderniseringstheorieën

met hun wetten en patronen van ontwikkeling zijn ontmaskerd als *collective fictionalization* en *mythmaking*.<sup>10</sup> Bonnell en Hunt blijven vasthouden aan wat zij noemen de interpreterende, hermeneutische benadering van de cultuurwetenschappen. Hun helden blijven dezelfde als die van Veeseer in de jaren tachtig. Het zijn onder meer de door Ellis en de zijnen zo gehate Clifford Geertz, Roland Barthes, Pierre Bourdieu, Hayden White, Marshall Sahlins, Raymond Williams en Michel Foucault. Het zijn, niet toevallig, historici, antropologen, historiserende filosofen en literatuurwetenschappers. Samen hebben zij het oude, materialistische, utilitaire paradigma van Marx, Weber en Durkheim weten te ondermijnen door 'het sociale' te herdefiniëren als 'cultureel', dat wil zeggen symbolisch, 'talig' en representeerbaar. De structuralistische orde en coherentie van *explanatory paradigms* is terecht vervangen door een veelheid aan interpretaties, kwalificerend van aard, divers, kleinschalig en verrassend.

Dat heeft geleid tot enorme kennisvermeerdering, maar, zo geven Bonnell en Hunt nu toe, ook tot fragmentatie van die kennis. Een nieuwe integratie van culturalistische kennis heeft niet plaatsgevonden, onder andere omdat het concept 'cultuur' geïnfleerd is. Als alles cultureel is geworden, kan cultuur dan nog wel zinvol aan analyse worden onderworpen? Het culturele paradigma heeft de werkelijkheid te zeer uitsluitend gedefinieerd als systematisch, symbolisch en talig. (Met 'systematisch' wordt in dit verband bedoeld op theoretisch geconstrueerde betekenissen, te onderscheiden van de materiële en fysieke werkelijkheid.) Dat heeft ongewenste epistemologische en inhoudelijke gevolgen gehad.

Als 'analyse' en 'causale verklaring' zelf verdachte, cultureel ge- en beladen concepten zijn, die gedeconstrueerd moeten worden, bestaat er dan nog wel een fundering voor kennisverwerving? Is er na de herverkaveling van disciplines, waarbij alles gereduceerd werd tot *cultural studies* nog enige methodische rigueur? Zijn er nog disciplinaire standaarden voor de beoordeling van interpretaties? We moeten, onder erkenning van de relativiteit en voorlopigheid ervan, terug naar de handhaving van *scholarly discipline*, zoals de historicus Georg Iggers heeft gesuggereerd. Misschien moeten we zelfs niet terugschrikken voor het zoeken naar een *thin coherence*, een concept dat in deze bundel vooral door William Sewell wordt uitgewerkt.<sup>11</sup>

Inhoudelijk moet het komen tot een heroverweging van oudere categorieën als 'het sociale', tot meer aandacht voor het materiële element in de cultuur. Maar dan niet onder loslating van de verworvenheden van de culturele wende. We moeten niet terug, maar vooruit:

‘... not back toward previous understandings of the social but rather forward toward a reconceptualization of the category.’<sup>12</sup>

Cultuur moet opgevat worden als een dialectiek van systeem (weer gebruikt in de zin van theoretische bespiegeling) en praktijk. Bonnell en Hunt pleiten voor een nieuwe empirische benadering waarin de materiële cultuur, het terrein waar cultuur en sociaal leven elkaar raken, bestudeerd wordt. De oude kloof tussen geest en materie, tussen ideeëngeschiedenis en structuralistische antropologie, of, zoals zij het hier noemen, tussen *narrative* en *practice*, kan overwonnen worden. Het komt er in de nieuwe sociaal-culturele analyse op aan:

‘... to restore a sense of social embeddedness without reducing everything to its social determinants.’<sup>13</sup>

### Vooruit of achteruit?

Maar is deze herwaardering nu eigenlijk wel nieuw? Critici zijn daar niet zo zeker van. Zo schrijft Ronald Grigor Suny in de *American Historical Review* van 2002 wat vermoeid dat:

‘... in social science, if you are not “bringing something back” – class, the state, whatever – you are probably already moving “beyond” – beyond Orientalism, beyond identity, and now beyond the cultural turn.’<sup>14</sup>

Suny, politicoloog van huis uit, staat niet afwijzend tegenover de culturele wende, die in zijn eigen vak naar zijn smaak eerder te weinig dan te veel invloed heeft gehad. Wel moet het culturalisme natuurlijk getemperd worden door een zekere mate van empirische hardheid. Inderdaad moet er, zoals Bonnell en Hunt willen, meer aandacht besteed worden aan de materiële dimensie, aan de sociale inbedding van cultuur. Maar dat is geen nieuw gezichtspunt, want dat wisten de (neo)marxisten ook al.<sup>15</sup> Dat nieuw links, in dit geval de Britse sociaal-historicus E.P. Thompson, alles al eerder en beter gedaan heeft dan de postmodernisten, is misschien een wat flauwe opmerking van Suny. Maar de observatie is in zoverre wel relevant, waar deze de grote en blijvende schatplichtigheid van de postmodernisten aan hun leermeesters én concurrenten illustreert. Zo is het moeilijk om bij Sewells genoemde poging tot eerherstel voor de sociaal-culturele *practice* niet meteen te denken aan het neomarxistische begrip ‘praxis’.

Ook Patrick Brantlinger, Engels letterkundige, wijst op de schatplichtigheid van de *new cultural historians* en de *new historicists* aan het neomarxisme van respectievelijk E.P. Thompson en Raymond Williams. In zijn ogen is er trouwens geen alternatief voor de bestaande wetenschapspraktijk. En het is zeker geen oplossing om terug te keren naar oudere tradities met hun verkapte heimwee naar positivisme en sciëntisme.<sup>16</sup> De antropoloog Richard Handler ziet juist weer wel veel in het teruggrijpen op oudere tradities. Er bestaat volgens hem in de antropologie, geschiedenis of sociologie geen *beyond the cultural turn*. Cultuurstudies kunnen niet buiten een analyse van ‘het culturele’, dat overigens niet zinvol te onderscheiden valt van ‘het sociale’. Daarom is het ook niet zinvol om ‘voorbij de cultuur’ te willen, door methodologisch terug te keren naar sociale analyses. Het idee dat cultuur-als-praktijk en cultuur-als-betekenisgeving in samenhang bekeken moeten worden, zoals Sewell in de bundel van Bonnell en Hunt voorstelt, is niet nieuw. Dat is volgens Handler allemaal al lang bedacht door antropologen als Franz Boas, Edward Sapir en Ruth Benedict, die werkten met het begrip *dialectic of social life*. Ook Talcott Parsons én Clifford Geertz zagen dat in, zoals al veel eerder Max Weber en ver vóór hem weer Tocqueville en Montesquieu. Al deze ‘antropologen’ werkten al met vormen van *local knowledge* en wisselden historisch specifieke beschrijvingen af met meer algemene, interculturele vergelijkingen. Kortom, het project van Hunt en Bonnell om de culturele wende achter zich te laten is ‘... *more recuperative than exploratory*’. Dat is geen schande, want in de sociale wetenschappen is het meeste al wel eens eerder bedacht en gezegd. Maar, zo luidt Handlers boodschap, kom daar dan ook openlijk voor uit en verpak de oude inzichten niet in nieuw, verwarrend jargon.<sup>17</sup>

De genoemde recensenten hebben dit weliswaar geschreven in de *American Historical Review*, maar zij zijn bepaald geen naïeve oud-Rankeanen of verstokte empiristen. Het gaat om cultuurwetenschappers die niet kritiekloos de oude canon of hun vertrouwde *normal science* verheerlijken. Zij erkennen de verdiensten van de *cultural turn* en onderkennen tegelijkertijd de problemen ervan. Alleen zijn zij wat sceptischer over de mogelijkheid van creatieve vernieuwing. Zij dringen openlijker aan op een terugkeer naar meer traditionele concepten en werkwijzen. Bij deze roep om herbronning lopen de bronnen waaruit men opnieuw wil putten nogal uiteen. In de bundel van Bonnell en Hunt worden de structuralistische klassieken Marx, Durkheim, Parsons en Merton nog steeds bestreden met inzichten van culturalistische neoklassieken als Clifford Geertz en Hayden White, onder verwijzing naar Nietzsche en Heidegger. Toch krijgen ook Kant en Weber een

voorzichtig plaatsje toegewezen in de vernieuwingscanon (als er zoiets kan bestaan). De hier behandelde critici van deze poging om de culturele wende voorbij te komen zijn niet eensgezind. Suny beveelt nieuw links aan, Brantlinger wil bij de ‘nieuwe’ inzichten van de *cultural turn* blijven en niet terug naar het materialisme van nieuw links (en overigens evenmin naar Nietzsche), Handler haalt alle structuralistisch-functionalisten weer uit de kast.

De voorgestelde remedies mogen divers en tegenstrijdig zijn, het gevoel van inadequaatheid wordt breed gedeeld. Een tekenend voorbeeld daarvan is de bespreking die Frank Ankersmit, ooit fervent voorvechter van het narrativisme, geeft van Jürgen Pieters’ recente boek over Stephen Greenblatt, de voorman van het *new historicism*. Ankersmits nogal verrassende conclusie is dat het nieuwe historisme hetzelfde is als het oude historisme. Misschien dat het nieuwe historisme voor de literatuurwetenschap vernieuwend is geweest, maar de historici, met hun kennis van het oude historisme, wisten het allemaal al lang. Ook de zogenaamd nieuwe inzichten van Franse filosofen als Derrida en Lyotard, waar nieuwe historisten – én vroeger ook narrativisten als Ankersmit zelf – zich graag op beriepen, worden nu bestempeld tot waarde-loze retoriek. Voor Foucault wordt door Ankersmit een uitzondering gemaakt, maar die praatte toch eigenlijk in hoge mate Nietzsche na.<sup>18</sup>

Teleurstelling en vermoeidheid lijken aan het begin van de eenentwintigste eeuw de overhand te hebben gekregen, zoals bij Terry Eagleton, de post-neomarxistische voorman wiens handboek *Literary Theory: An Introduction* van 1983 verplichte stof is geweest voor generaties studenten. In 2004 publiceert hij *After Theory*, volgens zijn bespreker en collega David Lodge een halfhartig afscheid van Theorie-met-een-hoofdletter. Lodge constateert dat de *novelty and vitality* van het neomarxisme en het postmodernisme verdwenen zijn. Het is geen optie om, zoals Eagleton volgens hem doet, terug te keren in de schoot van de katholieke moederkerk. Evenmin kunnen we terug naar een pretheoretische toestand, waarin we weer onbekommerd gaan doen alsof wetenschappelijke interpretaties ideologisch neutraal zouden kunnen zijn. Wat dan? Gewoon doorgaan met de laat-twintigste-eeuwse routine is ook niet aantrekkelijk. We zitten met de brokken:

‘Theory has, in short, become boringly predictable to many people who were once enthusiastic about it.’<sup>19</sup>

## Drie culturele crises

Deze momentopname op de grens van twee eeuwen illustreert een oud kenmerk van de menswetenschappen. Zij zijn als het ware geboren uit contestatie. De oorsprong van de geestes- en de sociale wetenschappen is onverbrekelijk verbonden met crises in het Europese bewustzijn. Postmodernisten als Foucault, Lyotard en Derrida spreken over deze ontwikkeling van het westers denken in termen van epistemen, kennisruimtes, grote verhalen of discoursen. Oudere concepten daarvoor zijn wereldbeelden, ideologieën, denkstijlen en paradigma's. Tegenwoordig wordt weer veel gebruikgemaakt van het concept van de zogenaamde 'crises van het Europees of westers bewustzijn'.

Doorgaans worden er drie van deze cesuren onderscheiden. Sommigen, zoals we nog zullen zien, leggen het begin van de westerse traditie bij de Renaissance, eventueel teruggrijpend op de klassieke, vooral Griekse Oudheid. In andere opvattingen wordt de fundering van het moderne wereldbeeld in de zeventiende eeuw geplaatst. Dat is dan de eerste *Crisis van het Europees Bewustzijn*, al in 1935 zo genoemd door Paul Hazard. Hij doelde daarmee op het knooppunt van de wetenschappelijke revoluties, de mechanisering van het wereldbeeld, de *querelle des anciens et modernes* en het opkomende rationalisme rond 1700, vaak gezien als een opmaat voor de Verlichting. Recent is die zogenaamde Radicale Verlichting van de zeventiende eeuw onder cultuurhistorici en filosofen weer *en vogue*, met speciale aandacht voor de spinozistische zelfstandige twijfel aan religieuze dogmatiek.<sup>20</sup> Gebruikelijker als startpunt van de moderne geestes- en sociale wetenschappen is het tijdperk van de Verlichting en de vroege Romantiek. Dit komt ruwweg overeen met Foucaults *episteme* van de Moderne Tijd en met de beroemde *Sattelzeit*, de intellectuele overgangstijd tussen 1750 en 1850, van Reinhart Koselleck.

De benaming 'crisis' is vanuit ons perspectief ongelukkig. Beter zou zijn: 'geboorte' of 'belofte', want hier begon het allemaal. Dit was de formatieve, cultureel vernieuwende fase van de opbouw van het moderne politieke en culturele wereldbeeld. De constellatie van Verlichting, Romantiek en liberalisme vormt de kraamkamer van onze laat-twintigste-, vroeg-eenentwintigste-eeuwse problemen. Het is ook het beginpunt van de sociale wetenschappen, de geesteswetenschappen en de geschiedbeoefening, zoals wij die nu kennen. Tijdens de Verlichting werd het intellectuele landschap betiteld als de Republiek der Letteren, bevolkt door *philosophes* en *moralistes* die, bij alle onderlinge onenigheid, een nieuwe eenheid in de cultuurbeschouwing wisten te vestigen. Daarbij lag de nadruk op het universele karakter van de men-



selijke geest en natuur, zonder dat de culturele verscheidenheid helemaal werd veronachtzaamd. De algemene noties van menselijke vooruitgang werden moeiteloos gekoppeld aan de voortreffelijkheid van de eigen regionale of nationale cultuur. Het is dan ook onjuist om de Romantiek en het historisme als tegenpolen te zien van de Verlichting. Naar het woord van Herder kon het universele zich alleen in het bijzondere manifesteren. Elke particularistische cultuur was een onderdeel van de ‘wordende humaniteit’. Het bijzondere en het algemene waren in harmonie. De belichaming van dit gedachtegoed is de liberale burger of beter nog, de moderne intellectueel. Het ideaalbeeld van de intellectueel is geënt op de *uomo universale* van de Renaissance. De wetenschap was nog ongebroken: alfa, gamma en bèta werden in één positivistisch raamwerk met elkaar verbonden. Politieke en culturele rollen waren ongedeeld. In deze – natuurlijk geïdealiseerde – voorstelling van zaken waren intellectuelen nog niet tegengesteld aan brave academische ambtenaren en burgers waren niet verdeeld in traditionele wetgevers en radicale critici. De *vita activa* en de *vita contemplativa* waren niet van elkaar gescheiden.<sup>21</sup>

De tweede crisis is die van de twijfel aan de zelfgenoegzame en triomfalistische fase van Verlichting en liberalisme. De negentiende-eeuwse positivistische pretentie van controle over alle aspecten van het menselijke bestaan, resulterend in voortdurende groei van kennis en geluk, werd ernstig in twijfel getrokken. Deze *Revolte tegen het Positivisme*, zoals de crisis door H. Stuart Hughes in 1958 werd betiteld, besloeg het intellectuele terrein van de filosofie en de sociale wetenschappen tot en met dat van de geesteswetenschappen en de kunsten.

In deze periode van de heroriëntatie van het Europese sociale leven tussen 1890 en 1940 werd het gelukkige huwelijk tussen universele en particularistische elementen van de moderne samenleving ontbonden. Sociologen als Max Weber, Emile Durkheim en Ferdinand Toennies zagen de modernisering niet als een harmonieus proces. De ontwikkeling van de moderne samenleving betekende in hun ogen de dood van de traditionele gemeenschap; rationalisering van economie en bestuur leidde tot *Entzauberung der Welt*. De moderne mens was dan ook geen gelukkige, evenwichtige, liberale burger. Volgens Nietzsche was hij een verachtelijke cultuurbarbaar en volgens Freud een gecompliceerd, in hoge mate irrationeel wezen.<sup>22</sup>

De culturele en wetenschappelijke twijfel aan de Verlichtingsfundamenten krijgt sociale en culturele verbreiding door de schok van de Eerste Wereldoorlog. Een manifestatie daarvan is het cultuurpessimisme van het in-

terbellum; in ge vulgariseerde vorm loopt dit uit op fascisme en nationaal-socialisme. De wegen van particularisme en universalisme, of, anders gezegd, van Verlichting en contra-Verlichting, hadden zich gescheiden.

Niettemin wordt na 1945 de oude utopie gerevitaliseerd in de pragmatische droom der rede van het *End of Ideology*. Door het failliet van het nationalisme is particularistische cultuurbeschouwing verdacht geworden. De nadruk wordt gelegd op universalistische beschouwingen en concepten. In concreto: men kweekt geen nationale staatsburgers meer, maar wereldburgers, of op z'n minst Europeanen. Dit is niet alleen een zaak van filosofen, economen of sociologen. Historici, letterkundigen en kunsttheoretici gaan in de jaren vijftig en zestig op de algemene en vergelijkende toer. De sociale wetenschappen storten zich op moderniseringstheorieën, de geesteswetenschappen op het concept van de ontwikkeling van de moderne cultuur. Het onderliggende idee is dat van de wording van de westerse samenleving als uiting en kristallisatiepunt van een mondiale moderne cultuur.

In de derde crisis van het westerse bewustzijn wordt dit modernistische zelfvertrouwen onderworpen aan postmoderne twijfel. Het Verlichtingsproject is voorwerp van postmodernistische deconstructie. Het universalisme van het moderniseringsproces en van de westerse culturele vernieuwing wordt 'ontmaskerd' als westers, wit, mannelijk particularisme. Illustratief is Zygmunt Baumanns afkeer van wat hij noemt zelfbenoemde *ascetic priests*. Intellectuelen van het type Plato, Kant en Heidegger waren misschien wel modern, maar bepaald niet democratisch. Hetzelfde geldt volgens hem voor Adorno en Habermas. Hij wantrouwt de omarming van de *bios politikos* door intellectuelen. De *bios theoretikos* past hen beter en die hoort gepaard te gaan met bescheidenheid, met het tonen van ambivalenties, van negatieve en positieve kanten. Die houding is onderdrukt geraakt in de traditionele, officiële filosofie en valt alleen nog aan te treffen in de kunst. De enige filosofen die het volgens Bauman nog wel aandurven zijn van pragmatische of postmodernistische snit: William James, Richard Rorty, Hilary Putnam.<sup>23</sup>

In de postmodernistische kritiek wordt ook de tot dan toe stilzwijgende verbinding tussen het algemene en het bijzondere verbroken. Er zijn alleen nog maar particularismen en ook die worden te kijk gezet als culturele constructies. Want het postmodernisme predikt niet de terugtrekking op het bolwerk van bijzondere cultuurkringen. Het wil een kosmopolitische kritiek leveren. In dat opzicht blijft het postmodernisme een onderdeel van de Verlichting. Alleen is het kosmopolitisme beperkt geraakt tot een hyperkritiek zonder perspectief.

Vooral vanwege dat laatste, het ontbreken van een aansprekende doelstelling, is het postmoderne afbraakwerk maar zeer ten dele geslaagd. Zeker in sociaal en politiek opzicht leven we nog volop in de wereld van het moderne. Deze derde crisis heeft dus bepaald niet geleid tot de doodsstrijd van de moderniteit. De aangevallen canon is, zeker op politiek terrein, krachtig verdedigd door neoliberalen als Francis Fukuyama en neoconservatieven als Leo Strauss, die overigens in een aantal opzichten moeilijk van elkaar te onderscheiden zijn. Zoals postmodernisten zelf toegeven, kunnen we maatschappelijk niet buiten het modernistische, liberale raamwerk.

### Heroriëntatie

De geesteswetenschappen zijn dus geboren uit een intellectuele heroriëntatie en in hun huidige vorm sterk verbonden gebleven met het project van de moderniteit. Vanaf de Verlichting heeft de kracht van het project van de moderniteit gelegen in de gepostuleerde harmonie tussen algemene filosofische grondslagen en bijzondere culturele uitwerkingen daarvan. Sociale homogenisering en culturele differentiatie werden gevat in één gezamenlijk concept van menselijke vooruitgang. Die theoretische eenheid van universalisme en particularisme is in de loop van de negentiende en de twintigste eeuw herhaaldelijk bekritiseerd, maar steeds weer in ere hersteld.

In historisch perspectief is de derde, postmodernistische, crisis van zeer recente datum. De betekenis ervan staat dus lang niet zo duidelijk vast als die van voorgaande perioden van intellectuele contestatie. In cultureel en zeker in wetenschappelijk opzicht stelt de postmodernistische kritiek op de erfenis van de Verlichting echter wel degelijk een lastig probleem. Want de ‘Verlichtingsharmonie’ vormde het fundament onder de rolopvatting van intellectuelen en dit concept van eenheid van theorie en praktijk ondersteunde de beroepsopvatting van de professionele beoefenaren van de sociale en de geesteswetenschappen.

Die opvattingen worden door de huidige politieke en culturele controverses aangevreten. Duidelijk zichtbaar is die tendens in het ‘post-postmodernisme’, zoals de onvrede over de culturalistische positie wel genoemd wordt. Dat ongemak is politiek van aard en het komt onder meer tot uiting in debatten over mensenrechten, democratie en burgerschap. Het heeft ook een culturele dimensie die zichtbaar wordt in discussies over identiteit, normen en waarden, tolerantie en ‘handhaving’. Hoe kunnen intellectuelen nog onbekommerd het universele ideaal van modernisering en democratisering ver-

dedigen? Dat is conceptueel erg moeilijk, als elke universele geldigheid wordt afgedankt en de moderniteit gezien wordt als een voorbeeld van westers particularisme. Problematisch is bovendien dat aan de kritische relativisering van culturen, die inherent is aan de particularistische zienswijze, politiek wenselijke beperkingen worden gesteld. De westerse traditie mag dan aan kritiek onderworpen worden, de 'eigen taal en cultuur' van anderen moet als authentiek geaccepteerd worden.

Geesteswetenschappers dreigen zo klem te raken tussen de Scylla van kritiekloze bewondering voor elke gepresenteerde identiteit en de Charybdis van hyperkritische culturele zelfvernietiging. In de geschiedbeoefening wordt deze kwestie bediscussieerd in termen van de tegenstelling tussen collectieve herinnering en geschiedwetenschap. Het dilemma beperkt zich niet tot de humaniora. Eenzelfde tegenstelling tussen hermeneutische vereenzelving en afstandelijke analyse valt te vinden in de culturele antropologie en de politieke theorie. Een concreet voorbeeld van die verwarring valt te vinden in debatten over mensenrechten, modern burgerschap en inburgering; ook op dat terrein botsen kosmopolitische en particularistische uitgangspunten.

Veel intellectuelen zoeken naar wegen om aan dit duivelse dilemma te ontsnappen. Zij proberen de conceptuele breuk tussen modernisme en postmodernisme te overbruggen. Daartoe ondernemen zij pogingen om de verbroken harmonie tussen universalisme en particularisme, tussen rationalisme en romantiek op een nieuwe leest te schoeien. Men gaat daarvoor te rade bij de ontstaansgeschiedenis van de westerse traditie. In meerdere disciplines wordt teruggekeken naar vroegere debatten in de geesteswetenschappen. Deze historische analyses hebben duidelijk een actuele reflectieve dimensie. Men probeert de eigen traditie opnieuw te bevragen, oude concepten te revitaliseren en op hun waarde te beproeven. Dat is niet alleen zichtbaar in de geesteswetenschappen in engere zin, in humaniora als de geschiedwetenschap en de letterkunde. Ook op het terrein van de sociale filosofie, de politieke theorie en de antropologie doet dit verschijnsel zich voor. Daarbij bewegen de erfgenamen van het postmodernisme zich in een conceptuele driehoek die gevormd wordt door de herdefiniëring van het cultuurbegrip, door de consequenties van historisering en door de behoefte aan ethische oriëntering. Anders gezegd, het gaat om de samenhang tussen identiteit, tolerantie en solidariteit.



### 3 Onvrede nu

#### Wetenschap en maatschappij

Sigmund Freud stelt in zijn cultuurtheorie dat collectieve beschaving bereikt wordt ten koste van individuele vrijheid. Dat is het beroemde *Unbehagen in der Kultur*: veiligheid en orde worden gekocht met menselijk geluk, door beperkingen op te leggen aan de vrije ontplooiing van het individu.

Nu is de situatie omgekeerd. *Das Unbehagen in der Postmoderne* komt voort uit gevoelens van individuele onveiligheid, die het gevolg zijn van een ongebreidelde sociale en culturele vrijheid. Deze observatie is van Zygmunt Bauman, die meent dat postmoderne mensen hun aanspraken op veiligheid hebben ingeruild voor een uitbreiding van menselijk geluk. De autoriteiten en instituties die de veiligheid zouden moeten waarborgen (staat, politie, school, gezin) zijn wankelmoedig, grillig en zwak. De andere kant van de medaille is dat zij weinig dwang uitoefenen op de gedragingen van individuen: die worden in hoge mate gevrijwaard van normen en plichten. 'Postmodern discontents are born of freedom rather than of oppression.'<sup>1</sup> Het postmoderne onbehagen is niet het gevolg van een vrije keuze voor hedonisme. Het is niet zo, zegt Bauman, dat we zouden kunnen besluiten om onze vrijheid weer in te leveren voor een portie veiligheid. Vrijheid en onzekerheid zijn ons lot, wij zullen een proces van 'thorough and relentless "uncertainization"...' doormaken, zowel op materieel als op cultureel gebied. Er lijkt daarbij een tweedeling te ontstaan tussen *haves*, de kosmopolitische, hoogopgeleide, welvarende elite en *have-nots*, de lokaal en regionaal gebonden, slecht geschoolde, in armoede levende meerderheid.<sup>2</sup>

In Baumans al eerder gebruikte metafoer heet het dat de kosmopolitische elite vloeibaar is en lichtvoetig, zij flitst met cultuur en kapitaal over de wereld en boort alle beschikbare hulpbronnen aan. Zij heeft het tij mee, de toekomst is aan de *liquid modernity*. Maar onder en om haar heen leeft een grote meerderheid nog onder de condities van *solid modernity*, van de vaste verbanden, de territoriale gebondenheid aan platteland, sloppenwijk en vluchtelingenkamp. Deze onderklasse combineert het slechtste van de twee moderne werelden. Wel de armoede en onderdrukking, maar niet de vastigheid

en geborgenheid van vroeger: de beschermende instituties als gezin, klasse en buurt zijn tot schijn-dode *zombie institutions* geworden, dood en levend tegelijk, parasiterend op de onderdanen. Deze observatie leent Bauman van Ulrich Beck, die hiervoor de term *Risikogesellschaft* heeft bedacht. Onzekerheid, armoede en onveiligheid kunnen leiden tot een behoefte aan ‘transcendentale geruststelling’, uitmondend in de roep om een veilige gemeenschap.<sup>3</sup>

Dat verlangen is niet onbegrijpelijk en het valt ook te billijken, maar onder de noemer van gemeenschappelijkheid – geloof, natie, ras, ideologie – heeft in het verleden te veel onderdrukking plaatsgevonden om deze behoefte zonder meer te honoreren. Wanhoop is een slechte raadgever. Nostalgie naar vroegere vaste verbanden leidt vaak tot grote vergeetachtigheid over de onvrijheid die daarbinnen heerste, zoals nu in de postcommunistische wereld waarneembaar is. De opdracht is dan ook om de postmoderne vrijheid te combineren met nieuwe vormen van gemeenschapszin en solidariteit. Het is niet alleen onmogelijk om van onze nieuwe vrijheid af te zien, het is ook onwenselijk om dat te proberen. Er moet juist meer individuele zelfbeschikking komen. Maar dan niet alleen in de *gated communities* van de *happy few* en niet ten koste van een achtergestelde meerderheid.<sup>4</sup>

Daarom moeten we op zoek naar nieuwe vormen van gemeenschapsdenken en naar nieuwe verhoudingen tussen het publieke en private domein. Hier komen de menswetenschappen in beeld. Want die zijn nodig voor een broodnodige *rethinking of old concepts*. We moeten opnieuw nadenken over begrippen als ‘emancipatie’, ‘individualiteit’, ‘gemeenschap’, ‘politiek’ en ‘burgerschap’.<sup>5</sup> Die heroriëntatie kan alleen slagen met behulp van *pluralizing hermeneutics*, een methode die ‘heterofiel’ is, die houdt van verschillen en die van ‘anderen’ geen vreemden maakt. De oude menswetenschappen bedreven *singularizing hermeneutics*, gericht op het creëren van vaste gemeenschappen, verhoudingen en overtuigingen. De sociale en geesteswetenschappen uit het tijdperk van de *solid modernity* waren dienstbaar aan het produceren van sociaal en cultureel conformisme. Ze probeerden afwijkingen uit te bannen, waren xenofob en eisten totale gehoorzaamheid.

Bauman raakt in zijn aanklacht tegen de verdedigers van de oude moderniteit echt op dreef. Niet voor niets, zegt hij, was hun meest karakteristieke product de moderne ideologie, met zijn monopolistische aanspraak op waarheid en macht. Daarmee doelt Bauman op de post-neomarxisten (of zijn het de neo-neokantianen?) van de late *Frankfurter Schule*. We moeten namelijk niet in de val trappen van het streven naar een nieuwe consensus of unanimitéit. Daar wil Jürgen Habermas ons naar toe lokken met zijn idee

van 'perfecte communicatie', die *dream of death*, die ons de rust van het intellectuele kerkhof zal brengen. In feite behelst dit soort denken toch weer een streven naar een hogere autoriteit, een *escape from freedom*, merkt Bauman pesterig op, daarmee Habermas bestrijdend met diens verre geestverwant Erich Fromm. Postmoderne, pluralistische sociale wetenschap onderkent de gevaren van deze dwingende denkwijze. Zij heeft oog voor autonomie en vrijheid en richt zich, bijvoorbeeld in het werk van Pierre Bourdieu en Julia Kristeva, op '... disclosing the possibility of living together differently, with less or no misery'.<sup>6</sup>

Op het eerste gezicht lijkt Baumans onderscheid tussen singuliere en pluralistische hermeneutiek verwant met een indeling die Rainer Grübel heeft gemaakt tussen *Kultursophie* en *Kulturologie*, waarvan de eerste dwingend en oordelend is en de laatste vrijmakend en informerend zou zijn. Grübel, die dit begrippenpaar gemunt heeft, wantrouwt de sociaal-wetenschappelijke 'planende ingenieurswetenschappelijke Kulturtechniken' die de keuzevrijheid en verantwoordelijkheid van individuen dreigt in te perken. Wat we volgens hem nodig hebben is een vrije ontwikkeling van de geest, gedragen door de creatieve, bevrijdende '... Möglichkeiten erkundende[n] Geisteswissenschaften'.<sup>7</sup>

Dit is natuurlijk sterke kost: een verdediging van *Bildung* als de grote culturele vrijmaker met als tegenpool het oude schrikbeeld van 'sociale technologie'. Dat is in het geheel niet wat Bauman bedoelt met zijn tegenstelling tussen pluralistische, centrifugale en singuliere, centripetale hermeneutiek. Dat beide voorstellingen van zaken een oppervlakkige gelijkenis vertonen, duidt erop dat Bauman toch de oude denkcategorieën niet zo ver achter zich heeft weten te laten als hij wel beweert. Op z'n minst is hij wat vaag over de contouren van de nieuwe pluralistische hermeneutiek.

Het is bijvoorbeeld zeer de vraag of die wel kan lijken op de postmodernistische cultuuranalyse. Want die is wel erg tekortgeschoten. De *cultural studies movement* beweert wel van zichzelf dat ze breed en interessant is, maar het blikveld van de culturalisten is toch wel erg beperkt en literair gebleven. Interdisciplinariteit werd vooral gezocht met vergelijkbare en herkenbare benaderingen, wat heeft geleid tot steeds meer van hetzelfde. Het resultaat was een *increased circulation within the humanities and interpretive sciences*, maar ook een bestendiging van de scheiding tussen humanistische en empirische disciplines. Die kritiek komt van William Paulson, die de culturalisten verwijt dat ze door hun gebrekkige oriëntatie niets van betekenis te melden hebben op belangrijke terreinen als economie en ecologie. Aan die gemakzucht moet een einde komen. Naast de gemakkelijke moeten ook de ongemakkelijk-



ke interdisciplinaire verbindingen gelegd worden, met de bèta's, vanuit de erkenning dat cultuur slechts één aspect van de wereld is.<sup>8</sup>

De postmoderne geesteswetenschappen dragen volgens Paulson de last van '1968' met zich mee en die erfenis is niet positief. De ooit verfrissende habitus van radicale oppositie, van ideologiekritiek en van het opeisen van emancipatoire rechten is gestold geraakt tot een fossiele structuur die geen publieke geloofwaardigheid of politieke effectiviteit meer heeft. Het enige geluid dat de postmodernisten laten horen, zijn:

'... institutionalized echoes of the world of thirty years ago, now comfortably integrated into its academic literary culture...'<sup>9</sup>

Literaire en culturele studies, grofweg overeenkomend met geestes- en sociale wetenschappen, moeten loskomen van hun aanmatigende, kritische houding en op veel bescheidener toon bijdragen proberen te leveren aan de rijkdom van het menselijk bestaan.

## Ethiek

Opvallend is het sterke morele, om niet te zeggen moralistische, karakter van deze probleemomschrijvingen. De problemen waar intellectuelen voor staan worden gedefinieerd in termen van armoede, eenzaamheid, onrecht, onderdrukking en emancipatie. Het speelkwartier is afgelopen, men is de ironie voorbij. Er valt trouwens veel te zeggen voor de opvatting dat het postmodernisme nooit zo lichtvoetig en ironisch is geweest als het zich voordeed. Het heeft alleen maar als zodanig geposeerd om zich te kunnen onderscheiden van voorgangers en concurrenten als het structuralisme en marxisme. De meeste postmodernisten zijn in moreel opzicht schatplichtig gebleven aan de ogenschijnlijk zo fel bestreden verlichte, socialistische en soms (denk aan Eagleton en Lodge) christelijke waarden. Zo bekend Hayden White in 1999 in de genoemde bundel van Bonnell en Hunt dat hij altijd marxist is gebleven en dat hij nog steeds vindt dat die beschouwingwijze de toekomst heeft. Hij is ook wel, overtuigender, gekarakteriseerd als existentialist van het type Sartre.<sup>10</sup>

Die ernstige betrokkenheid bij het heil van de wereld verklaart de hoge mate aan politieke correctheid, waar Ellis en anderen zo over klagen. Dat is niet alleen hypocrisie en carrièrabelust eigenbelang, het komt ook voort uit een echt gevoelde behoefte aan wereldverbetering en boetedoening. De laat-

ste jaren komt deze morele, ethische onderstroom van het postmodernisme weer meer naar de oppervlakte. Dat verklaart ook de vertrouwdheid of, iets onvriendelijker geformuleerd, het *déjà vu*-karakter van de gestelde problemen en gesuggereerde oplossingen.

Het is niet overdreven te spreken van een ethische wende in het postmodernisme. Deze *ethical turn* is bedoeld als een antwoord op de beschuldiging die tegen het postmodernisme is ingebracht als zou het alleen maar de(con)structief zijn. Postmodernisten zouden alleen maar lichtzinnige kritiek leveren en daardoor politiek en moreel krachteloos zijn. Dit zijn precies de bezwaren die Paulson naar voren bracht. Michael S. Roth en Charles G. Salas constateren in de postmoderne geesteswetenschappen als reactie daarop een beweging van ironie naar ethiek, van epistemologische scherpte naar *doing (and being) good*. Zij noemen als voorbeelden van deze trend Jacques Lacan en Dominick LaCapra, die in verschillende omstandigheden bevraagd werden op hun standpunten over nazisme, genocide en de holocaust. Hoe zat het hier met ironie en deconstructie? Wat viel er te zeggen over waarheid en geldigheid van grote en kleine verhalen, onder andere die van de negationisten, de ontkenners van het bestaan van Auschwitz? De oplossing die veel postmodernisten hebben gekozen is ambivalent, of op z'n minst onvolledig, suggereren Roth en Salas. Men laat door middel van de ethische wende zien dat men tot de nette mensen behoort, zonder na te hoeven denken over nieuwe epistemologische grondslagen. Met andere woorden, akelige vragen over geldigheid van kennis, over disciplinaire standaarden voor bewijsvoering en over vluchtige waarheden worden ontweken.<sup>11</sup>

Volgens postmodernisten is het andersom en omzeilt juist de traditionele, modernistische epistemologie de ethische dimensie. Ondanks de aanvallen van wetenschapstheoretici als Willard Quine en Thomas Kuhn heeft de wetenschapsfilosofie zich steeds meer teruggetrokken op de logische rechtvaardiging van wetenschappelijke acribie. Dat is volgens de filosoof John S. Nelson in de postmoderne epistemologie anders: die is juist gericht op 'ethicizing and politicizing the human sciences'. Nelson verklaart dit in 1987 en hij schetst op dat moment vol zelfvertrouwen een beeld van een *rhetorics of inquiry*, waarin poëtica, dialectiek en hermeneutiek leiden tot het hogere kennisdoel van ethiek en van (ethisch én wetenschappelijk verantwoorde) politiek.<sup>12</sup>

Dergelijke uitlatingen doen vertrouwd aan. Ze lijken erg op nieuw-linkse retoriek uit de jaren zestig van de twintigste eeuw. Niet alleen geven ze het debat een ouderwets karakter, ze voeden ook het wantrouwen over de weinig evenwichtige verhouding binnen het postmodernisme tussen ethiek en em-

pirie, tussen morele kritiek en wetenschappelijke precisie. Volgens Roth en Salas hebben postmodernisten zich in de discussie over historische trauma's niet voor niets gestort op de herinneringscultuur. Herinnering is ethisch en dus heilig en onaantastbaar. Wie durft dan nog te zeuren over wetenschappelijke bewijsvoering? Het komt veel voormalige deconstructivisten goed uit, zo verwoorden Roth en Salas hun wantrouwen, dat:

‘... appeals to memory are not subject to the same criteria of adjudication as appeals to historical evidence. They claim an unmediated authenticity not subject to academic critique.’<sup>13</sup>

Een verwant moreel thema is dat van de ‘terugkeer van het subject’. Het verantwoordelijke, vrije individu dat zijn eigen geschiedenis maakt, is in het postmodernisme gedeconstrueerd als een kantiaans-liberaal gedachtespinsel. In werkelijkheid zijn individuen gedetermineerd door hun context; het subject bestaat net zo min als de zelfstandige auteur. In de postmodernistische denkwijze hadden Karl Marx (‘Mensen maken hun geschiedenis onder omstandigheden die ze zelf niet kiezen’) en Max Weber (‘Moderne individuen zitten gevangen in een ijzeren kooi van rationalisering’) dit al half begrepen. Maar zij zagen menselijk handelen toch nog steeds als uiteindelijk richtinggevend voor historische ontwikkelingen. Postmodernisten zien het scherper en zij beseffen dat subjecten niet de dragers zijn van algemene tendensen, maar slechts fungeren als ‘the hidden source and origin of contingency’. Zij kunnen hoogstens de boel wat ontregelen. Dit standpunt wordt nu door hen verlaten, en interessant is de reden die Elías Palti daarvoor geeft. Het postmodernistische project om het subject uit te schakelen is gedoemd te mislukken om ethische en politieke redenen. De *return of the subject* komt dus niet voort uit wetenschappelijke heroriëntatie: noch uit het herzien van theorieën, noch uit voortschrijdend onderzoek.<sup>14</sup>

Palti schrijft dit in jaargang 2004 van *History and Theory*, een lichtelijk postmodernistisch, narrativistisch vaktijdschrift, dat enige jaren daarvoor een themanummer heeft gewijd aan het probleem van *Agency after Postmodernism*. Dat thema is verwant aan de terugkeer van het subject, omdat het zelfstandig handelende individu onder leiding van Foucault door de narrativisten uit de geschiedenis was verwijderd. Nu wordt die intellectuele vernietiging van het individu en van handelingstheorieën met handige ouderwetse begrippen als oorzaken, gevolgen en verantwoordelijkheden betreurd. Niet omdat men de kritische vernietiging ervan conceptueel of empirisch weerlegd zou achten, maar omdat deze politiek onacceptabel is geworden.<sup>15</sup>

Zo acht Richard Rorty tegenwoordig een terugkeer naar Verlichting en liberalisme wenselijk, maar dan uitdrukkelijk op ethische gronden. Het liberale project moet volgens hem worden omarmd vanwege zijn politieke en morele waarden, niet om zijn kennistheoretische uitgangspunten, want die deugen nog steeds niet. Dat standpunt heeft Rorty al eerder, in 1989, verwoord in zijn bekende *Contingency, irony, and solidarity*. Daar stelt hij voor een onderscheid te maken tussen *private irony* en *public hope*. Het komt erop neer dat intellectuelen in hun persoonlijk leven en onderling verkeer een andere standaard hanteren dan in hun politiek gedrag en uitlatingen.<sup>16</sup> Dit biedt openingen om solidariteit politiek gestalte te geven, maar deze leefregel is ook hypocriet of op z'n best schizofreen. Het gemene volk heeft nu eenmaal metafysica en ideologie nodig, ironie is voor de uitverkorenen.

Het post-postmodernisme is dus halfslachtig in zijn pogingen om de geesteswetenschappen van een nieuwe fundering te voorzien. Men probeert het beste van twee werelden te combineren: intellectueel-kritische distantie en ethisch-politieke correctheid. Of deze twee houdingen zich naar believen laten scheiden en weer combineren is de vraag. Er is in ieder geval één terrein waar privé-overtuiging, intellectuele scherpzinnigheid, openbaar debat en publiek belang elkaar ontmoeten. En dat is de georganiseerde wetenschap. Hier is het lastig om beide impulsen, ethiek en ironie, met elkaar te verzoeven. Dat valt te zien aan de discussies rond de 'terugkeer van het subject' en rond 'handelingsbekwaamheid', die verrassend veel lijken op oudere klassieke debatten over individu en samenleving, over voluntarisme en determinisme, over idealisme en materialisme. Het huidige herbronningsdiscours concentreert zich op twee inhoudelijke brandpunten: het cultuurbegrip en de betekenis van historisering.

## Cultuur

Er is iets misgegaan met het begrip 'cultuur'. Het is te populair geworden, alles en iedereen wordt tegenwoordig gevat onder de noemer cultuur. In de publieke en politieke sfeer is cultuur een *buzz word* geworden. Er zijn steeds meer 'culturen', die steeds meer verklaren en ook zelfstandig dingen veroorzaken. Adverteerders, politici, managers: zij zijn en doen in cultuur.

'Culture now explains everything: from political instability in Haiti to ethnic war in the Balkans, from labor difficulties on the shop floors of Mexican *maquiladoras* to racial tensions in British schools and the diffi-

culties of New York welfare recipients in the job market. Culture explains both the Asian miracle of the 1980's and the Japanese downturn two decades later.<sup>17</sup>

Deze opsomming is van Michel-Rolph Trouillot en draagt de titel *Adieu, Culture*. Afscheid, want het cultuurbegrip is aan zijn eigen succes bezwaken. Als alles cultuur is, dan is cultuur geen onderscheidende, analytisch zinvolle categorie meer. Dat is ook de conclusie van Adam Kuper, die na een vergelijkbare opsomming van het gebruik van het begrip 'cultuur' opmerkt dat cultuur een inhoudsloos containerbegrip is geworden. In zijn veelgeciteerde studie *Culture* uit 1999 geeft Kuper aan dat 'cultuur' ook een allemansvriend is, inzetbaar voor elk politiek doel. In de Verenigde Staten voeren intellectuelen nog vrij onschuldige *culture wars* ('not many dead'), maar dat is in Zuid-Afrika, waar Kuper zijn eerste ervaringen met het cultuurbegrip had, wel anders. Samuel Huntington voorspelde een *clash of civilizations* die toch vooral cultureel gemotiveerd zou zijn en hij werd op zijn wenken bediend door fundamentalisten over de hele wereld die hun conflicten met de westerse wereld (en met elkaar) in termen van cultuurverschillen definieerden.<sup>18</sup>

Een dergelijke contestatie over cultuur heeft zich eerder voorgedaan en wel tussen 1920 en 1950. Ook in die decennia was er een grote uitbarsting van *culture talk*, waarbij men teruggreep op de Verlichting, de Romantiek en de klassieken. Deze herbronning van cultuuropvattingen vond, zegt Kuper, niet toevallig plaats in een periode van grote onzekerheid over veranderende identiteiten. Echo's van dat debat, in de jaren vijftig en zestig min of meer bevroren geraakt, zijn nu weer hoorbaar.

De antropologen die tot nu toe aan het woord zijn gelaten constateren dat cultuur niet meer van hen is, maar van iedereen. Wie doet er tegenwoordig géén cultuurstudie? Kuper, Trouillot en anderen zijn eigenlijk niet zo rouwig om het verlies van het cultuurbegrip, gezien de haken en ogen die eraan vastzitten. Ten eerste heeft het wetenschappelijke concept vaak aanleiding gegeven tot oeverloze improductieve definitiedebatten. Clifford Geertz schreef in 1973 al raillerend dat in het beroemde handboek van Clyde Kluckhohn minstens elf definities van cultuur werden gegeven. William Sewell komt een kwart eeuw later tot een minstens zo respectabel aantal. Cultuur is geduid als materieel, spiritueel, systematisch, symbolisch, aangeleerd en aangeboren. Het is opgevat als een sociaal mechanisme, als een psychische attitude, als politieke machtsconventie, als bevrijdende creativiteit, als verstikkende institutie enzovoorts. Kuper voegt daaraan toe dat cultuur kennelijk alleen maar te definiëren valt in contrast met het tegengestelde ervan. Bekende dichoto-

mieën zijn authentiek versus kunstmatig, geest versus materie, collectief versus individueel, waarbij elk van beide polen van de genoemde tegenstellingen op zijn tijd wel eens als wezenlijk voor ‘cultuur’ is opgevoerd.<sup>19</sup>

Het cultuurbegrip is kennelijk altijd omstreden en instabiel geweest en nooit een vanzelfsprekend, vaststaand concept geworden. Voorzover het enige vaste kenmerken heeft ontwikkeld zijn die theoretisch onhoudbaar en praktisch onaangenaam gebleken. Het grote verwijt dat de huidige antropologen hun voorgangers maken is dat deze probeerden het begrip cultuur te systematiseren, zodat ze in de ‘werkelijkheid’ logische en coherente culturen konden onderscheiden. Dat heeft in politiek opzicht geleid tot de ondersteuning en legitimatie van afzonderlijke, duidelijk van elkaar afgebakende culturele eenheden, waar een grote duurzaamheid aan werd toegeschreven. Het ging vooral om (cultuur)naties die werden voorgesteld als natuurlijke, onveranderlijke entiteiten.

De gemeenschappelijke vijand is het essentialisme. Er is wel verschil van mening over de vraag waar de ellende begonnen is. Komt dit essentialisme, het idee dat culturen gegeven zijn, en dat ze zich onafhankelijk van elkaar, volgens hun eigen wezenskenmerken ontwikkelen, van Herder en Humboldt? Of is het een moderne, onafhankelijk van de Duitse romantische traditie tot stand gekomen antropologische opvatting? Kuper neigt tot het laatste standpunt. Het zijn volgens hem de Amerikaanse leerlingen van de antropoloog Franz Boas, zelf nog wel in Duitsland opgeleid, die culturen als geheel gaan zien. Eén van hen, Edward Sapir, beweert in 1924 dat menselijke uitingen op allerlei gebied samengebracht kunnen worden onder de noemer ‘beschaving’. Zo’n beschaving of cultuur is een organisch geheel, dat als geestelijk bezit een gemeenschappelijk cultureel erfgoed heeft waarin de nationale genius tot uiting komt. Want culturen zijn volgens deze generatie antropologen nationaal georganiseerd, ze kennen een grote historische continuïteit en ze zijn harmonisch en coherent. Ook Ruth Benedict ziet in haar beroemde *Patterns of Culture* culturen als collectieve persoonlijkheden, daarbij refererend aan Nietzsche, Dilthey en Spengler.<sup>20</sup>

Christopher Hann is wat vriendelijker over de leerlingen van Boas dan Kuper. Sapir, Benedict en ook Margaret Mead hadden nog wel een min of meer relativistisch cultuurbegrip. Maar dat kwam in het interbellum politiek niet goed van pas. Er was na de Eerste Wereldoorlog behoefte aan een legitimatie van nieuwe nationale culturen. De grote multi-etnische continentale rijken waren in Europa verdwenen en het Wilsoniaans zelfbeschikkingsrecht voor naties ging uit van het (essentialistische) cultuurbeginsel. Onder ande-

ren Malinowski speelde hierop in, hij was behalve vooraanstaand antropoloog toch bovenal Pools nationalist. Vanaf Malinowski gaat het volgens Hann echt mis met de antropologie: hij maakt cultuur tot een integraal geheel, tot een realiteit *sui generis*.

‘Since his day, the culture concept has become prone to essentialist and idealist biases which I summarize as the totalitarian usage.’<sup>21</sup>

Weliswaar is na de Tweede Wereldoorlog het nationalisme op de achtergrond geraakt, maar ook bij Talcott Parsons blijven culturen nog steeds collectieve symbolistische gehelen. Structuralisten van Franse snit als Claude Lévi-Strauss spreken van taalsystemen en ook neomarxisten zien culturen als structurele, vaste identiteiten. De positie van Clifford Geertz is omstreden. Sommigen zien hem als onderdeel van het probleem: hij ziet culturen nog steeds als (symbolische) gehelen. Anderen lijven hem in bij de postmoderne kritiek op het structureel-functionalisme.

Het verwijt is dat de hoofdstroom van de twintigste-eeuwse antropologie duidelijk essentialistisch en holistisch is geweest. Dat heeft het mogelijk gemaakt dat conservatieven, liberalen en socialisten met het cultuurbegrip op de loop zijn gegaan. Het is gebruikt als verklaring voor economische ongelijkheid, als argument vóór en tegen gelijkberechtiging, als verdediging van etniciteit en als legitimatie voor de nieuwe *white man’s burden*: het brengen van Verlichting en mensenrechten. Het huidige culturele doemdenken van de Huntington-school over onveranderlijke, overgeërfde waardesystemen die onherroepelijk met elkaar zullen botsen is volgens deze critici een logisch uitvloeisel van de holistische antropologische traditie.<sup>22</sup>

Wat is nu de remedie tegen deze politiek incorrecte stand van zaken? Dat is de afbraak, de deconstructie van het coherente, totalitaire, op uitsluiting gerichte cultuurbegrip. Sommigen denken dat dit afdoende gebeurd is in de *cultural turn* van de jaren zeventig en tachtig. Het cultuurbegrip is toen afhandig gemaakt van de essentialistische antropologen. Zo schetst David Chaney in 1994 een optimistisch beeld van voortschrijdende deconstructie van het traditionele cultuurbegrip door nieuw-linkers van de eerste generatie (E.P. Thompson, Raymond Williams, Jürgen Habermas) en van de tweede generatie (Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Stuart Hall), culminerend in de postmoderne culturele wende. Die bracht uiteindelijk de in de volkscultuur al lang ondergronds bestaande contestatie tegen de officiële cultuur aan het licht. Het postmodernisme is eigenlijk een *institutionalization of popular cul-*

ture en het heeft het sociaal-politieke karakter van het cultuurbegrip expliciet bloot gelegd. Het inzicht dat culturele betekenisgeving het gevolg is van machtsverhoudingen heeft geleid tot de relativistische gevolgtrekking dat culturen geconstrueerd zijn, tot het inzicht dat menselijke maaksels niet van God of traditie gegeven zijn. Dat leidt volgens Chaney en andere adepten van het postmodernisme vervolgens tot culturele tolerantie en een belangrijk hulpmiddel daarbij is de interpretatieve, hermeneutische methode van de nieuwe culturele studies.<sup>23</sup>

William Sewell is iets minder zeker van de verdiensten van het culturalisme. Zeker, het was een grote vooruitgang dat het structuralistische idee dat culturen een *internal coherence and deep logic* kenden, aangevochten werd. De gezamenlijke erfenis van Weber, Durkheim, Parsons, Lévi-Strauss én Geertz (die volgens Sewell ook nog holistisch was) is weggevaagd door de culturalistische generatie van James Clifford en George Marcus.<sup>24</sup> De klassieke etnografie beschreef culturen als coherente culturele eenheden: duurzaam, consistent, integraal en netjes afgebakend van andere culturen. Culturen worden nu, na de culturele wende, gezien als incoherent, als toevallige, tijdelijke producten van machtsstrijd, tegenstellingen en onvoorspelbaar menselijk handelen. Culturen zijn *weakly bounded* en ze staan voortdurend bloot aan veranderingen ten gevolge van transculturele processen. Maar anders dan radicale postmodernisten wil Sewell toch wel iets van het cultuurbegrip behouden. Want al die veranderlijke en tegenstrijdige gedragingen spelen zich in relatie met elkaar af. Dat scheidt een raamwerk van wat Sewell graag noemt '... thin coherence: variable, contested, ever changing and incomplete.'<sup>25</sup>

Sommigen zijn sceptischer gestemd over de prestaties van de culturalisten. Hun doctrine van multiculturalisme, het bestaan van vele cultuuruitingen en cultuurdragers naast en door elkaar, lijkt sympathiek, maar mondt in de praktijk nogal eens uit in de kritiekloze verdediging van onderdrukte identiteiten. Kuper wijst erop dat de multiculturalistische kritiek op de 'dominante westerse Verlichtingsantropologie' de postmodernisten al snel in het vaarwater van de contra-Verlichting brengt.<sup>26</sup> Hann sluit zich bij die waarschuwing aan, door te benadrukken dat in de postmoderne cultuurstudies een romantische sympathie voor *Kleinnationen* bestaat, die toch als ouderwetse *Kulturnationen* worden opgevat. Met andere woorden, de grote structuralistische duivel wordt met de Beëlzebub van vele kleine structuurtjes uitgedreven. Het is niet toevallig dat conservatieve pleidooien voor de erkenning van *deep diversity*, zoals de filosoof Charles Taylor die houdt, onder het vaandel van het multiculturalisme gebracht kunnen worden.<sup>27</sup>



Het probleem met deze multiculturalistische theorieën is dat *difference* en *identity* zo met elkaar verbonden worden dat men toch weer in het mes van het essentialisme loopt. Zeker, noch de postmoderne doctrine van de emanciperende verschillen, noch de conservatieve verheerlijking van te respecteren diversiteit durft zich openlijk te beroepen op oude theorieën over biologische, aangeboren eigenschappen. Toch kan volgens Kuper niet ontkend worden dat in de huidige debatten over gelijkberechtiging, immigratie en positieve discriminatie het begrip ‘cultuur’ een eufemisme is geworden voor ‘ras’.<sup>28</sup>

Kupers gevolgtrekking is dat het cultuurbegrip écht gedeconstrueerd moet worden. Cultuur is geen systeem of geheel, maar bestaat uit telkens wisselende componenten. Wie cultuur niet uiteenlegt in afzonderlijke onderdelen, die elk weer hun eigen veranderlijke relaties met politieke, economische en biologische sferen hebben, vervalt onherroepelijk in cultureel determinisme. Dat is niet alleen wetenschappelijk, maar ook moreel onwenselijk. Want wie gelooft in het bestaan van vaste culturele identiteiten ontkent de complexiteit en veranderlijkheid van het leven en sluit zich af voor communicatie met de buitenwereld.<sup>29</sup> Ook Hann wil af van cultuur als kernbegrip, waarmee culturele blokken of periodes worden gedefinieerd. Cultuur is niet essentialistisch, niet monolithisch en niet onveranderlijk. Cultuur is ‘... congealed sociality, a transient patterning of clusters of behaviors and ideas’<sup>30</sup> Dat lijkt op Sewells concept van *thin coherence*, onderworpen aan transculturele processen van verandering.

Al deze antropologen wantrouwen systematische cultuurstudies en wijzen op de ongewisheid, contingentie en veranderlijkheid van culturele situaties en ontwikkelingen. Zij hebben dan ook hoge verwachtingen van een werkelijk historiserende cultuurbeschuwing.

## Geschiedenis

Maar bestond een dergelijke historische aanpak dan nog niet? In zekere zin wel, de *cultural turn* is in hoge mate ook een *historic* of *historical turn* geweest. Zowel de geesteswetenschappen als de sociale wetenschappen waren de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog sterk ahistorisch en scientistisch van aard. De kentering begint met het historiserende neomarxisme van nieuw links, denk aan het werk van E.P. Thompson, met de interpretatieve antropologie à la Clifford Geertz en met de hermeneutische wetenschapsgeschiedenis van Thomas Kuhn. Na deze opmaat tot de culturele wende van de

jaren zeventig en tachtig is het één en al historisering, hermeneutiek en contextualisering wat de klok slaat. Terrence J. MacDonald geeft in 1996 een opsomming: historische sociologie, *new historicism* in de literatuurtheorie en in de rechtswetenschap, historische filosofie, *new institutionalism* in de politicologie en de economie en etnogeschiedenis in de antropologie.<sup>31</sup> Geschiedenis genoeg dus, historiserende beschouwingwijzen te over.

Maar dat is toch schijn. Want er zijn problemen met deze wende naar de geschiedenis. Het eerste probleem vormen de vakhistorici. Die bedrijven namelijk verkeerde geschiedenis: ze zijn alleen maar in het verleden geïnteresseerd en vertellen daar, denken ze zelf, theorieeloze verhalen over. Dat is niet het soort historisering dat MacDonald voor ogen staat. Historiserende analyses kunnen en mogen niet alleen maar over het verleden gaan, ze moeten ook de historische methode en begripsvorming in de analyse betrekken. Historici moeten erkennen dat ze postmoderne narrativisten zijn, dat 'the past is constructed – made and made sense of'.<sup>32</sup> Daarvoor is theorievorming nodig over concepten als 'ontwikkeling' en 'gebeurtenis', maar vooral ook over de geschiedbeoefening zelf. De historici zijn daarbij over het algemeen niet erg behulpzaam, ze willen eigenlijk over deze zaken liever niet nadenken. Dit wantrouwen tegen de historische professie is onder postmodernisten wijdverbreid, zoals bij Hayden White, die expliciet waarschuwt tegen de historische wende. Volgens hem is de *revival of history* in de sociale wetenschappen een poging om zich tegen het postmodernisme te verdedigen. De professionele geschiedbeoefening poseert graag als het laatste bolwerk van het gezond verstand.<sup>33</sup> Eigenlijk zouden de culturalisten dus geschiedenis het liefst van de historici af willen pakken, net zoals zij cultuur aan de antropologen hebben ontfutseld.

MacDonald is eerlijk genoeg om toe te geven dat er een tweede probleem is met de postmoderne historische beschouwingwijze. Behalve met de naïef-empiristische *common sense*-benadering van de meeste historici hebben de culturalisten ook te kampen met de positivistische erfenis van de sociale wetenschappen. Resten daarvan zijn vooral in de vorm van de moderniseringstheorie en het structuralistische cultuurbegrip aanwijsbaar. Er is hier sprake van een wat ironische conceptuele cirkelgang. Het type geschiedschrijving dat culturalisten interessant vinden is theoretisch geïnformeerd. Het wordt bedreven door historici die sociaal-wetenschappelijke concepten hebben geleend van sociologen als Max Weber, Émile Durkheim en niet te vergeten Karl Marx. De met behulp van deze theorieën gestructureerde geschiedverhalen zijn vervolgens door postmodernistische theoretici weer omarmd als 'historische analyses'. De culturalisten zijn dus via hún selectie

uit het fonds van historische benaderingen weer bij het structuralisme terechtgekomen.<sup>34</sup>

Hoe nu verder te komen in de richting van het ideaal van een historisch-reflexieve analyse die theoretisch doordachte verhalende verklaringen oplevert, zonder positivistische of structuralistische elementen? Misschien door van een nieuwe tijdsopvatting uit te gaan. Dat is de suggestie die William Sewell doet in zijn verhandeling over *Three Temporalities*. Net als MacDonald constateert hij dat in de nieuwe historiserende benaderingen, in het bijzonder in de historische sociologie, veel structuralistische elementen zitten. Sewell laat dat zien aan de hand van de gehanteerde tijdsopvattingen. De negentiende-eeuwse evolutionistische sociologie hanteerde een teleologisch tijdsbegrip, dat nog steeds gebruikt wordt in de ogenschijnlijk historiserende moderniseringstheorieën van Emmanuel Wallerstein en Charles Tilly. Iets minder deterministisch is het experimentele tijdsbegrip met behulp waarvan vergelijkingen gemaakt worden tussen historische gevallen, zoals Theda Skocpol dat heeft gedaan. Maar ook dat comparativisme is nog steeds formalistisch en op structuralistische causaliteit gericht.<sup>35</sup>

Echt historisch is pas de evenementiële temporaliteit. Het verschil met de teleologische tijd is het geloof in de radicale contingentie van het geschiedverloop. En anders dan in de experimentele tijdsopvatting wordt ook sociale oorzakelijkheid als tijdelijk bepaald en heterogeen gezien. De evenementiële historicus werkt narratief, contingent en zijn geschiedverhaal is *open-ended*. Wil Sewell terug tot achter de *Annales*-geschiedschrijving, terug naar het oude historisme? Dat toch weer niet, want historici geven toch vaak te weinig ‘verklaring’, zegt hij. Sewells geheime held lijkt merkwaardig genoeg Marc Bloch te zijn, die ongetwijfeld zeer verbaasd zou zijn over deze reïncarnatie als *événementialiste*. Voor een goed voorbeeld van wat hij bedoelt, wijkt Sewell uit naar de paleontologie. Jay Gould heeft volgens hem het beste verwoord wat nu een historische verklaring is. Die berust niet op afleiding van algemene wetten, maar op ‘... an unpredictable sequence of antecedent states’, die ondanks hun oorspronkelijke contingentie een onuitwisbaar en bepalend stempel op de latere ontwikkeling hebben gezet.<sup>36</sup> Maar hoe deze tegelijkertijd contingente en deterministische analyse te maken? Theorievrijdige historici zullen dat niet zo gauw voor elkaar krijgen.

De antropoloog Nicholas Dirks heeft om nog een andere reden ernstige bedenkingen tegen de afkeer van theorie die historici tentoonspreiden. Hij ziet het als een immuniseringsstrategie. Historici weigeren hun eigen vak en de publieke rol die ze spelen aan kritiek bloot te stellen. Dat acht Dirks kort-

zichtig. Niet alleen ‘cultuur’ maar ook ‘geschiedenis’ is een *contested concept*. Net als antropologen zouden ook historici op hun eigen (vak)opvattingen en gedrag moeten reflecteren. Dan zouden ze inzien dat niet alleen antropologen een akelige rol gespeeld hebben in kwesties als het kolonialisme, maar dat ook historici meewerken aan culturele onderdrukking. Dirks geeft daarvan een verrassend voorbeeld. Hij komt niet, zoals gebruikelijk, aandragen met de geschiedkundige verantwoordelijkheid voor het negentiende-eeuwse nationalisme of de twintigste-eeuwse ideologieën. Hij richt zijn pijlen op het concept van de *invention of tradition*. Oorspronkelijk bedacht door antropologen, is dit begrip enthousiast ontvangen door historici die hiermee graag de geconstrueerdheid en de politieke achtergrond van tradities laten zien. Deze *de-authentication* lijkt op het eerste gezicht politiek correcte, postmoderne deconstructie te zijn, maar dat is het helemaal niet, zegt Dirks verontwaardigd. Historici hebben zich onvoldoende afgevraagd waarom ze tradities (van anderen) ontmaskerden, welke politieke doelen ze daarmee dienden. Zo is Trevor Ropers beroemde ontmaskering van MacPhersons bedrog met de *Songs of Ossian* een staaltje van Brits-Engels kolonialisme ten opzichte van de Schotse of Gaelic gemeenschap.<sup>37</sup>

Dirks staat in dat standpunt niet alleen. Ook antropologen als Marshall Sahlins en James Clifford vinden dat historisch-kritische ontmanteling van cultureel werkzame tradities een arrogante houding verraadt. Sahlins wil toewerken naar een ‘recognition of the inventiveness of tradition’. Mensen bedenken bewust tradities in speciale omstandigheden, met vooropgezette, specifieke bedoelingen.<sup>38</sup> Met andere woorden, ze weten best wat ze doen, ze zijn niet dommer of eenvoudiger dan wij. Iedereen is, om James Clifford te citeren, in staat om de houdingen van ‘... being in culture and looking at culture...’ met elkaar te combineren.<sup>39</sup> James Clifford is in dezen een bekend criticus van Clifford Geertz en hij wil af van het idee dat reflectie, distantie en hermeneutiek voorbehouden zouden zijn aan moderne antropologen.

Dat argument is vervolgens door antropologen als Christopher Hann en Yoshinobo Ota ingezet tegen modernistische historici. Niet alleen historici hebben volgens hen historisch besef. In theorieën over het ontstaan van het moderne historische besef, zoals die van Reinhart Koselleck, wordt graag beweerd dat traditionele samenlevingen geen reflexief historisch besef kennen. Eigenlijk wordt daarmee gezegd dat alleen wij, moderne westerlingen, tot culturele zelfreflectie in staat zouden zijn. Dat is arrogant, ook ‘primitieve’ groepen zijn zich ervan bewust dat ze ‘tradities maken’, dat ze hun eigen identiteit construeren. Het verwijt dat dit politiek correcte standpunt bijna wel moet leiden tot een kritiekloze acceptatie van elke verzonnen traditie of

bedachte identiteit (denk aan de naïeve verering van de edele wilde, waar Ellis zich zo over opwond) wordt afgewezen. Volgens Ota is dit inzicht in de werking van traditie geen verdediging van *identity politics*, maar juist ‘... a path toward liberating all of us from the discourse of authenticity’.<sup>40</sup>

Ethiek wordt hier dus boven historische accuratesse geplaatst, zoals Michael Roth in verband met de hele *post-cultural turn* al opmerkte. Deze controverse over de betekenis van ‘gemaakte traditie’ is een manifestatie van het bredere conflict tussen *memory* en *history*. Eén van de theoretici op dat terrein is Andreas Huyssen. Hij is gefascineerd door de paradox van historisch geheugenverlies en de enorme groei van de herinneringscultuur. Onze laat-twintigste-eeuwse cultuur is er één van culturele amnesie. Mocht Nietzsche in zijn tijd nog klagen over een teveel aan geschiedenis, wij hebben weinig belangstelling meer voor geschiedenis, die we associëren met nationalisme en imperialisme. De officiële historische cultuur wordt gewantrouwd.

Tegelijkertijd is er een *memory boom* gaande: er is een explosieve groei aan belangstelling voor het ‘eigen’ verleden van gezin, familie en buurt. Ook grotere collectieve herinneringen, vaak in de vorm van erfgoed, worden gekoesterd en gebruikt als instrumentarium van emotionele verwerking en politieke emancipatie. Herinneringscultuur staat dus voor een afkeer van en twijfel aan de officiële geschiedenis, aan de grote verhalen, aan de ideologieën van natie en vooruitgang. De postmoderne herinnering is in vergelijking met de negentiende- en twintigste-eeuwse geschiedkundig gestructureerde herinnering ongeordend, chaotisch, fragmentarisch en *freischwebend*. Ze is niet gebonden aan duidelijke territoria of politieke stromingen (Bauman zou spreken van vloeibare, nomadische herinnering). Daarmee is deze herinnering nog niet ahistorisch, zoals traditionele historici vaak beweren. Ook postmoderne herinnering is een poging tot plaatsbepaling in de tijd, een uitdrukking van een ‘need for temporal anchoring’. Mensen proberen via de beleving van persoonlijke herinneringen een moment van contemplatie te creëren. Ze willen op die manier enerzijds ontsnappen aan de onaangename spoken van het verleden en anderzijds afstand nemen van de kapitalistisch-technologische vernietiging van het collectieve geheugen. Voor die laatste gedachte grijpt Huyssen terug op Theodor Adorno en Walter Benjamin.<sup>41</sup>

Zijn conclusie is in 1995 dat *memory* een gezond tegenwicht biedt tegen kapitalistisch geheugenverlies en tegen georchestreerde, nationalistische geschiedenis. Een klein decennium later is Huyssen er niet meer zo zeker van dat alle herinneringen zinvol en gezond zijn. Misschien is er wel te veel herinnering (hij laat de term *mnemonic fever* vallen) en zeker zijn er ook afkeu-

renswaardige herinneringen. Er zijn, zegt Huysen nu, onaangename herinneringsculturen die maar al te vaak uitlopen op een onderdrukkende *politics of memory*. Verder maakt hij ook bezwaar tegen de huidige loodzware herinneringscultuur die alleen maar over trauma's en genocide lijkt te kunnen gaan. Huysen neemt hier enige afstand van Adorno. De essentie van Verlichting en moderniteit kan niet uitsluitend in de holocaust gevonden worden; misschien is het vruchtbaarder en hoopvoller te reminisceren over de ontwikkeling van mensenrechten.<sup>42</sup> Het is in ieder geval nodig om een onderscheid te maken tussen gewenste en ongewenste vormen van herinnering. De toenemende fragmentatie en versplintering van herinneringen dwingen zonder meer tot een keuze voor zinvolle herinneringen, voor *productive remembering*. Dat gaat al aardig op geschiedbeschouwing lijken, want wat is het onderscheid maken tussen *usable pasts* en *disposable pasts* anders dan historische betekenisgeving?<sup>43</sup>

Deze kritische, keurende blik op herinneringen relativeert de onaantastbaarheid en geheiligde status ervan. Net als geschiedverhalen zijn herinneringen ook constructies met een sociale en politieke agenda. En die is, *pace* politiek correcte antropologen als Sahlins en Clifford, niet altijd respectabel. Het oude spanningsveld tussen hermeneutiek en ethiek, tussen *verstehen* en *beurteilen* is niet bij toverslag verdwenen door het Begrip voor de Ander als hoogste ethische norm te stellen. Wat, als de tribale ander houdt van dieren mishandeling, seksuele discriminatie of mensenoffers? Kortom, we maken normerende keuzes bij het herinneren en bij het gebruik van het verleden.

Kunnen geschiedenis en herinnering ons dan wel iets anders leren dan we toch al van plan waren te vinden? De culturalistische positie lijkt die vraag ontkennend te beantwoorden. Wij maken zelf, hier en nu, onze culturele en historische constructies, we zijn eigen baas, maar daarmee ook aan onszelf overgeleverd. De postculturele historische wende ziet het niet anders. Enige naïeve verering voor echte volkse herinneringen daargelaten, wordt ook door de nieuwe historisten vastgesteld dat het verleden een grabbelton is '... to suit contemporary doctrinal agendas.'<sup>44</sup>

Dan heeft herbronning weinig zin. De enige uitweg lijkt geboden te worden door ouderwets historistische opvattingen als die van de literatuurwetenschapper William Paulson. Hij breekt een lans voor het opnieuw lezen van primaire historische bronnen. Dat kan volgens hem een alternatief bieden voor het nu vigerende officiële verhaal, het opent 'perspectives outside the reach of the present' en vergroot het inzicht in het palet van menselijke mogelijkheden.<sup>45</sup> Een verheven en sympathieke gedachte, die echter zowel door posthistorische culturalisten als door professionele historici onuitvoer-

baar wordt geacht. De ideeënhistoricus Quentin Skinner spreekt in dit verband van *retrolepsis*: het misplaatste idee dat denkwijzen en concepten uit het verleden zonder hun (al lang verdwenen) context enige zeggingskracht in het heden zouden kunnen hebben.<sup>46</sup>

Herbronning is dus zelf een *contested concept*. Het wordt op politieke gronden gewantrouwd, en om epistemologische redenen onmogelijk geacht. Toch wordt het veel gepraktiseerd. De behoefte aan *usable pasts* en *productive memories* is over de volle breedte van de menswetenschappen waarneembaar.

## 4 Herbronning

### Disciplinaire spreiding

De culturele wende van de jaren tachtig kan ook bestempeld worden als een wende naar de retorica. Op een symposium in 1984 over *The rhetoric of the human sciences* is stelling genomen tegen de modernistische fundering van wetenschap.<sup>1</sup> Daar werd grofweg deze redenering gevolgd. Modernistische geleerden hebben altijd hardnekkig ontkend dat wetenschappelijke bewijsvoering ook retorische argumentatie en hermeneutische procedures insluit. Het erkennen van retorische en interpretatieve invloeden zou namelijk afbreuk doen aan de *spectator story of inquiry*, aan het idee van één autonome set van onderzoeksregels. De invloedrijke gedachte van een onaantastbare logisch-wetenschappelijke redenering kent inmiddels een lange geschiedenis. De ellende is begonnen bij Descartes en voortgezet door positivisten, logisch empiristen en kritisch rationalisten. Tegen deze overheersende traditie is wel een kleine tegenstroom geweest. Filosofen als Nietzsche en Heidegger hebben de scheiding tussen subject en object aangevochten. Hermeneutici als Wilhelm Dilthey en Hans-Georg Gadamer hebben aangedrongen op dialogische uitwisseling van inzichten. Verder hebben aanhangers van het pragmatisme als John Dewey en na hem Richard Rorty het idee van *necessitarian truth and coercive argument* ter discussie gesteld. Wetenschapsfilosofen als Stephen Toulmin en Thomas Kuhn hebben weerwerk geboden aan de monologische opvatting van wetenschap, ondersteund door wetenschapssociologen als Robert Merton. Langzamerhand is een ware campagne op gang gekomen onder leiding van tekstgevoeligen als Michel Foucault en Hayden White, ‘... to deconstruct Enlightenment rationalism and its culture of authoritarian liberation.’<sup>2</sup>

De organisatoren van het genoemde symposium, John S. Nelson, Donald McCloskey en Allan Megill, zijn in 1984 van mening dat de bewustwording van de retorische dimensie heeft geleid tot een voorkeur voor praktische filosofie die uit is op het zoeken van ‘... “good reasons” rather than logical proof’.<sup>3</sup> Inmiddels is die bewustwording doorgedrongen tot alle takken van wetenschap. Er is dan ook een scala van bijdragen over de *rhetoric of inquiry*



in wiskunde, biologie, paleontologie, antropologie, psychologie, economie en sociologie.

De wortels van de retorische bevragingmethode liggen echter in de geesteswetenschappen. Daar zijn retorica en hermeneutiek vanouds meer geaccepteerd en erkend dan in de sociale wetenschappen. Er valt dus volgens Nelson en de zijnen een wereld te winnen voor de geesteswetenschappen. Diezelfde gedachte valt een decennium later te vinden in de eerdergenoemde opvatting van MacDonald dat de *cultural turn* in wezen een *historic turn* is, gericht op hermeneutiek en zelfreflectie.<sup>4</sup> Ook kennistheoretische heroriënteringen, zoals de door Robert F. Goodman en Walter Fisher bezorgde bundel *Rethinking knowledge* uit 1995, nemen afstand van de modernistische epistemologie.<sup>5</sup>

Nelson, Goodman en MacDonald laten zien dat in praktisch alle menswetenschappen opnieuw nagedacht wordt over de aard, procedures, rechtvaardiging en resultaten van wetenschappelijk onderzoek. De retorische wende doet zich volgens hen ook voor op terreinen waar je dat niet meteen zou verwachten, zoals bij de economie en politieke wetenschappen. Donald McCloskey is een bekend pleitbezorger van *interpretive economics* als geesteswetenschap. Het inzicht dat economen gebruikmaken van retorica is geen modieuze nieuwlichterij, het is een terugkeer naar de Schotse economische school van Adam Smith. Een dergelijke veelzijdige, bescheiden en communicatieve aanpak kan van de economie een *revitalized, rehumanized science* maken.<sup>6</sup>

Anders dan de meeste historisch georiënteerde politicologen in de Duitse en Franse traditie zijn de Angelsaksische politieke wetenschappers vanouds sterk op 'harde', empirische kennis gericht. Amerikaanse *political scientists* rekenden zich zelfs liever tot de *behaviorial* dan tot de *social science*, die laatste leek hen toch wat te *soft*. Op het moment dat marxisten het economisch determinisme loslaten, historici narrativistisch en antropologen historistisch worden, vallen veel politicologen voor de *rational choice theory*. Die reduceert het menselijk gedrag tot logica en pretendeert daar een universalistische verklaring voor te kunnen geven. Toch rijst ook in politicologische kring het besef dat deze methode tekortschiet bij de verklaring van 'irrationele zaken' als etnische identiteit, nationalisme en religie. Een meer culturele, hermeneutische aanpak kan inzicht geven in de politieke rol van affectieve banden, van emotionele gevoelens van solidariteit en vijandschap.<sup>7</sup>

De hermeneutisch-historiserende heroriëntatie heeft zich natuurlijk in volle hevigheid voorgedaan in het hart van de *humaniora*, de literatuurstudies. Die zijn vanaf de jaren zestig beïnvloed door het revisionistische

marxisme, geïnspireerd door Antonio Gramsci, uitlopend op het zogenaamde *cultural materialism*, met als voorganger Raymond Williams. Deze vooral in Groot-Brittannië te vinden neomarxistische stroming heeft een organisatorische thuisbasis gevonden in de *cultural studies*, die vaak antropologisch geïnspireerd waren, zoals het werk van John Stuart Hall. Minder openlijk politiek geëngageerd is de Californische stroming van het *new historicism*. Hier is Stephen Greenblatt de grote man. Greenblatt wisselde het formalisme van de *new critical theory* in voor de deconstructie van het postmodernisme. Hij is beïnvloed door theoretici als Michel Foucault, Jacques Derrida en de Amerikaanse literatuurcriticus Paul de Man, maar gebruikt ook inzichten van neomarxisten als Louis Althusser en Antonio Gramsci. Hij zoekt tevens aansluiting bij Britse cultureel materialisten als de zojuist genoemde Williams en Hall.

Uitgangspunt van het nieuwe historisme is dat ‘teksten’, zoals cultuuruitingen consequent genoemd worden, geproduceerd worden binnen ‘discursieve formaties’. Hiermee wordt bedoeld dat er geen grote transcendente kunstwerken bestaan die een onveranderlijke canon zouden kunnen vormen. Shakespeare was het product van zijn omgeving. Een dergelijk standpunt doet rigide en deterministisch aan. Om die indruk te verzachten wordt er wel aandacht besteed aan ‘subjecten’, die handelen en cultuur voortbrengen. De term individu is verdacht (want liberaal en kapitalistisch), net zoals het concept van een historische of sociale structuur te empirisch en rationeel gevonden wordt. Er wordt geen helder onderscheid gemaakt tussen geest en materie, noch tussen perceptie en werkelijkheid. De nieuwe historisten spreken liever van subjecten in contingente culturele figuraties, waarbij die tekstuele configuraties eigenlijk ook niet (hebben) bestaan, maar zelf weer constructies van latere beschouwers zijn. De *new historicist* Louis Montrose heeft dat uitgedrukt in de maxime dat nieuwe historisten tegelijkertijd oog moeten hebben voor ‘... the historicity of texts and the textuality of history’. De manier om daar over te spreken kan niet formeel of structuralistisch zijn. Greenblatt kiest voor de hermeneutische werkwijze van de *thick description*.<sup>8</sup>

### Geertz’ probleem en Foucaults probleem

Dat standpunt heeft wel problemen opgeleverd. De twee belangrijkste daarvan zijn te benoemen als ‘Geertz’ probleem’ en als ‘Foucaults probleem’. Foucaults probleem is dat de culturele macht, wat nieuwe historisten discursieve formaties of tekstuele context noemen, echt bestaat en ook altijd wint. Waar

blijven dan het handelende subject en het historicistische open einde? Geertz' probleem is dat van de coherentie: zijn *thick description* is weliswaar hermeneutisch, maar veronderstelt toch dat de beschreven cultuur een coherent geheel vormt. Dat voert dus de *new historicists* terug naar het structuralisme, eventueel in de gemitigeerde vorm die de Britse socioloog Anthony Giddens voorstaat. In diens opvatting over structuratie worden structuren niet gezien als uitsluitend onderdrukkend voor individuen. Ze scheppen ook mogelijkheden voor de sociale en culturele ontplooiing van subjecten, die op haar beurt weer noodzakelijk is voor het voortbestaan van instituties en handelingspraktijken. Er bestaat een 'mutual dependency of structure and agency'.<sup>9</sup>

Deze heroverweging binnen het nieuwe historisme van de literatuurwetenschap vertoont verwantschap met William Sewells aanbeveling aan historisch sociologen om *system and practice* te combineren. Culturele opvattingen en maatschappelijke ondergrond – de verleiding is groot om van boven en onderbouw te spreken – moeten in samenhang met elkaar worden gezien. Wie kunnen dat? Sewells hoop is gevestigd op voormalige structuralisten als Charles Tilly en Emmanuel Wallerstein, die aangeven de negentiende- en twintigste-eeuwse denkcategorieën te willen verlaten.<sup>10</sup>

De culturele antropologie speelt, zoals al meermalen aan de orde is gesteld, een sleutelrol in de postmoderne oriëntatie, die niet voor niets de culturele wende heet. Toch komt de antropologie er niet zonder kleerscheuren vanaf. Zij deelt immers, net als de formalistische literatuurwetenschap en de structuralistische sociologie, in de erfenis van de Verlichting. Als antropologen zich daaraan ontworstelen door zich tot hermeneutiek en Romantiek te bekennen, lopen ze het gevaar in essentialistisch vaarwater terecht te komen.<sup>11</sup> De antropologie moet zichzelf na de algemene heiligverklaring van Clifford Geertz als het ware opnieuw uitvinden. Daartoe moeten zowel het antropologische object als het subject geherdefinieerd worden. Dat is althans wat James Clifford en George Marcus in hun *Writing culture* geprobeerd hebben te doen. Het antropologische object (*the observed*) bestaat niet meer uit coherente eenheden, maar uit *multiple identities*, die slechts gefragmentariseerd kunnen worden gezien. Het evolutionisme wordt bestreden: geen historisch metaverhaal meer, maar zoeken naar meerstemmigheid in vele kleine herinneringen, die onverwachte perspectieven bieden. De antropologen zelf (*the observers*) moeten meer reflexief worden en een dialogische houding aannemen die respect uitdrukt voor de onderzochte Ander.<sup>12</sup>

Daarvoor is een nieuwe kennistheoretische basis nodig. Ook hier richten de pijlen zich tegen de Verlichtingstraditie. Het idee is dat sinds Kant de be-

studering van kennis is losgemaakt van de bestudering van de werkelijkheid. De negentiende-eeuwse positivisten, de logisch empiristen, de Popperianen, maar ook Kuhn en zijn aanhangers zijn het zicht op de plaats van de wetenschap in het grote maatschappelijke geheel kwijtgeraakt. Deze klacht is van Steve Fuller, die pleit voor een *social epistemology*, die let op de specifieke omstandigheden en maatschappelijke praktijk waardoor wetenschap bepaald wordt. Fuller wil een combinatie van wetenschapsfilosofie en kennissociologie die via gedetailleerd onderzoek komt tot *local knowledge*, een antropologische term die beroemd is gemaakt door Geertz.<sup>13</sup> Epistemologisch radicaler is Walter Fish, die stelt dat alles narratie is. Niet alleen de wetenschap is retorisch en narratief, ook religie en politiek zijn dat. De mens zelf is een narratief wezen. Fisher introduceert het genus van de *homo narrans*.<sup>14</sup> Narratio is niet irrationeel, er bestaat narratieve logica, met als criteria samenhang en betrouwbaarheid. Zowel de samenhang (*coherence*) als de trouw (*fidelity*) hebben een technische én een morele component. Coherentie blijkt uit argumentatie, bewijsvoering en integriteit. Trouw moet blijken uit waarden en redelijke argumenten. Samen geven deze criteria 'goede redenen' om standpunten en redeneringen te aanvaarden. Dit alles maakt de narratieve logica voor Fisher completer dan logisch-objectivistische redeneringen: '... narrative rationality provides a more complete, adequate account of reason in discourse than traditional logic'. Narratieve logica blijft niet steken in instrumentele kennis, maar biedt wijsheid.<sup>15</sup>

### Identiteit, existentie en religie

Dat tilt de discussie naar existentieel niveau. Charles Taylor past een vergelijkbare redenering toe op het menselijk bestaan. Hij ziet de denkbeelden van Descartes en Locke als de wortels van het kwaad. Zij hebben eigenlijk het moderne individu bedacht, *the Self*, dat in zichzelf gekeerd is geraakt, omdat het is losgerukt uit zijn omgeving. Het moderne individu heeft een 'kaal' zelfbewustzijn, dat instrumenteel en egoïstisch is. Een moderne theoretische manifestatie daarvan is de liberale *rational choice theory*, die, zoals we zagen, ook door politicologen als Suny ontoereikend wordt geacht. Taylor wil (terug?) naar een rijker moreel en ethisch zelfbewustzijn, dat in de gemeenschap staat en uitgaat van interactie. Een andere manier om het probleem van de persoonlijke identiteit te benoemen is epistemologisch. Weer is de Verlichting de kwaaië pier. Kant en zijn opvolgers hebben monologische subjecten gekweekt die kennis opvatten als iets wat van buiten het individu komt. Daartegenover

stelt Taylor dialogische wetenschap, die kennisverwerving beschouwt als conversatie, als gesprek met Anderen. Beide epistemologische posities hebben maatschappelijke tegenhangers in monologisch en dialogisch gedrag. De laatste manier van handelen is moreel en emotioneel te verkiezen boven de eerstgenoemde. Onze identiteit is nooit alleen maar opgebouwd uit individuele eigenschappen. We moeten recht doen aan ‘the dialogical nature of the self’.<sup>16</sup>

We komen met Taylor al aardig in de richting van de wel erg algemene filosofische beschouwing. Het kan nog weidser. Hoe ontstaat ‘menselijke identiteit’, vraagt bijvoorbeeld John Mandalios zich af in zijn *Civilization and the human subject*. Daar is volgens hem tot nu toe niet goed naar gekeken. Identiteitsvorming is lange tijd veel te veel geïdentificeerd met het reflexieve, autonome individu à la Kant. Daar wordt de laatste tijd nuttige kritiek op geleverd van postmodernistische zijde. De deconstructie van het kantiaanse transcendentisme door Foucault, Derrida, Rorty en Kristeva is een stap in de goede richting. Voorzover er naar supra-individuele identiteitsvorming is gekeken, werd door sociologen en historici ten onrechte uitgegaan van gesloten politieke of culturele eenheden. Ook daarop is wel enige correctie aangebracht door historisch vergelijkende sociologen als Norbert Elias, Emmanuel Wallerstein, Theda Skocpol en Zygmunt Bauman, maar dat is toch nog te beperkt, vindt Mandalios.<sup>17</sup> We moeten over de in de negentiende eeuw getrokken grenzen van nationale gemeenschappen heen kijken naar ruimere onderliggende principes. Daarbij moeten we zowel de *internal other* als de *external others* herontdekken. Voor Europa is de interne vreemdeling de door het huidige moderniseringsdiscours verdrongen christelijke beschaving. Om ons zelf te leren kennen moeten we de oorsprong van de moderniteit verder terugzoeken, in de twaalfde en dertiende eeuw, bij de innerlijke vroomheid van Anselmus, Abélard en Bernard van Clairvaux. En die interne vreemdelingen zijn weer beïnvloed door externe anderen uit de wereld van de islamitische en hindoeïstische beschavingen. Ook zij moeten in de dialoog worden betrokken. In de synoptische, multiculturele beschavingsanalyse die Mandalios voor ogen staat horen *intercivilizational encounters* een plaats te krijgen.<sup>18</sup>

Dan zijn we niet zo ver meer verwijderd van de *Achsenzeit* van Karl Jaspers. Dat is wat Adam Seligman ons voorhoudt. De problemen van gezag en macht, van verantwoordelijkheid en eigenbelang, van identiteit en tolerantie zijn alleen oplosbaar door terug te keren naar vormen van vroege religiositeit. Die zijn gevormd ten tijde van Jaspers’ historische draaimoment, de periode waarin de monotheïstische wereldgodsdiensten zich vestigden. We

moeten af van de agressieve en vervreemdende westerse traditie die daarop is gevolgd. Die begint nu eens niet bij Kant of Descartes, hoewel die zeker tot de *usual suspects* gerekend worden. Seligman zoekt de wortels van modernisering, rationalisering en individualisering vroeger, bij de Reformatie en bij wegbereiders daarvan als Paulus.<sup>19</sup> Daar begint de verinnerlijking, die uiteindelijk via Verlichting en liberalisme het geloof zou verbannen uit het publieke domein. Dat lijkt mooi, zoals Mandalios suggereert, omdat het tolerantie van individuele gedragingen mogelijk gemaakt zou hebben, maar dat is het niet. Het is in de ogen van Seligman slechts schijntolerantie die bestaat bij de gratie van sociale onverschilligheid. Het kernprobleem is dat het individu gezien wordt als de maat van alle dingen. Loyaliteit aan grotere gehelen en onderwerping aan hoger gezag hebben in deze denkwijze geen plaats. Wat we verloren hebben is de mogelijkheid van heteronome identiteitsvorming, die plaatsvindt onder erkenning van andere individuen en gemeenschappen.<sup>20</sup> Dat vereist een religieuze gevoeligheid, die echte tolerantie mogelijk maakt, vanuit nederigheid en bescheidenheid. Daarvoor moeten we terug naar het gedachtegoed van vóór de Reformatie en de Europese godsdienstoorlogen van de zestiende eeuw, van vóór het zoeken naar en letterlijk bevechten van religieuze zekerheden. Seligmans rolmodel is Michel de Montaigne en hij hoopt dat theologie behulpzaam kan zijn bij het slaan van een nieuwe brug tussen geloof en rede.<sup>21</sup>

We zijn met Taylor, Mandalios en Seligman in conservatief en religieus vaarwater terechtgekomen. Hoe kan seculiere postmoderne kritiek zo gemakkelijk overlopen in nostalgie naar premodern gedachtegoed? Maken theologen slechts handig gebruik van anti-modernistische retoriek of benoemen zij een reëel postmodernistisch tekort? Zeker kan deze theologen een neiging tot meepraten in modieus jargon niet ontzegd worden. Toch gaat het om meer dan alleen een oppervlakkige overeenkomst in vocabulaire. Het post-post-modernistische discours is in hoge mate ethisch van aard en in het tijdperk van groeiend fundamentalisme vragen modernisten én postmodernisten zich bezorgd af of zij inderdaad geen blinde vlek voor religieuze motivatie hebben.

Ook inhoudelijk bestaat er verwantschap. Die ligt in de ondermijning van het programma van de Verlichting. Het rationalisme wordt door seculiere postmodernisten nog wel verdedigd, maar dan als ‘coherent verhaal’ en niet meer als producent van onafhankelijke, niet aan tijd en plaats gebonden waarheid. Typerend is de lofzang op het pragmatisme die Robert Goodman in zijn genoemde verzamelwerk *Rethinking Knowledge* houdt. Overigens

heeft hij daarin voor de filosofie van Taylor wel, maar voor de theologie geen plaats ingeruimd. Volgens Goodman hebben C.S. Peirce, William James en John Dewey het onderscheid tussen praktische en formele kennis afgebroken en een integratie van kennis en waarden bewerkstelligd. Vooral Dewey heeft bijgedragen aan een bevrijding van de verlichtingsarrogantie door de illusie van tijdloze morele principes door te prikken. Dat heeft de weg geopend naar een ‘... empirically oriented moral theory that deals with the changing circumstances of human existence’.<sup>22</sup>

Die retoriek van ‘bevrijding van de Verlichting’ is in de jaren negentig prominent aanwezig. Stephen Toulmin gaat in 1995 nog eens stevig te keer tegen René Descartes en John Locke. Hun traditie van exclusief vertrouwen op het individuele, logische verstand is begrijpelijk vanuit het verlies van het vertrouwen in collectieve tradities tijdens de godsdienstoorlogen in het vroegmoderne Europa. Aan dit zeventiende-eeuwse geestelijke narcisme is na driehonderd jaar gelukkig een eind gekomen. We staan nu aan de vooravond van een nieuw begin:

‘At the end of the twentieth century, we have the same tasks that faced European thinkers in the 1650’s to rebuild not merely our intellectual account of “knowledge”, but also a social and political order within which epistemology will be free of the excess individualism of the Cartesian tradition.’<sup>23</sup>

Samen met de cartesiaanse filosofie kunnen we het beste meteen het nationalisme en het kapitalisme afschaffen, bedoelt Toulmin maar te zeggen. Deze operatie is lastig en leidt tot intellectuele verwarring. Die uit zich op uiteenlopende wijzen: van het tegen beter weten in vasthouden aan Descartes, tot aan de ontkenning en deconstructie van elke rationaliteit. Wat we nodig hebben is niet postmodernisme, maar creatieve herbronning die zich stoelt op pre-moderne inzichten.<sup>24</sup>

Natuurlijk is de boodschap van Toulmin een andere dan die van Seligman, al zien beiden de godsdienstoorlogen als culturele waterscheiding. Dat is in het huidige herbronningsdiscours niet erg gebruikelijk. Meestal worden de culturele of epistemische breuken elders gelokaliseerd, in de meer traditionele crises van het Europese bewustzijn. Toch bevat deze wat bizarre overeenkomst in het zoeken naar premoderne bronnen een waarschuwing. Ze is een indicatie voor de veelzijdigheid en creativiteit, maar ook van de ongedisciplineerdheid en de wereldvreemdheid van veel van de huidige intellectuele herbronning.

## Brongebieden

De tradities waarop wordt teruggegrepen zijn divers. Ze lopen per vakgebied uiteen, iedere discipline heeft zijn eigen ijkpunten en generatieconflicten. Toch zijn er duidelijk overeenkomsten, omdat er in het postmodernisme vaak over de grenzen van de vakgebieden heen gekeken is. Dat gebeurde natuurlijk ook al ver daarvóór, vernieuwing in de geesteswetenschappen heeft vaak bestaan uit het transplanteren van inzichten uit verwante wetenschappen naar het eigen domein. Socio- en psycholinguïstiek zijn voorbeelden, net als historische sociologie en nieuw historisme in de letterkunde. Het zijn getuigen van een levendig grensoverschrijdend conceptueel verkeer, waarvan het containerbegrip ‘culturele studies’ een recente manifestatie is. Natuurlijk veranderen in dergelijke processen van ontleening de gebruikte zienswijzen, methoden en begrippen van karakter. Het historisme van veel letterkundigen is niet dat van de meeste historici, het cultuurbegrip van de historici is weer anders dan dat van de antropologen en de archeologie van Foucault kan bij de meerderheid van de classici geen genade vinden. Van echte onherkenbare metamorfosen is geen sprake. De gedaanteverwisselingen zijn niet zo ingrijpend dat men de van elkaar geleende concepten niet meer terug zou kennen. Integendeel, er is veel herkenning. In positieve zin leidt die tot erkenning van gemeenschappelijkheid en tot interdisciplinaire samenwerking, in negatieve zin tot ontkenning van nieuwe kennisaanspraken en tot nieuwe demarcatiegevechten. In het laatste geval zijn het toch nog altijd burenruzies. Bij alle onenigheid weet men heel goed wat de concurrentie van plan is, wat er op het spel staat.

Er valt dan ook in de heroriëntatie zeker een patroon te onderkennen. Dat vertoont overeenkomst met het eerdergenoemde concept van de drie crises in het Europese bewustzijn. Dat is ook niet verwonderlijk, omdat de herbronnings dit model zelf kennen, sterker, het gedeeltelijk zelf in het leven hebben geroepen. Ook in dat opzicht is het één discours.<sup>25</sup> Om dat patroon van herbronning in beeld te brengen gaan we retrospectief te werk, beginnend bij het meest recente brongebied en terugwerkend naar periodes die verder in het verleden liggen. Deze omgekeerde chronologische volgorde kan ook in een culinaire metafoor gevat worden. De geesteswetenschappen worden dan gezien als een ui waarvan de rokken van buiten naar binnen afgepeld worden. Uiteindelijk vindt de uienpeller geen gouden kern: de ui is de laag van rokken, de heroriëntatie zelf vormt de bron van nieuwe inzichten.



## Neomarxisme en structuralisme

Post-postmodernisten of gelouterde postmodernen vinden tegenwoordig de *cultural turn* te vaag, qua object en qua methode. Ter aanvulling van hun cultuurbeschouwing grijpen ze terug op *social analysis* en sociale geschiedenis, op zoek naar enige empirische en conceptuele hardheid. Politiek is misschien toch ook een aparte categorie, naast het sociale en het culturele. Er is een herwaardering van het neomarxisme, of preciezer van de *New Left* van de jaren zestig. De eregalerij omvat sociaal-historici als E.P. Thompson en Gareth Stedman Jones, historiserende sociologen als Charles Tilly, Emmanuel Wallerstein en Anthony Giddens, antropologen als Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Stuart Hall en Marshall Sahlins. Verwezen wordt naar postkoloniale voorlopers als Frantz Fanon en naar literatuurtheoretici als Raymond Williams en Terry Eagleton. Ook de postmoderne, nieuw-historistische Stephen Greenblatt hoort inmiddels tot de klassieken. In de filosofie worden denkers als Barthes, Foucault, Derrida en Lyotard in ere gehouden, zij verdwijnen niet uit het zicht.<sup>26</sup>

Is dit herbronning? Of gaat men vooral bij de eigen jeugdzonden te rade? Opvallend is de grote verwevenheid van het nieuw-linkse en het postmodernistische gedachtegoed. Veel van de 'culturele' ideeën zijn dan ook ontstaan in de nieuw-linkse context. Bonnell en Hunt wijzen er op dat veel van de Franse culturalistische opvattingen pas in de jaren zeventig door vertalingen het Angelsaksische academische publiek hebben bereikt. Het conceptuele werk is natuurlijk van oudere datum.<sup>27</sup> Veel van de culturalistische concepten zijn ook nauwelijks te onderscheiden van de materialistisch-marxistische. Of het beestje nu een economische, sociale of culturele haardracht heeft, de streken blijven in wezen historisch-deterministisch. Ook in politiek opzicht is een terugkeer naar het gedachtegoed van nieuw links niet meer taboe, zolang we er maar bij vermelden dat we niet zo naïef zijn om zelf ook helemaal in het grote verhaal te geloven. Het is ongeveer wat Rorty doet met *liberalism* in de Amerikaanse zin van het woord: het levert een coherent, nuttig verhaal voor publiek gebruik, een *usable past*.

Afgezien van het verlangen naar de ethische onschuld van de jeugdijaren is er ook een inhoudelijke en methodische behoefte aan vastere concepten. *Thin coherence*, in de woorden van William Sewell, maar niettemin coherentie. In het verlengde van de speurtocht naar 'hardere' objecten en analyses wordt ook het niet-marxistische structuralisme voorzichtig in ere hersteld. Claude Lévi-Strauss en Talcott Parsons mogen weer met waardering worden genoemd. Zeker Robert Merton is weer reu, hij wordt afgeschilderd als een

wetenschapssociologische tegenhanger van Thomas Kuhn. Omdat liberalisme en functionalisme niet meer per definitie in de ban zijn worden ook de ‘post-ideologen’ uit een vroeger tijdperk, Daniel Bell en Seymour Martin Lipset, weer gelezen. In Frankrijk gaat de intellectuele vadermoord op de generatie van existentialisme en marxisme gepaard met eerherstel voor de socioloog en politicoloog Raymond Aron.<sup>28</sup> De affiniteit met het structuralisme komt niet uit de lucht vallen. Bij al zijn kritiek is Greenblatt toch uit het formalisme van het *New Criticism* voortgekomen. Foucaults verwantschap met Lévi-Strauss en De Saussure is duidelijk traceerbaar. Ook de hernieuwde populariteit van Louis Althusser, van wie nu weer rustig beweerd wordt dat hij het oude dilemma van kennis en macht opgelost zou hebben, is meer een flirt met het structuralisme dan met het marxisme.<sup>29</sup>

Tot nu toe zijn we cultureel en temporeel dicht bij huis gebleven. Ook de volgende stap in het herbronningstraject is conceptueel en cultureel nog overzichtelijk. Net als de aanhangers van nieuw links zelf grijpen ook de huidige heroriënteerders terug op het neomarxisme van het interbellum. Walter Benjamin was al een pilaarheilige, nu worden ook andere Frankfurters en daarnaast Antonio Gramsci en Georg Lukács weer afgestoft. Men is niet al te eenkennig: de kennissociologie van Karl Mannheim is ook weer *salonfähig*.

De reputatie van Habermas daarentegen is omstreden. Is hij misschien niet dwars genoeg meer? Niet alleen Bauman heeft, zoals we zagen, bezwaren tegen Habermas’ droom van perfecte communicatie, ook Agnes Heller en Ferenc Fehér zijn bevreesd dat een dergelijke consensus kan leiden tot totalitarisme. Zij geven de voorkeur aan Adorno’s illusieuze *Minima moralia* en, opvallend, aan de totalitarisme-kritiek van Hannah Arendt.<sup>30</sup> Tegelijkertijd willen Heller en Fehér als echte neomarxisten het postmoderne irrationalisme en nihilisme in de politiek bestrijden, niet met Habermas, maar wel met Hegel in de hand. Hún Hegel blijkt bij nadere beschouwing een wegbereider te zijn voor het redelijke pragmatisme van Amerikaanse liberale theoretici als John Rawls.<sup>31</sup>

## Pragmatisme en anti-positivisme

Het pragmatisme kan rekenen op grote, welwillende belangstelling. Postmodernisten als Rorty, neomarxisten als Heller én liberalen als Rawls kunnen zich er immers op beroepen. Al eerder is vermeld dat Goodman en Fisher in 1995 de loftrompet hebben gestoken op Dewey, die volgens hen een goede

balans tussen scepsis en optimisme wist te slaan.<sup>32</sup> Geen universalisme à la Habermas, geen nihilisme à la Foucault, maar praktische filosofie gebaseerd op concrete, situationele redelijkheid. Dat is natuurlijk altijd een beetje verstopptje spelen, omdat ook voor het pragmatisme in laatste instantie de redelijke vermogens van de mens een absoluut, universeel fundament vormen voor moreel en politiek handelen. Maar door te erkennen dat het geloof in redelijkheid een redeneertruc of, zoals Rorty het graag noemt, een ‘metafoor’ is, kan de post-postmodernist haar intellectuele eer redden.

Het pragmatisme van Dewey, schatplichtig aan de filosofie van William James, is een gematigde vorm van de revolve tegen het positivisme die aan het eind van de negentiende eeuw optreedt. Meer topperige types onder de te-leurgestelde culturalisten zoeken in de generatie van 1890 andere intellectuele inspiratie. Dat is eerder gedaan, onder anderen door Talcott Parsons, die in het werk van Max Weber een synthese zag van het positivisme en het idealisme, van Marx, Durkheim en Pareto. De huidige heroriënteerders zijn niet uit op syntheses of grote epistemologische verhalen. Zij zijn juist gefascineerd door de intellectuele fragmentatie en onzekerheid van ‘1890’. Hun interpretatie van het werk van Weber spoort veel meer met die van H. Stuart Hughes en zij zijn heftig geïnteresseerd in de hermeneutiek van Dilthey en van neokantianen als Heinrich Rickert en Ernst Cassirer. Dat kunnen de post-postmodernisten weer in verband brengen met voorlopers als Nietzsche en latere hermeneutici als Heidegger en Gadamer.<sup>33</sup> Met andere woorden er is een hernieuwde belangstelling voor de complicaties van de klassieke sociologie en de klassieke hermeneutiek. De invloed van Sigmund Freud is even naar de achtergrond gedrongen, lijkt het.

### Verlichting en Romantiek

Het neokantianisme verwijst uiteindelijk terug naar *the real stuff*, naar de *Gründerzeit* van de geesteswetenschappen en de sociale wetenschappen. Ook die periode mag zich in warme belangstelling verheugen. Kant wordt veel gebruikt als startpunt, ook Hegel is enigszins gerehabiliteerd. Heller suggereert zelfs dat we in een hegeliaanse toestand leven van ‘being after the grand narrative’, van verzoening met de werkelijkheid. Belangrijk is voor haar Hegels concept van *Sittlichkeit* dat historisme en universalisme combineert in concrete normen en waarden. De uitwerking daarvan geschiedt in het vroege liberalisme, waarbij in het bijzonder Benjamin Constant een eervolle vermelding krijgt.<sup>34</sup> Het vroege liberalisme wordt over het algemeen gretig ge-

bruikt. Edmund Burke (liberaal of conservatief?) kent een wederopstanding, net als Adolphe Thiers, John Stuart Mill en Jeremy Bentham. Alexis de Tocqueville is nooit weggeweest, maar wordt nu anders 'gelezen' dan in de Amerikaanse politieke wetenschappen gebruikelijk was.<sup>35</sup>

De Verlichting, de Republiek der Letteren, kan weer worden aanvaard als inspiratiebron, omdat ze als filosofisch project is geherwaardeerd. De 'Verlichters' waren niet zo instrumenteel en scientistisch als ze vaak zijn voorgesteld. In de nieuwe interpretatie worden de *philosophes* gekarakteriseerd als culturalistisch, 'talig' en historiserend, kortom als veel completer dan in de standaard-postmodernistische kritiek. De Verlichting stelt ons niet voor de keuze tussen universalisme en particularisme. Integendeel, haar intellectuele erfenis maakt het mogelijk om aan die keuze tussen eenvormigheid of variatie te ontsnappen.<sup>36</sup>

De vroege Romantiek, nog niet versteend tot contra-Verlichting en conservatisme, maar in de *Sturm und Drang*-fase verbonden met individualisme en liberalisme, wordt herkend als inspiratiebron van het *new historicism* van anderhalve eeuw later. Zo worden de crises van Romantiek en postmodernisme door Marjorie Levinson verwant geacht. Beide vinden plaats in een periode van economische en culturele transitie en beide hebben de neiging om intellectuele kritiek met politieke interventie gelijk te stellen. Dat gevoel van zielsverwantschap gaat bij haar zeer ver: 'We know there are moments when two ages call to each other in powerful ways.'<sup>37</sup> Levinson legt de verbinding in een soort hink-stap-sprong logica (haar eigen term) waarin zij van het postmodernisme terugschakelt naar de Romantiek om via het marxisme alsnog weer op te schakelen naar het neomarxisme van Althusser.<sup>38</sup>

De vroege Romantiek wordt ook interessant gevonden vanwege de frisse poging tot hermeneutiek en de nieuwe genres, die toen uitprobeerden. Het vertellen van een verhaal in romanvorm, het schrijven van geschiedenis in de vorm van verzamelingen, van fragmenten of van episodes: die kwesties staan nu weer op de agenda. Ann Rigney staat een nieuwe lezing van het negentiende-eeuwse historisme voor. De continuïteit met het postmodernisme moet volgens haar niet gezocht worden in de grote verhalen. Eigenlijk was Ranke met zijn politieke vergezichten een aberratie. Het historisme was vooral gefascineerd door het kleine, bijzondere, lokale. Het huidige gebruik van literaire teksten als dragers van *memory* door historici als Emmanuel Le Roy Ladurie en Natalie Zemon Davis is bedacht door Walter Scott, Jules Michelet en Giambattista Vico. Het is een nieuwe en oude techniek tegelijk, van elkaar gescheiden door de stoorzender van de academisch-historistische geschiedschrijving. De nieuwe literaire vormgeving is een

‘... looping back to one of the paths-not-taken in the development of historical writing’.<sup>39</sup>

De reputatie van de Verlichting is dus ambivalent. Er is wantrouwen, omdat de Verlichting geassocieerd wordt met instrumentalistisch denken en *Zweckrationalität*, met een rationalisering die is geculmineerd in kapitalistische winstcalculatie en, uiteindelijk, in industriële massamoord.<sup>40</sup> Tegelijkertijd behoudt toch de belofte van emancipatie, kennisverwerving en een redelijke samenleving haar aantrekkingskracht. In recente pogingen tot rehabilitatie wordt de Verlichting als niet uitsluitend rationeel en modernistisch voorgesteld: romantische emoties en gevoel voor onderscheid maken er deel van uit.

### Terug op de premoderniteit

De wetenschappelijke revolutie, de filosofie van Descartes en de politieke theorie van Hobbes en Locke hebben een slechtere pers. Zij worden doorgaans nog voorgesteld als rigide in hun opvattingen en incompleet in hun wereldbeeld. De mechanisering van het wereldbeeld en de cartesiaanse scheiding tussen geest en materie roepen dezelfde kritiek op, die enkele decennia geleden op de Verlichting werd geleverd. Ook hier wordt het beeld tegenwoordig wel genuanceerd. De wetenschappelijke revolutie was geen empiristisch en scientistisch blok. Newton en Boyle stonden niet zo heel ver af van de alchemisten. Toch maakt dat alles hen niet sympathieker in de ogen van postmoderne wetenschapshistorici. Hun succes was toch vooral sociaal en politiek van aard: zij waren nette heren die de sociaal zwakkere ‘kwakzalvers’ uit vroegere periodes wisten weg te werken. Hier is de invloed van Foucault zichtbaar, met zijn theorie over wetenschap als machtsuitoefening. Voorzover er sprake is van eerherstel voor de zogenaamde Radicale Verlichting, wordt liever gekeken naar Spinoza.<sup>41</sup>

Op het eerste gezicht lijkt de Renaissance voor de humaniora vertrouwder terrein. Maar dat is volgens Robert E. Proctor slechts schijn. Voor een bredere blik op onze crisis in de humaniora is het volgens hem heel zinvol te kijken naar de Renaissance. Daarvoor moeten we dan wel eerst de *humanities* af danken. Die zijn toch al dood, omdat het programma van Winckelmann, Lessing, Goethe, Humboldt en Arnold niet levensvatbaar meer is. Beter dan te proberen die afgestorven traditie in leven te houden kunnen we ons ervan bevrijden. We moeten ons het verleden op nieuw toe-eigenen ‘... by re-examining the entire history of the West in the light of the death of the original

humanities'.<sup>42</sup> Dan kunnen we zien dat het huidige narcisme in de cultivering van de persoonlijkheid een degeneratie is van het oorspronkelijke individualisme zoals dat in de Renaissance is ontstaan. (Proctor lijkt hier een echo te geven van Burckhardt, zonder hem overigens te noemen.) Dat individualisme was weer een breuk van de Renaissance met de officieel door haar zo bewonderde klassieke Oudheid. De klassieke opvatting was echt anders dan wij nu gewend zijn. Aristoteles zag 'human life as participation in a larger whole'. Aristoteles, Plato en Cicero kunnen ons publieke deugden voorhouden en ons de weg wijzen naar de eenheid van individu en gemeenschap.<sup>43</sup>

Proctor schetst een seculiere weg terug naar de oorsprong van pre-individualistische wijsheid en deugd. De stap naar een religieus geïnspireerde herbronning is dan niet zo groot meer, wat onder meer af te lezen valt aan de afneming die hij heeft met het werk van de katholiek georiënteerde gemeenschapsfilosoof Alisdair MacIntyre. Als voorbeeld kan hier dienen Adam Seligmans eerdergenoemde pleidooi voor een nieuw respect voor 'heiligheid', voor de onaantastbare bron van kernwaarden die schuilt in religie. In zijn geval is dat de joodse traditie, voortgezet in het christendom tot aan de Reformatie. Vanuit dat standpunt stelt hij een contra-parade samen van schurken die de westerse traditie gevormd hebben. Te beginnen bij Augustinus en Paulus als voorlopers van de Reformatie, dan volgen Luther, de piëtisten en Calvijn als wegbereiders van het individualisme en utilitarisme van Hobbes, Hume, Smith en Kant. Sociologen als Durkheim, Parsons, Giddens en Tilly hebben de fakkel overgenomen. Samen hebben zij een beperkte, instrumentalistische, intolerante visie op menselijk samenleven ontwikkeld. Dat is wat Seligman *modernity's wager* noemt: men heeft alles gezet op die éne kaart van het rationele, soevereine individu. En daarmee misgegokt.<sup>44</sup> Opvallend, en ook wel onrustbarend, is de grote mate van overeenkomst tussen deze religieuze aanklacht en de lijst van boosdoeners in de romantische, de neomarxistische en de postmodernistische kritiek op de westerse traditie.



## 5 Een nieuw discours over moderniteit?

### Intellectuele concurrentie

In het debat over de betekenis van de geesteswetenschappen wordt duidelijk de moderniteit in het geding gebracht. Tot nu toe is dat gebeurd in epistemologische, culturele en morele zin. De politieke dimensie, die daarbij al voortdurend aanwezig was, verdient aparte aandacht. In de inleiding is het kernprobleem van de huidige onvrede geïdentificeerd als de driehoek van identiteit, tolerantie en solidariteit. Deze problemen van gemeenschap, vrijheid en burgerzin voeren ons naar het klassieke veld van de politieke theorievorming.

Nu is het denken en spreken over politiek nooit het exclusieve domein geweest van politicologen. Aan het begin staat natuurlijk de filosofie. Politieke wijsgeren hebben een eerbiedwaardige traditie opgebouwd in het denken over de publieke zaak. Vanaf Plato hebben filosofen, volgens sommigen, hun best gedaan om de politiek te vermoorden. Dat laatste is in ieder geval niet gelukt, getuige de stroom van utopische en dystopische denkers met hoogtepunten in de Verlichting (letterlijk de traditie van de *philosophes*), de *Aufklärung* en het historisme, met grootheden als Kant en Hegel. Minstens vanaf de negentiende eeuw stamt de politieke economie, met zulke uiteenlopende tradities als die van de fysiocraten, klassieke liberalen, marxisten, nationaal-conservatieven en sociaal-liberalen. Het rijtje namen van Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, Gustav Schmoller, Joseph Schumpeter, John Maynard Keynes, Friedrich von Hayek, John Kenneth Galbraith geeft de diversiteit aan.

Historici hebben in de negentiende eeuw de politieke geschiedenis zelfs als hun hoofdterrein gekozen en het daarna nooit meer verlaten. Een greep uit vele scholen: de liberale *Whig interpretation* in Groot-Brittannië, de conservatieve volgelingen van Leopold von Ranke in Duitsland en de Franse liberale traditie van Adolphe Thiers en François Guizot tot en met Charles Seignobos en Ernest Lavisse. Sociologen, vaak met historische én economische belangstelling, stortten zich op analyses van machtsuitoefening en sociale cohesie. De twee bekendste namen in dit verband zijn natuurlijk die van Max Weber en Émile Durkheim.



Dit patroon van brede belangstelling voor de politiek zet zich in de twintigste eeuw voort. Bekende denkers over politieke elites en leiderschap als Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto en Robert Michels noemden zich in het interbellum filosoof of socioloog. Neomarxisten als Antonio Gramsci, Georg Lukács en de Frankfurter Schule bogen zich over de economische, maar vervolgens toch vooral politieke crisis die leidde tot de fenomenen van fascisme en nationaal-socialisme. Na de Tweede Wereldoorlog werd tot ver in de jaren vijftig gesproken over politieke sociologie, beoefend door grote namen als Raymond Aron, Daniel Bell, Seymour Martin Lipset en Robert Dahl.

Het terrein van de politieke wetenschap moest dus vanouds met velen gedeeld worden, nog afgezien van de bijdragen uit het ruimere intellectuele veld van politici en journalisten. En net toen het een beetje gelukt was om de politieke wetenschap als aparte discipline op de kaart te zetten, en dat eigenlijk nog alleen in de Verenigde Staten, werd de zaak weer afgebroken. Historici, filosofen en economen waren nooit echt verdwenen uit het politieke debat en in de loop van de jaren zeventig meldden zich feministen, zwarten, homo's en tal van andere minderheden, in de jaren tachtig nog gevolgd door milieu-activisten en antiglobalisten. Zij verenigden zich academisch in een soort regenboogcoalitie onder de vlag van de *cultural studies*, waarbinnen de politiek geherdefinieerd werd in culturalistische termen. Dit kwam onder meer voort uit onvrede over de bloedeloosheid van de technische politicologie die verworpen was tot een soort van statistisch verkiezingsonderzoek. Dit speelde het sterkst in de Verenigde Staten, waar de *political science* zich het meest had weten te verzelfstandigen. In Europa, zeker binnen de continentale tradities van Duitsland en Frankrijk, was de filosofische component in de politicologie altijd sterk aanwezig gebleven.<sup>1</sup>

De handboekvoorstelling, waarin de traditie van het denken over de politiek vanaf Plato uitmondt in een steeds wetenschappelijker analyse die zijn bekroning vindt in een aparte politicologie, is dus een kunstmatige constructie. Dat geldt natuurlijk ook voor de beeldvorming in en van veel andere wetenschappelijke disciplines, maar hier is dat wel heel sterk het geval. Dat valt te verklaren uit het betwiste karakter dat vraagstukken van de verdeling en uitoefening van macht nu eenmaal kenmerkt.

Toch is er wel een min of meer 'politicologisch vertoog' ontstaan, met een eigen citeercultuur en met herkenbare intellectuele voorouderverering. De inhoud daarvan is dus niet exclusief voor politicologen, ze wordt gedeeld met anderen. Toch zijn de Plato en de Kant van de politicologen net wat anders dan die van de filosofen. Hobbes, Locke en Tocqueville worden in politieke analyses specifiek ingezet. Referenties naar Jefferson en Madison zijn

van een herkenbare stijl. In de tegen de politieke filosofie aanleunende ideeëngeschiedenis van John Pocock en Quentin Skinner is een heel bepaald universum van republicanisme ge(re)construeerd, resulterend in een heuse Machiavelli-industrie. De geschiedenis van het politieke liberalisme is tot op heden een bloeiende grootindustrie. Concepten als totalitarisme en het einde van de ideologie hebben een herkenbaar eigen karakter. Misschien gaat het te ver om te spreken van een disciplinaire politicologische matrix in termen van de paradigmatheorie van Thomas Kuhn, maar een eigen discours, met institutionele elementen van leerstoelen, onderzoeksinstituten en publicatiekanalen is er zeker.

In dat min of meer eigen veld van de politieke analyse, gevoed door politicologen, historici, sociologen, juristen en filosofen, is de invloed van het postmodernisme minder groot geweest dan in andere disciplines. Dat is hiervóór al opgemerkt in het hoofdstuk over de verbroken harmonie. De politieke wetenschap blijft langer vasthouden aan een traditionele, lichtelijk positivistische en empirisch georiënteerde werkwijze. Men stelt prijs op wat gezien wordt als een meer materiële, tastbare, concretere vorm van redeneren. De invloed van de postmodernistische kritiek op deze epistemologische uitgangspunten en de daarmee verbonden relativering van de ‘harde’ analyses krijgt later voet aan de grond dan in bijvoorbeeld de antropologie en de filosofie. Zo blijft de verbinding met de historische sociologie sterk gericht op structuralistische staatsvormingtheorieën à la Perry Anderson, Barrington Moore en Theda Skocpol.<sup>2</sup>

## **Politiek en cultuur**

Niettemin is ook de politieke analyse aangeraakt door de culturalistische wende. Genoemd is al de ontdekking van de ‘politieke cultuur’ in de loop van de jaren tachtig en negentig. Deze vervaging van het onderscheid tussen politiek en cultuur had, zoals reeds betoogd, in de sociale wetenschappen al minstens een decennium eerder plaatsgevonden. Daar had het feminisme, met de opvatting dat het politieke persoonlijk is en het persoonlijke politiek, de aanzet gegeven tot een herdefinitie van het politicologische onderzoeks-terrein. De omvorming van het neomarxisme in culturele richting betekende vervolgens dat in ieder geval buiten de technische politieke wetenschappen het sociale en het politieke in een cultureel vocabulaire werd gegoten. Niet alleen de terminologie, ook de denkwijze en concepten veranderden. Symbolisme, semiotiek en taligheid kregen de overhand. De hardste machtsanalyse

was nog die van Michel Foucault en die is nogal vaag en veelomvattend. Hij definieert immers geen specifieke mechanismen of doelgerichtheid in het proces van machtsuitoefening.

De geschiedwetenschap loopt op dit punt wat meer in de pas met de politieke wetenschap. Na de dominantie van politieke geschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw, zo fraai getypeerd met Trevelyans beroemde definitie van sociale geschiedenis als 'history with the politics left out', kwam in de jaren zestig en zeventig de sociale geschiedenis aan bod. Die was, ook als het over politieke kwesties ging, structuralistisch gericht. Zo werd de geschiedenis van de natie gedomineerd door de modernistische natieconceptie. Naties werden gezien als recent en modern, erfgenamen van de Amerikaanse en de Franse revolutie en verbonden met de problemen van de industrialisatie. Hier schemert op de achtergrond het oude sociologische *Gemeinschaft-Gesellschaft*-schema door. Dat heeft volgens critici geleid tot een te korte geschiedenis van naties en nationalisme, met te veel nadruk op de rol van elites en manipulatie. Standaardvoorstellingen als die van Eric Hobsbawm en Ernest Gellner hadden te weinig oog voor de culturele dimensie. Anthony Smith, één van die critici, drukt dat in zijn *The antiquity of nations* uit 2004 als volgt uit: er was te weinig zicht op de 'long term ethnic and popular sources of national identity'. De lange geschiedenis van mythen en symbolen vereist een 'ethno-symbolist approach'.<sup>3</sup> Die oproep spoort met de groeiende populariteit van *intellectual history* en met de al genoemde contextualistische ideeëngeschiedenis van Pocock en Skinner, door hen in de jaren zeventig ingezet, maar pas in de jaren tachtig gemeengoed geworden.

Deze ontwikkelingen hebben in de politieke wetenschappen geleid tot meer ruimte voor hermeneutische interpretaties, die immers zowel in de geschiedbeoefening als in het poststructuralisme gebruikelijk zijn, zij het niet met dezelfde doelen. Hermeneutiek is immers vanouds gericht op het verwerven van empathisch begrip, terwijl deconstructie uitgaat van agressief wantrouwen. Gemeenschappelijk aan beide stromingen is het gebruik van historiserende technieken, gericht op het geven van culturaliserende, kwalitatieve interpretaties. Dat impliceert een erkenning van de subjectieve waardebetrokkenheid van de onderzoekers en dat brengt weer een besef van de beperkte geldigheid van observaties met zich mee.

Voorzover die relativiserende invloed in de politieke analyses voet aan de grond heeft gekregen, probeert men er nu weer paal en perk aan te stellen. Hier is hetzelfde patroon zichtbaar dat in voorgaande hoofdstukken al in meer algemene zin geconstateerd is. De intellectuele en analytische verworvenheden van hermeneutiek, van cultuurgevoeligheid en zelfs van relativis-

me wil men niet verliezen. De politiek wordt niet ingekrompen tot traditionele *politics proper*, wat een beperking tot het bestuderen van partijen, parlementen en verkiezingen zou inhouden. De verbreding van het onderzoeks-terrein met aspecten van cultuur, sociale beïnvloeding en ook emotie wil men graag behouden. Wel is er een heroriëntatie gaande op de oudere categorieën van materiële, tastbare verbanden. Er wordt prijs gesteld op een terugkeer naar een strengere methodiek, met traditionele instrumenten als oorzaken en gevolgen.

In het recente politieke discours wordt dus, anders dan in veel cultureel georiënteerde bespiegelingen, weinig gebruik gemaakt van de notie van postmoderniteit. De duiding van het huidige tijdsgewricht vindt niet plaats in termen van afscheid van de moderniteit, laat staan in bewoordingen van overwinning of overstijging ervan. Integendeel, het karakter van het heden en van de voorziene toekomst wordt juist gezien als een functie van de moderniteit: men spreekt van radicalisering of omvorming ervan. De enige overeenkomst met het gedachtegoed van het postmodernisme is een desillusie ten aanzien van de beloften van het modernisme. Maar de problemen van de moderniteit worden niet voorgesteld als overwonnen. Ze worden niet beschouwd alsof ze voorbij – en daarmee ook irrelevant – zijn. Het tegendeel is het geval: die problemen melden zich nu pas in volle omvang.

Termen die gebruikt worden om de huidige fase van maatschappelijke ontwikkeling te duiden zijn dan ook varianten op het begrip ‘moderniteit’. De Duitse filosoof Ulrich Beck spreekt van reflexieve moderniteit, de Britse socioloog Anthony Giddens van *late modernity* en de eerder genoemde Brits-Poolse denker Zygmunt Bauman van *liquid modernity*.<sup>4</sup> Die zogenaamde ‘tweede’ moderniteit wordt gepresenteerd als een nieuwe, formatieve fase van ontwikkeling. En zoals in de vroege negentiende eeuw de primaire modernisering van de traditionele samenleving vroeg om nieuwe denkcategorieën, zo vraagt de zich nu voortzettende modernisering van de industriële samenleving ook om nieuwe concepten.

## Riscosamenleving

Vanuit die redenering neemt Ulrich Beck afstand van theorieën die de huidige samenleving beschouwen als postmodern of als een transitie van moderniteit naar een andere fase. Realisten, constructivisten en postmodernisten gebruiken allen ontoereikende concepten. Beck stelt als oplossing voor om

realisme en constructivisme pragmatisch in te zetten bij de analyse van de nieuwe maatschappelijke verhoudingen, die hij aanduidt als de risicosamenleving. Die analyse geschiedt bij nadere beschouwing toch aan de hand van oudere vormen van sociaal denken. Becks intellectuele bronnen zijn, zoals zal blijken, minder nieuw dan op basis van zijn kritiek verwacht kon worden. Hij gaat te rade bij de traditionele kennissociologie en laaft zich aan de klassieke sociologie en sociale filosofie.

Dat maakt natuurlijk Becks analyse van het huidige tijdsgewricht op zich niet minder interessant. In zijn opvatting bevinden we ons in een periode van radicale modernisering waarin de uiterste consequenties van de moderniteit zichtbaar worden. In de klassieke, primaire modernisering vestigde zich de industriële samenleving, gebaseerd op *wealth production*, met de pretentie van rationele controle over het economische en sociale proces. Nu leven we in een tijdperk van onzekerheid, van *risk production*, waarin het geloof in wetenschap en technologie afgebroken wordt. De verandering die Beck ziet is dus die van een maatschappij gericht op de productie en verdeling van rijkdom naar één die gekenmerkt wordt door de productie en verdeling van gevaren. We hebben nu een 'risicosamenleving' (*Risikogesellschaft*, *risk society*); dat is het concept waarmee Beck furore heeft gemaakt.

Deze risicosamenleving is geen afwijking van de moderniteit, maar een logisch gevolg ervan. De zekerheden van de klassieke moderniteit zijn steeds meer onder druk komen te staan. De plechtankers van een vaste sociale stratificatie, van stabiele industriële relaties, ondersteund door de wetenschappelijke analyse van economische processen, met de parlementaire democratie als politiek verdeel- en controlecentrum, zijn losgeslagen. De traditionele kern van de moderniteit, aan te duiden met trefwoorden als klasse, kerngezin, professionalisme, wetenschap, vooruitgang en democratie, wordt uitgehouden. Dit is niet een crisis in de modernisering, maar juist het gevolg van het succes ervan. De moderniteit is het slachtoffer van zijn eigen universele principes geworden. Mensenrechten, gelijkheid en rationaliteit zijn slechts partieel verwezenlijkt in tekortschietende instituties. Daardoor kan de democratische verzorgingsstaat zijn beloftes niet waarmaken en graaft deze zijn eigen graf.

Door het op drift raken van de vaste levenscoördinaten worden de onzekerheden van de tweede modernisering zichtbaar. De bevolking wordt zich bewust van *the contours of the risk society* en geeft zich rekenschap van deze problemen. Daarvoor gebruikt Beck de term 'reflexieve modernisering'. Nogmaals, dit betekent geen afscheid van de moderniteit; het is juist het gevolg van immanente tegenstellingen tussen belofte en praktijk van de moderniteit.

‘Reflexive modernization meant not less but more modernity, a modernity radicalized *against* the paths and categories of the classic industrial setting.’<sup>5</sup>

Deze redenering van Beck vertoont grote verwantschap met die van Zygmunt Bauman, die – zoals eerder uiteengezet – een onderscheid maakt tussen *heavy modernity* en *liquid modernity*. De vaste, zware moderniteit is die van de negentiende eeuw, verankerd in stevige instituties. In de economie zijn dat fabrieken, mijnen, banken, beurzen en vakbonden. Er bestaan ook stabiele sociale verbanden en duurzame politieke organisaties. Het is de wereld van de nationale verzorgingsstaten. Dit was een tijdelijke stolling na het vloeibaar maken van de traditionele verhoudingen van het *ancien régime*, van de premoderne verhoudingen. Maar dat proces van vloeibaarmaking, van modernisering, kan niet bevroren worden: de vaste sociale verbanden worden door de voortgaande individualisering week gemaakt. Individuen staan steeds vrijer ten opzichte van de gemeenschap. Ze staan, vaak op goede gronden, wantrouwig tegenover oproepen vanuit de politiek tot opoffering van individuele belangen ten gunste van het algemene goed. De publieke zaak wordt niet vanzelfsprekend gekoesterd, burgerschap in de negentiende-eeuwse zin verdwijnt als pijler van het maatschappelijke leven. In een nadrukkelijke omkering van Habermas’ theorie zegt Bauman dat de publieke sfeer wordt gekoloniseerd vanuit de privé-sfeer. Dat leidt tot vrijheid van experimenteren, maar ook tot risico’s die individuen nu zelf moeten dragen.<sup>6</sup>

Net als Beck vindt ook Bauman dat deze situatie vraagt om een nieuw denkkader. Hij wil af van sleetse concepten als emancipatie, individualiteit en gemeenschap en roept op tot een nieuwe agenda voor emancipatie en kritische theorie. Hoewel die laatste uitdrukkelijk niet die van Habermas is, kan ook hij zich blijkbaar niet onttrekken aan deze taaie moderne concepten.<sup>7</sup>

Volgens Bauman leven we dus in een wereld die een logisch uitvloeisel is van de modernisering zelf, die tot haar uiterste consequenties wordt gevoerd. Hij is daar iets minder rouwig om dan Beck, omdat hij nationaal georganiseerde instituties liever ziet gaan dan komen. Hij ziet de ontwikkeling toch meer als een mogelijke evolutie naar vrijheid dan Beck dat doet. Die is somberder gestemd, omdat de risico’s in de laat-moderne samenleving totaal onbeheersbaar zijn geworden. Er valt geen bescherming tegen te vinden en er is geen mogelijkheid om je eraan te onttrekken. Vluchten kan niet meer. Beck doelt vooral op de ecologische gevolgen van de industrialisatie. De risico’s daarvan zijn niet meer calculeerbaar. De wetenschap biedt geen houvast meer, vormt geen controle of rem meer op ecologische gevaren. Die risico’s

zijn noch sociaal, noch geografisch in te dammen. De milieuvervuiling is internationaal en treft alle klassen en volkeren. Er bestaat geen wetenschappelijk, sociaal of nationaal verweer tegen, dat is het verschil met vroeger. Beck heeft dat uitgedrukt in een beroemd geworden en, zoals we zullen zien, controversiële zinsnede: 'Poverty is hierarchic, smog is democratic.'<sup>8</sup>

Beck spreekt van een nieuwe *Verelendung* op wereldschaal, die op zijn best zal leiden tot een solidariteit van de angst en op zijn slechtst tot een paniekreactie bij de bevolking, omdat oude instituties en procedures geen soelaas meer bieden. Als de nationale veiligheidsstaat met zijn parlementaire wetgeving als ontoereikend wordt gezien en experts onbetrouwbaar worden geacht, dan kan de behoefte aan het wegnemen van risico's leiden tot een akelige politieke dynamiek. Die kan zich uiten in een interventionistische staat, in herverdeling van de macht en in bureaucratisch autoritarisme. Vandaar is het nog maar een kleine stap naar het uitroepen van de noodtoestand. Beck voorziet een ontwikkeling naar een 'totalitarianism of hazard prevention'.<sup>9</sup>

Dat is een heilloze weg, want deze berust op een nostalgie naar de industriële samenleving. Men wil voortgaan op de oude voet door de verzorgingsstaat te handhaven. Dat zal mislukken, met als gevolg apathie en cynisme en de roep om krachtig leiderschap. Bauman spreekt in dit verband iets eufemistischer dan Beck over een *new fragility of human bonds*, die kan leiden tot een onkritische omarming van communitarisme. De angst voor ongewisheid kan gemakkelijk vormen van neonationalisme oproepen. Beck zegt openlijk dat de 'solidarity motivated by anxiety', zoals hij het noemt, kan leiden tot neofascisme.<sup>10</sup>

### Reflexieve modernisering

Reflexieve modernisering, in de zin van bewustwording van de huidige risico's, leidt dus niet zonder meer tot een hogere, meer wenselijke vorm van modern bewustzijn. Dat niveau kan wel bereikt worden als de kritiek op Verlichting en rationaliteit op een hoger plan wordt getild. Allereerst moet men dan de illusie van een centrale politieke controle op het maatschappelijke leven los durven laten. De toekomst is aan politieke subsystemen op allerlei terreinen. Op het gebied van volksgezondheid en de farmaceutische industrie zullen die anders georganiseerd zijn dan bij de mobiliteit en de automobiellindustrie. Het multiculturele religieuze leven zal weer op heel andere leest geschoeid worden dan woningbouwcorporaties of natuurbescherming. Dat vereist een nieuw type burgerschap, van actieve burgers die zich in lokale

en categorale verbanden roeren, die wetenschappelijke experts de maat nemen, politici hinderlijk volgen en autoriteiten kritisch bevragen. Dan blijft het wantrouwen tegen Verlichting en moderniteit niet steken in reactionaire afwijzing, maar wordt het omgezet in een hypermoderniteit, die ondersteund wordt door een hogere, completere vorm van rationaliteit. Dat kan door de beperkte *primary scientization* van de eerste moderniteit om te vormen tot een *complete scientization*. Wat houdt dat in? Dat men reflexief staat ten opzichte van de fundamenteën van de eigen moderniteit en zich ook sceptisch betoont ten aanzien van de bestaande wetenschap. Voor die demystificatie van de gevestigde modernistische wetenschap zijn al wel instrumenten aanwezig. Ze zijn, zoals gezegd, minder opzienbarend dan op grond van deze aankondiging van een nieuw paradigma of *épistémè* verwacht kon worden. Het gaat om de kennissociologie van Mannheim, de ideologiekritiek van het neomarxisme en het fallibilisme van Popper. Samen met het relativisme van Kuhn en de anti-expertise van Ivan Illich zijn deze inzichten nuttig gebleken om kennisaanspraken te demonopoliseren.<sup>11</sup>

Nu moet dat intellectuele proces gecompleteerd worden met een sociale component, met de vestiging van sociale rationaliteit. Daartoe moet de democratische controle verbreed worden door tot nu toe gedepoliteerde terreinen van besluitvorming daarvoor open te breken. Beck is dus niet tegen rationaliteit, integendeel:

‘... my notion of “second reflexive modernity” implies that we do not have *enough* reason (*Vernunft*) to live and act in a global age of manufactured uncertainties.’<sup>12</sup>

Naast wetenschappelijke experts moeten ook ervaringsdeskundigen, consumenten en gebruikers van technieken zeggenschap krijgen. Bijvoorbeeld over het gebruik van pesticiden in de landbouw en over de teelt van genetisch gemodificeerde gewassen. Experts zeggen vaak dat deze zaken geen kwaad kunnen, gebruikers kijken daar anders tegenaan. Zij hebben een andere, bredere risicoperceptie en -afweging.

Hoe nieuw zijn deze inzichten? Ondanks zijn kritiek op de oude sleetse concepten van de eerste, eenvoudige moderniteit ontleent Beck toch wel erg veel van zijn inzichten aan de klassieke sociologie. Het idee dat de moderne samenleving zichzelf dreigt te vernietigen is schatplichtig aan Max Webers kritiek op het proces van rationalisering. Dat geldt ook voor de schaduwzijden van de bureaucratisering en de *Zweckrationalität* van experts. Becks denken staat duidelijk in de traditie van sociologische bezorgdheid over de mo-



derne samenleving die loopt van Émile Durkheims queeste naar een nieuwe, niet-mechanische solidariteit rond 1880 tot en met Daniel Bells angst voor het modern-kapitalistische hedonisme in de jaren tachtig. Zelf noemt Beck als bronnen van verwantschap het crisisbesef bij Karl Jaspers, Hans Jonas en Hannah Arendt. Hij heeft de opvattingen van beide groepen denkers van hún economische en filosofische context naar zijn ecologische visie vertaald.<sup>13</sup>

Toch is Beck minder pessimistisch dan veel van deze klassieke doemdenkers. Hij nadert eerder het standpunt van Bauman, die spreekt over de ambivalenties van de moderniteit. Hij meent immers dat de kwalijke kanten van de modernisering enigszins te beteugelen zijn door middel van een radicalisering van het rationalisatieproces. Dit pleidooi voor een bredere, rationele politieke controle die zich uitspreidt over alle subdomeinen van de samenleving, doet denken aan de oude, antikapitalistische Habermas met diens pleidooi voor een 'niet-gehalveerde ratio'. Habermas' visioen was toen, in de jaren zestig, dat de wetenschap zich bewust zou worden van haar politieke dimensie, waardoor vervolgens langs dialectische weg de politiek zou verwetenschappelijken. In de verte wenkt Hegel met zijn belofte van de *Aufhebung* van maatschappelijke tegenstellingen door bewustwording.<sup>14</sup>

De eerlijkheid gebiedt wel te zeggen dat voor Beck deze bewustwording geen gegeven wetmatigheid is. Hij geeft geen gemakzuchtige schets van een automatisch verlopende utopische ontwikkeling. De diepere rationaliteit, die hij aanbeveelt, is ook niet puur cognitief van aard. De Verlichting heeft bij hem dus niet het laatste woord, want echte reflectie is niet alleen technische kennisvermeerdering. Ze heeft een moment van onbedoelde zelfbeschouwing, die de mogelijkheid van een negatie van de eigen rationele fundamenteën in zich draagt.<sup>15</sup> Voor de wantrouwige, niet in Duitse filosofie gedrenkte buitenstaander klinkt hier een echo van het ouderwetse *Bildungs-dédain* voor rationalistische civilisatie door.

### Bavaria-centrisme?

Misschien zijn niet alleen de zienswijzen die Beck ontwikkeld heeft traditioneler dan hij wil toegeven. Ook de problemen die hij benoemt zijn minder nieuw dan hij voor doet komen. Dat is de visie van Alan Scott, één van Becks criticasters. Zijn kritiek begint met een aanval op de tweedeling die Beck maakt tussen klassenmaatschappij en risicosamenleving. Deze narratieve discontinuïteit, zoals Scott het noemt, lijkt verdacht veel op andere breuken

waar sociologen zo dol op zijn. Het moederthema van de tegenstelling tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* is nu opgevolgd door de kloof tussen de moderne, industriële maatschappij en de postindustriële, laatmoderne samenleving. Die tegenstelling wordt naar zijn mening schromelijk overdreven, waardoor beide maatschappijtypen tot existentiële categorieën dreigen te worden.

Neem nu de breuk die Beck construeert tussen het tijdperk van hiërarchische welvaart en armoede, en dat van de democratisering van risico's. Die constructie is onjuist; schaarste en een oneerlijke verdeling van risico's zijn altijd met elkaar verbonden geweest. Dat geldt voor agrarische, premoderne gemeenschappen evenzeer als voor industriële moderne samenlevingen en het gaat net zo hard op voor laatkapitalistische situaties. In al die omstandigheden konden en kunnen rijken en machtigen zich beschermen tegen gevaren van armoede en ongezondheid, maar nooit in absolute zin. Honger bereikte de armen het snelst, maar de rijken waren op den duur niet onkwetsbaar. Cholera trof de slechte wijken het eerst, maar hield geen halt voor de grens van de villawijken, een inzicht dat mede aan de basis heeft gelegen van de ontwikkeling van de publieke gezondheidszorg. Ook nu is de luchtvervuiling niet overal even sterk. De rijken zijn er weliswaar niet immuun voor, maar hun *gated communities* liggen vaak in bosrijke omgevingen. Scott is het dan ook oneens met Becks eerder geciteerde stelling dat armoede hiërarchisch zou zijn en smog democratisch. Zijn conclusie luidt: 'Smog is just as hierarchic as poverty.'<sup>16</sup>

Scott ziet dus geen kwalitatief onderscheid tussen de tijdvakken van primaire en secundaire modernisering. Dat geldt ook voor Becks concept van reflexieve modernisering, die het gevolg zou zijn van de verhoogde risicoperceptie ten gevolge van de groei van de individualisering en de afbraak van vaste sociale verbanden en instituties. Doet die ontwikkeling zich wel zo plotseling voor en zal deze zich wel in één richting voortzetten? Scott ziet het eerder als een langdurig proces van individualisering en van sociaal-culturele modernisering, dat niet onherroepelijk aan één marsroute gehoorzaamt en ook geen duidelijke eindtoestand kent. Beck wordt hier om de oren geslagen met Georg Simmels opvatting van *Freisetzung* en *Rücksetzung*. Periodes van de-traditionalisering en van re-traditionalisering wisselen elkaar af.<sup>17</sup>

Nog strenger is Mary Douglas, die risico en risicobewustzijn niet ziet als gegevenheden, maar als veranderlijke opvattingen. Het zijn dus geen 'feiten', maar juist verschijnselen die verklaring behoeven. Wat Beck *risk society* noemt, is in Douglas' opvatting een *risk-averse society* of zelfs een *Angst*-samenleving. Opvattingen over wat aanvaardbare risico's zijn, zijn volgens

haar context-gebonden, ze zijn cultureel en sociaal bepaald en ze moeten gezien worden als het gevolg van een proces van onderhandeling en compromis. Juist in situaties waar relatief weinig risico bestaat, kunnen kleine verslechtingen tot een snelle groei van onzekerheid en tot grote ongerustheid leiden. Waar het minste risico is, wordt dat wellicht het sterkst gevoeld. In die zin is de reikwijdte van Becks theorie beperkt. Het is een uitdrukking van onzekerheid over de Duitse verzorgingsstaat in de laatste twee decennia van de twintigste eeuw. Of nog preciezer, van een Beierse ongerustheid over *Waldsterben*, uitvergroot op wereldschaal. Douglas spreekt enigszins sardonisch van Bavaria-centrisme. De verschijnselen die Beck nu in Beieren waarneemt, doen zich elders, in de grote wereld van de Angelsaksische vrije markt, al veel langer voor. En ze zijn niet uitsluitend negatief.

Douglas verwijt Beck angst op te roepen. In tegenstelling tot Beck verwacht zij van een groeiend risicobewustzijn geen enkele vorm van solidariteit. Het zal juist andersom zijn: een grote gevoeligheid voor risico's zal de bereidheid tot solidariteit doen afnemen. Het gevolg zal zijn dat er gezocht gaat worden naar zondebokken, naar vijanden van buiten, en dat men zal trachten zich individueel af te schermen van ellende. Zij noemt dat laatste *the tragedy of the commons*. Als individuen gratis gebruik kunnen maken van publieke goederen als ruimte, lucht en water, maar zelf alleen wensen te investeren in persoonlijke oplossingen, dan ontstaat het probleem van *private affluence and public misery*. Een zinsnede die natuurlijk erg doet denken aan John Kenneth Galbraiths invloedrijke boek *The affluent society* uit 1958, waarin hij dan al het contrast ziet tussen *private affluence* en *public squalor* in de Verenigde Staten. Douglas noemt het werk van Galbraith overigens niet, hoewel zij wel diens redenering volgt. Als remedie tegen de vlucht naar welvarende oases binnen een armoedige omgeving stelt zij haar hoop op premoderne culturele elementen uit de hiërarchische samenleving, zoals ouderwetse discipline en toezicht.<sup>18</sup>

Alan Scott is op dit punt wat meer toekomstgericht en ook optimistischer. Hij deelt de opvatting dat er grote variaties bestaan in risicobewustzijn, die het gevolg zijn van verschillen in periode, cultuur, sociale klasse en technische mogelijkheden. Maar juist daarom komt hij tot de overtuiging dat er rijke culturele hulpbronnen zijn die aangeboord kunnen worden om tot gedragsverandering te komen. Er zijn volgens hem geen essentialistische culturele kenmerken die blijvend in de weg zitten van nieuwe opvattingen en regelingen. Het zit niet in de genen van de Duitsers om keihard op de *Autobahn* te willen rijden, noch zijn de Amerikanen gepredestineerd om het met de *gun lobby* eens te zijn. Als de individualistische Amerikanen kunnen leren zich

aan de maximumsnelheden te houden, dan kunnen Duitsers zich dat ook eigen maken. En als Duitsers bereid zijn af te zien van vrij wapenbezit, kunnen Amerikanen dat ook.<sup>19</sup>

Dat strookt weer wat meer met Becks opvatting, waarin hij zich teweert stelt tegen fatalisme. Hij wil immers geen onheilsprofeet zijn. Integendeel, hij voorziet een radicale tweede moderniteit, waarin menselijke solidariteit en rationaliteit juist uitgebreid zullen worden. Scott zet op zijn beurt een kanttekening bij dit fraaie toekomstscenario. Een ecologisch Utopia acht hij onbereikbaar, uitbanning van alle risico's is ondenkbaar en bovendien onwenselijk. Het leven in de risicomijdende samenleving dreigt namelijk verstikkend saai en weinig innovatief te worden. Hij ziet ook niet veel in Douglas' oplossing van discipline en toezicht. Want risicobeheersing brengt ook kosten met zich mee. Scott stelt het probleem als volgt: 'How much mutual policing is the protection of the commons worth?'<sup>20</sup>

### Georganiseerd vertrouwen

Die wat meer pragmatische benadering, waarbij een mate van onzekerheid voor lief wordt genomen, valt ook waar te nemen in de theorie van Anthony Giddens. Zijn denkbepelden op dit vlak zijn onafhankelijk van die van Beck tot stand gekomen. De Duitse en de Britse socioloog hebben elkaar pas laat ontdekt. Vervolgens is er wel een interessante gedachtewisseling op gang gekomen over de overeenkomsten en verschillen tussen beider opvattingen.

Ook Giddens spreekt van een nieuwe situatie. We leven in een wereld die de Verlichting niet heeft kunnen voorzien. De klassieke sociologie van de negentiende en de vroege twintigste eeuw heeft evenmin een antwoord op de nieuwe problematiek. De oude oplossing, groei van kennis en van beheersing van de menselijke omgeving, is vastgelopen. Wetenschap en beleid zijn een deel van het probleem geworden. Giddens denkt niet in termen van onbeheersbare risico's, maar van *manufactured uncertainties*: door menselijk handelen geproduceerde onzekerheden. Die zijn dus het gevolg van de moderniteit.

Nieuw is volgens Giddens het bewustzijn van de problematiek. Anders dan in de oorspronkelijke moderniteit is er nu, in de *late of high modernity*, het besef dat we leven in een open situatie. Dat verdraagt zich niet met strakke, modernistische toekomstplanning, het vraagt om denken in flexibele scenario's. Daarin staan hoopvolle verwachtingen van nieuwe mogelijkheden naast de dreiging van catastrofes.<sup>21</sup>

Dit ‘ramp-bewustzijn’ is tegenwoordig in bredere zin actueel. Er bestaat een opvallende historische belangstelling voor de zelf veroorzaakte ondergang van samenlevingen. Milieuhistorici kijken naar afgebroken ontwikkelingen als die van de Mayacultuur en van de Vikingen op precare locaties als Groenland. Politicologen werpen zich op het fenomeen van de ‘mislukte staat’: Rwanda, Haïti, de Dominicaanse Republiek. De analogie en de waarschuwing zijn duidelijk: ook grote staatkundige verbanden als Europa, de Verenigde Staten en China kunnen wel eens hun eigen graf aan het graven zijn. In Australië, een continent met een wankel natuurlijk evenwicht, is de gevoeligheid voor deze problematiek groeiende. De ultieme ecologische metafoor is die van Paaseiland als spiegel voor de planeet Aarde: beide leefmilieus zijn uiteindelijk even geïsoleerd en beide zijn gedoemd tot de ondergang als eenmaal de laatste boom gekapt is. Het bezwaar tegen deze en andere apocalyptische visies is dat ze sociologisch dun zijn en dat ze tekortschieten in psychologische diepgang. Analyses als die van Jared Diamond (*Collapse!*) en Richard Posner (*Catastrophe!*) geven geen antwoord op concrete vragen naar de beweegredenen die mensen in specifieke omstandigheden hebben voor hun doen en, in dit verband niet onbelangrijk, hun laten. Om te zien waar de problemen liggen en wat de gevolgen van menselijk ingrijpen zijn, is praktische, lokale kennis nodig.<sup>22</sup>

Giddens lijkt zelf overigens niet sterk verontrust door de mogelijkheid van sociale zelfvernietiging. Dat soort catastrofe acht hij zeker niet onafwendbaar. Er valt aan preventie te doen, omdat we het bewustzijn van de dreiging hebben. Dat is immers het cruciale verschil met vroeger. De ongewisheid van de toekomst en de mogelijkheid van het optreden van rampen blijven aanwezig. Maar het besef ervan en van de ontoereikendheid van de huidige wetenschappelijke en politieke afweermiddelen, zal tot doelmatige actie leiden. Dat lijkt op de opvatting van Beck, met dit verschil dat Giddens liever niet van reflexieve modernisering spreekt, maar van *institutional reflexivity*. De nieuwe inzichten moeten handen en voeten krijgen, werkzaam gemaakt worden. Onze late moderniteit is namelijk niet alleen een *risk society* maar ook een *trust society*, met nieuwe vormen van solidariteit. Om dat laatste te bereiken moeten onderling vertrouwen en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid worden opgebouwd. *Active trust* vereist organisatie en onderhoud.

We moeten daarbij creatief zijn en dat betekent dat we de oude denkrampen van de klassieke sociologie moeten verlaten. De tegenstelling tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* moet nu eindelijk eens op de helling, net zoals die tussen mechanische en organische solidariteit. Ook andere concepten moe-

ten sneuvelen. In politiek opzicht is liberale democratie niet het einde van de geschiedenis, evenmin als kapitalisme het laatste productiesysteem zal zijn. Giddens voorziet een, wat hij noemt, *postscarcity order*. Toch nog een post-categorie dus, zij het dat hij niet verwacht dat deze totaal anders zal zijn dan de vorige. Afwezigheid van schaarste is namelijk niet hetzelfde als overvloed. Er zullen nog steeds goederen geproduceerd moeten worden, met alle problemen en onrechtvaardigheden van dien. Toch, en in dat opzicht zijn we de schaarste voorbij, kan het ideaal van eeuwigdurende, eindeloze economische groei afgezwakt of verlaten worden. Het scheppen van materiële welvaart kan afgewogen worden tegen andere doelstellingen. Giddens stelt zijn hoop op de toenemende invloed van vrouwelijke waarden waarin zaken als opvoeding en sociale relaties hoog worden gewaardeerd. Dat is een manifestatie van 'emotionele democratie' en die zal leiden tot een uitbreiding van de liberale democratie met domeinen van *subpolitics* als gezin, school en gezondheidszorg. De politieke energie zal verschuiven naar zelfhulporganisaties. Giddens' analyse lijkt wel op die van Beck, evenals zijn oplossing van verbreding van de politiek en het ter verantwoording roepen van experts. Hij is wel veel optimistischer dan zowel Beck als Bauman, omdat volgens hem de nieuwe politieke wensen goed georganiseerd en gekanaliseerd kunnen worden. Ze zullen institutioneel verankerd raken. Vandaar dat hij liever spreekt over institutionele reflexiviteit dan over reflexieve moderniteit. En als de nieuwe denkbeelden eenmaal ingegroeid zijn in de nieuwe instellingen van de brede subdomeinen van de politiek, dan zullen ze daar ook wortel schieten. Democratie is in de ogen van Giddens geen kwetsbaar kasplantje (*fragile flower*), maar een robuuste buitenplant (*sturdy plant*).<sup>23</sup>

### Esthetische reflexiviteit?

De hoofdmoot van deze analyses over late, hoge, reflexieve of vloeibare modernisering staat dus kritisch tegenover de oude aanspraken van de Verlichting, zoals die onder meer uitgewerkt zijn in de klassieke economie en sociologie. Toch blijven zij wel degelijk erfgenamen van de Verlichting, op zoek naar nieuwe rationele oplossingen.

Onvriendelijker gezegd, zij blijven dus steken in cognitieve, scientistische analyses. Dat gaat sommigen niet ver genoeg. Een voorbeeld van die culturalistisch georiënteerde kritiek levert de redenatie van Scott Lash.<sup>24</sup> Hij vindt al deze theorieën eenzijdig. Beck koestert weliswaar wantrouwen ten opzichte van instrumentele rationaliteit en technocratische expertsystemen, maar hij

wil vervolgens toch alternatieve vormen van expertise creëren. Giddens wil iets dergelijks met de organisatie van actief vertrouwen door de opbouw van verantwoordelijke instituties als tegengif tegen maatschappelijke risico's. Dat is eenzijdig, omdat het maar één traditie binnen het moderne denken aanboort. En er zijn volgens Scott Lash twee culturele, intellectuele componenten van de modernisering. De scientistische en de esthetisch-romantische. De stamboom van de eerste traditie bevat personen en stromingen als Galilei, Hobbes, Descartes, de Verlichting, Marx, Le Corbusier, het positivisme en de analytische filosofie.

De esthetisch-romantische familieverwantschap die Lash construeert, is wat ingewikkelder. Hij rekt er Hegel, Baudelaire, Nietzsche, Simmel, Benjamin, Adorno, Heidegger, Gadamer, Foucault en Derrida toe. Het valt te betwijfelen of zij allen tot één intellectuele traditie behoren, die dan ook nog niet scientistisch zou zijn. Dát er binnen de moderniteit een esthetische en romantische beschouwingwijze bestaat, klopt natuurlijk wel. Die tweede traditie nu is volgens Lash geheel onderbelicht geraakt, wat betreurenswaardig is, want juist die zienswijze is volgens hem zo goed toegesneden op de huidige ontwikkeling van onze samenleving. Die evolueert namelijk steeds meer in de richting van een *Kulturgesellschaft* (*sign economy*) waarin zich een proces van *nachtraditionelle Vergemeinschaftung* afspeelt. Om dat proces te kunnen begrijpen is volgens Lash een meer culturalistische zienswijze geboden, die beide componenten van de modernistische beschouwingwijze in zich verenigt. Deze esthetische beschouwingwijze maakt gebruik van een hermeneutisch of narrativistisch waarheidsbegrip, dat noch modernistisch, noch traditionalistisch is.<sup>25</sup>

Deze culturalistische opvatting heeft in dit discours bepaald niet de overhand. Representatief is Giddens' reactie, waarin hij expliciet vermeldt dat hij niets ziet in *aesthetic reflexivity*. Want die suggereert dat er sprake is van post-moderniteit en helpt ons dus niet verder bij de analyse van onze hoogmoderne samenleving en van de institutionele veranderingen daarbinnen.<sup>26</sup>

Toch illustreert deze schotenwisseling dat in het sociologische en politologische debat de culturalistische visie, met oog voor hermeneutiek en historiciteit, niet geheel afwezig is. In verwante discussies over de aard van de moderne identiteit spelen hermeneutiek en e(ste)thiek zelfs een prominente rol. Niet voor niets noemt Lash als één van degenen die de combinatie tussen de twee denkstijlen goed zou hebben weten te leggen, de filosoof Charles Taylor, die de afgelopen decennia een stevig stempel op het denken over de moderne identiteit heeft gezet.

## 6 Identiteit

Om een samenleving te kunnen begrijpen is inzicht in de constituerende waarden en normen ervan nodig. Eén van de belangrijkste ingangen daartoe is proberen zicht te krijgen op de manier waarop culturele identiteit wordt vormgegeven. In de regel gebeurt dat vanuit een kosmologie of religie, binnen groepsverbanden die tribaal, nationaal of ideologisch bepaald zijn. Een bekende these is dat binnen de westerse moderniteit, in afwijking van andere culturen en van de eigen premoderne tradities, de identiteitsvorming het individu als vertrekpunt neemt. De autonome, individuele persoonlijkheid wordt gezien als een product van moderne opvattingen en omstandigheden, die een breuk betekenen met de rest van de menselijke cultuur en geschiedenis. Het is de filosofische variant op het doorgaans sociaal-economische thema van ‘the West and the rest’.

Het oordeel over deze vernieuwing, die meestal gedateerd wordt rond de Verlichting, is gemengd. Aanhangers van de Verlichting – liberalen, socialisten en andere modernisten – zien het als een bevrijding, als een stap op weg naar emancipatie uit het keurslijf van onderdrukkende sociale en religieuze dwang. Conservatieve cultuurcritici spreken van een verlies aan normering en sociale cohesie. Hogere vormen van betekenisgeving zouden worden opgeofferd aan kortzichtig individueel eigenbelang.

Tegen deze beide oordelen heeft de Canadese filosoof Charles Taylor zich gekeerd. Zowel verdedigers van de moderne identiteit, zoals Jürgen Habermas, als critici van conservatieve en van postmoderne zijde, zoals Alasdair MacIntyre en Michel Foucault, denken te veel in termen van winst of verlies, van vooruitgang of verval. Dat miskent de culturele en morele rijkdom waarop de moderne identiteit berust. Die is veel groter en veelzijdiger dan critici én aanhangers ervan menen. Niet alleen de conservatieven schetsen een eenzijdig beeld van normverval, ook modernisten geven een armoedige filosofische verdediging van de moderne verworvenheden. De moderniteit verdient het gered te worden van haar trouwste aanhangers.<sup>1</sup>

De reden voor deze eenzijdigheid is dat er onvoldoende naar de historische ontwikkeling en context van de moderniteit gekeken wordt. Daardoor ontgaat volgens Taylor deze theoretici de specifieke combinatie van ‘grandeur et



misère', die zo typerend is voor de moderne tijd. De verklaring daarvoor ligt in het gevecht tussen de uiteenlopende tradities binnen de moderne denkwereld, een polemiek die uitdrukking geeft aan de ambivalenties van de moderniteit. Die laatste kunnen alleen begrepen worden door te beseffen dat oudere voedingsbronnen van morele en culturele wijsheid nog steeds aanwezig zijn.

Het gaat erom die erfenis te herwinnen, weer beschikbaar te maken. Taylor spreekt van *retrieval*, een soort van liefdevolle, interactieve archeologie. Misschien is hier de term 'herbronning', in de zin van actief hergebruik van oud gedachtegoed, toepasselijk. De theologische connotatie van dit begrip is, zoals zal blijken, in dit kader zeker niet misplaatst. Taylor wil dus een *exercice in retrieval*, door hem omschreven als '...an attempt to uncover buried goods through rearticulation'.<sup>2</sup> Het hervinden van die oude bronnen kan alleen langs hermeneutische weg. Mensen zijn *self-interpreting animals*, zij geven betekenis aan hun eigen gedachten. De mens is ook een 'taaldier': betekenisgeving gaat semantisch. Dat betekent dat begrip voor menselijke uitdrukingsvormen interpreterend moet geschieden in een actieve dialoog die niet uitsluitend cognitief en rationeel is, maar ook emotioneel en ethisch.

Taylor sluit zich met deze opvatting aan bij een ontologische, existentiële opvatting van hermeneutiek, die zich traditioneel oriënteert op de Duitse traditie van Gadamer en Heidegger. In dit geval voegt Taylor er een scheut Frans existentialisme aan toe, door tevens te verwijzen naar het werk van Merleau-Ponty en Sartre. Hij neemt, zoals nog ter sprake zal komen, nadrukkelijk afstand van de latere postmodernistische deconstructie, die wel talige interpretatietechnieken gebruikt, maar daarmee in zijn ogen slechts leegte weet te produceren.<sup>3</sup>

Taylor zelf laat de mogelijkheid open dat verbetering mogelijk is. De historische ontwikkeling bestaat uit een reeks transitities, die naar een beter, voller zelfbegrip kan leiden. Hij doelt daarbij niet op De Condorcets automatische groei van de Verlichting of op Hegels ontplooiing van de *Weltgeist*. Bij Taylor zijn er vele invloeden van buiten die dit proces in allerlei opzichten beïnvloeden. Het is ook beslist niet monologisch, maar dialogisch, wat de uitkomst ongewis maakt. Geen *Fortschritt* dus, maar wel *Fortgang* in hopelijk 'een' (niet meer 'de') goede richting.<sup>4</sup>

### Het gewone leven

Wat levert de hermeneutische, historiserende zienswijze nu op? Wel, zegt Taylor, het inzicht dat de moderne identiteit een unieke combinatie is van

oudere en nieuwere houdingen en opvattingen. In de moderne wereld zijn de eeuwige vragen over de eerbied voor het leven, de menselijke waardigheid, de zorg voor anderen en de zinvolheid van het bestaan op een bijzondere wijze vormgegeven. Daarbij vallen twee leidende ideeën te onderscheiden.

Ten eerste zijn deze vragen naar de zin van het bestaan gekoppeld aan het concept van de autonome persoonlijkheid. Het individu heeft ‘natuurlijke’ rechten die onvervreemdbaar en persoonlijk zijn. Deze opvatting heeft een lange voorgeschiedenis in de verinnerlijking van vroomheid, die al bij Augustinus te vinden valt. Langs verschillende wegen is de individualisering zowel in religieuze zin als langs seculier-filosofische weg uitgewerkt. In dat opzicht is de moderne opvatting over de autonomie van het individu een gezamenlijk product van Reformatie, piëtisme, Descartes en Kant. In deze *western self-understanding* zijn niet alleen deze oude ambivalenties opgesloten. Er komen nieuwe bij, omdat de kantiaans-rationalistische en de romantische opvatting à la Rousseau van het individu niet met elkaar overeenstemmen.

Het tweede ingrediënt van de moderniteit is de definitie van wat een ‘goed leven’ inhoudt. De individuen, hoe autonoom ook voorgesteld, blijken zich te bewegen binnen het normatieve kader van het ‘gewone leven’. De verheerlijking van praktische burgerlijke deugden en de morele overheersing van het nuttigheidsdenken zijn, alweer, voorbereid in de Reformatie en via de Verlichting voortgezet en nader uitgewerkt in allerlei takken van liberalisme en socialisme. Taylor spreekt over naturalisme en hij lijkt daarmee een samsmelting te bedoelen van universalisme, rationalisme en empirisme. Er zijn algemene waarden, die voor elk weldenkend individu kenbaar en zichtbaar zijn. Gewoon gezond verstand is daarvoor genoeg. Het utilitarisme is misschien wel de beste uitdrukking van deze denkrichting.<sup>5</sup>

Deze verheerlijking van het burgermansbestaan komt in de plaats van oudere sociale raamwerken en normatieve codes. Ten eerste natuurlijk van theïstische ordeningen, waarin het individu een onderdeel was van een kosmologisch, religieus geheel. Ten tweede gaat het in tegen het ethos van de aristocratische krijger, waarin eergevoel en fysieke machtsuitoefening een grote rol spelen. Ten derde neemt de doctrine van het nuttige leven afstand van onpraktische vormen van rationele beheersing en controle van het menselijk bestaan, zoals die in ascetische levenswijzen gepredikt wordt, van Plato en de Stoa tot de joods-christelijke traditie. En de verheerlijking van het gewone staat, ten slotte, op gespannen voet met de romantische expressie van groots en meeslepend (individueel) leven.

Er is dus, op het eerste gezicht, veel verloren gegaan. Vandaar de bekende klachten over het verdwijnen van de magie, over de *Entzauberung der Welt*.

Wij, moderne individuen, hebben geen vaste doelen meer, die ons van buiten worden aangereikt, we verkeren in onzekerheid. We zijn in de ogen van conservatieven als MacIntyre op een kille, eenzame queeste. Voor een deel kan Taylor zich wel in deze gevolgtrekking vinden. De moderne mens is inderdaad vol onzekerheid, omdat de zoektocht naar zingeving en de articulatie daarvan een individuele is. Er bestaat geen onaantastbaar sociaal en cultureel raamwerk meer, de norm is die van eigen verantwoordelijkheid op basis van zelfstandig onderzoek. De angst voor persoonlijke zonde en individueel falen leidt tot gevoelens van onzekerheid, die kunnen overgaan in een ervaring van zinloosheid. Taylor spreekt van een soort existentiële duizeligheid: ‘... nothing is worth doing, the fear is of a terrifying emptiness, a kind of vertigo ...’<sup>6</sup>

### Zingeving en transcendentie

Deze voorstelling van zaken is volgens Taylor onvolledig. De conservatieve cultuurpessimisten zien over het hoofd dat elementen van de oudere tradities van identiteit en zingeving aanwezig blijven. Deze fungeren als ijkpunten binnen en als contrapunten tegen de moderne nuttigheidsmoraal. Nog steeds wordt in de burgerlijke, de liberale en de socialistische cultuur een onderscheid gemaakt tussen hogere vormen van levensvervulling, die bewondering afdwingen, en minder hoogstaande levensinvullingen, die niet boven de sleur van het dagelijks bestaan uitkomen. En in de bewondering voor hogere doelen zijn duidelijk elementen van aristocratische, ascetische en romantische idealen herkenbaar: heroïek, zelfopoffering, geniale kunst en grootse gebaren. Dit leidt tot interne verscheurdheid: ‘We sympathize with both the hero and the anti-hero; and we dream of a world in which one could be in the same act both’.<sup>7</sup>

Deze ambivalenties van de moderne cultuur komen in het romantische gedachtegoed duidelijk naar voren. Van daaruit wordt kritiek geleverd op het afstandelijke instrumentalisme van het utilitarisme. Bovendien is de Romantiek ook nog het vervoermiddel geworden voor premoderne opvattingen over de betekenis van het menselijk bestaan. Ze vormt dus een ware *Fundgrube* voor *retrieval*. Die kritiek vormt een vast begeleidingsverschijnsel bij de hegemonie van het moderne utilitaristische denken. De lijst van critici die Taylor hier noemt, is overigens zeer divers. Ze bevat praktisch het hele culturele en politieke register van de negentiende en de twintigste eeuw. Conservatieven, romantici, existentialisten, marxisten en zelfs teleurgestelde

liberalen figureren hier als critici van de moderniteit. Een kleine staalkaart ter illustratie van deze verscheidenheid levert de namen op van Tocqueville, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, Proust, Eliot, Kafka, Weber, Marx, Lukács, Adorno, Marcuse en Arendt.

Voor Taylor is het basisprobleem dat uit deze kritieken naar voren komt de moderne beperking tot menselijk subjectivisme. Niets boven het individu wordt als hoger of geldiger erkend. Dat standpunt heeft gevolgen voor het persoonlijke leven, omdat het ontbreken van transcendente waarden de opbouw van solidariteit in naam van bovenindividuele grootheden bemoeilijkt. Vragen rondom geboorte, dood, gezinsleven en familierelaties kunnen daardoor niet in een groter zingevend kader worden geplaatst. Wat rest zijn technische, individualistische therapieën en die helpen niet echt, getuige de toename van het typisch modern-individualistische fenomeen van de midlife-crisis.

Het ontbreken van transcendentalisme heeft ook publieke gevolgen. Een 'society of self-fulfillers' met inwisselbare loyaliteiten kan niet de identificatie met een stabiele politieke gemeenschap opbrengen die nodig is voor het waarborgen van openbare orde, sociale gerechtigheid en culturele vrijheid. Dat vereist namelijk een beroep op ouderwetse deugden als opofferingsgezindheid, moed en ascetisme, die in dienst gesteld worden van buiten het individu staande instituties en idealen. En daarvoor ontbreken in de moderne samenleving nu juist de emotionele motivatie en de filosofische legitimatie.

Er is geen eenvoudige remedie voorhanden. Zelfs Habermas blijft volgens Taylor steken in een verbeterd instrumentalisme, dat sympathiek oogt, maar de transcendente dimensie veronachtzaamt. En conservatieven, ook neo-conservatieven als Leo Strauss, geven geen creatief alternatief. Zij maken een karikatuur van de moderne idealen die geen recht doet aan de hooggestemde idealen van Verlichting en humanisme waarin persoonlijke ontplooiing gekoppeld werd aan vrijheid, gelijkheid en broederschap.<sup>8</sup>

Die hoge idealen van sociale rechtvaardigheid, mensenrechten en persoonlijk geluk zijn eerder te veeleisend dan dat ze gemakzuchtig genoemd kunnen worden. Het probleem is hier vooral dat de verwerkelijking van die idealen, om het in termen van de levensverzekering te zeggen, 'bij leven en welzijn' opgeëist wordt. Door het ontbreken van een langetermijnperspectief zal de realiteit nooit kunnen voldoen aan de gewekte verwachtingen. Daarvoor zijn de doelen te groot en is de tijdsspanne van individuele levens te beperkt. En dan vallen er brokken, omdat naar geforceerde oplossingen wordt gezocht. Op deze wijze is in naam van de moderne idealen dan ook veel ellen-

de aangericht. Dat maakt de moderniteit kwetsbaar voor het verwijt van hypocrisie (Nietzsche) of van machtsmisbruik (Foucault).

Taylor beseft dat de problemen van zingeving, solidariteit en sociale cohesie niet meer opgelost kunnen worden door een terugkeer naar premoderne vormen van transcendentie door individuen te binden aan een hogere orde. Na de intellectuele vernietiging daarvan door de moderniteit is dat onmogelijk geworden. En het kan, in het licht van het onrecht dat in naam van vele 'Goede Zaken' aangericht is, ook niet meer met goed fatsoen gevraagd worden. Wel suggereert hij dat premoderne opvattingen kunnen helpen bij het denken over handelen dat gericht is op transcendentie, supra-generatiele solidariteit. Daarvoor zijn toch wat hij noemt 'niet-antropocentrische ijkpunten' nodig. Hij ziet er drie. De eerste is ecologische verantwoordelijkheid (*deep nature*), de tweede theïsme in al dan niet katholieke vorm en de derde gemeenschapsdenken. Taylor verwijst ons dus naar Heidegger, Augustinus en Aristoteles.<sup>9</sup>

### Politieke filosofie

Het probleem van collectieve verantwoordelijkheid en gemeenschapsdenken brengt ons terug naar het terrein van de politieke filosofie. Taylor keert zich ook op dit punt tegen de erfenis van rationalisme en individualisme. Hij verwerpt de klassieke opvatting van Locke en Hobbes, omdat mensen daarin te veel gezien worden als aparte individuen die uitsluitend hun eigen belangen najagen. Hij acht dat een atomistische misvatting, die zich voortzet in het werk van Kant en in het negentiende-eeuwse utilitarisme. Om dezelfde reden is Taylor een tegenstander van het behaviorisme in de psychologie: mensen zijn meer dan slechts op prikkels reagerende specimina van de klasse der zoogdieren.<sup>10</sup>

De atomistische *modern conception of selfhood* heeft zich in de negentiende en de twintigste eeuw op politiek gebied vooral gearticuleerd in het liberalisme. Ook laatmoderne liberale concepties van vrijheid, door de ervaring van Auschwitz gelouterd, moeten het ontgelden. Zo acht Taylor het beroemde onderscheid dat Isaiah Berlin heeft gemaakt tussen negatieve en positieve vrijheid ontoereikend. Berlins scheiding tussen een terughoudend liberalisme dat grondrechten beschermt en een opdringerige politieke pedagogiek die voorschriften wil geven valt zeker te waarderen. Het is een sympathieke poging om de gezonde onderdelen van de erfenis van de Verlichting te redden van de totalitaire uitwassen ervan. Taylor denkt zelfs met Berlin mee

door zijn categorieën te herformuleren. Hij zegt dat het nuttig is om een verschil te maken tussen opvattingen over *opportunity* en doctrines over *exercise*. De eerste soort biedt gelegenheid om in vrijheid denkbeelden te formuleren, terwijl het tweede type van theorieën gericht is op het verwerkelijken van denkbeelden. Maar voor hem staat vast dat niet alleen positieve, dwingende uitvoeringstheorieën een politieke arm van macht en dwang vereisen. Ook negatieve, ‘gelegenheid gevende’ waarborgtheorieën kunnen niet gedijen zonder een gunstig sociaal en politiek klimaat. Met andere woorden, liberale vrijheidsconcepties zijn normatief, ze kunnen alleen onder bepaalde sociale condities bestaan en die moeten dan ook actief ondersteund en in stand gehouden worden. Negatieve vrijheid kan niet zonder de positieve waarborg van openbaarheid, rechtspraak en politieke instituties.

Vergelijkbaar is Taylors kritiek op Robert Nozicks verdediging van het liberale individualisme. Ook dit kan niet gedijen zonder een basis in de gemeenschap. Nozick meent dat individuele rechten boven alles gaan. Dat is kortzichtig, vindt Taylor. Individuele autonomie kan alleen gestalte krijgen binnen een veelheid van ondersteunende instituties en praktijken op allerlei terreinen: kunst, wetenschap en politiek.<sup>11</sup>

Volgens Taylor is de mens geen autonoom individu, ook de *modern self* kan niet bestaan zonder sociale omgeving, zonder gemeenschap. Die geeft individuen hun identiteit. En als individuele ontplooiing een sociale omgeving vereist, dan moet een dergelijke *Umwelt* ook bevorderd worden. Dat schept verplichtingen tot actieve deelname aan grotere sociale verbanden. En de atomistische opvatting miskent nu juist die noodzaak van *obligation*. Die maatschappelijke plicht strekt bovendien verder dan het eigenbelang, want de gemeenschap bestaat niet uitsluitend om individuele grondrechten te waarborgen, zij heeft veelomvattender en duurzamer betekenis. Taylor grijpt daarbij terug op de opvatting van Aristoteles, die inhoudt dat de mens een sociaal en politiek dier is, dat zich moet voegen in de gemeenschap, zonder welke hij niks is.

Hier doet zich natuurlijk wel een probleem voor. We weten immers dat de nadruk op dienstbaarheid en opoffering aan de gemeenschap onaangename gevolgen kan hebben. Die lopen van onschuldig conventionalisme via afgedwongen conformisme naar onderdrukking, uitsluiting en eliminatie. Dat is natuurlijk niet wat Taylor wil, hij heeft wel degelijk oog voor het belang van individuele grondrechten. Hij keert zich eigenlijk vooral tegen het ultra-liberalisme van theoretici als Robert Nozick en John Rawls, wier opvattingen we nog uitgebreider tegen zullen komen. Taylor is zelf misschien het beste te

kenschetsen als een *communitarian liberal*, die erop wijst dat individuen een sociale matrix behoeven. Hij ziet als alternatief voor atomisme en totalitarisme een *civic humanism* dat wortelt in een gemeenschap, waartoe men zich bekennt. Hij pleit voor gemeenschapszin, die meer inhoudt dan de instrumentele liberale eis van respect voor rechtsregels. Taylor wil naar een patriotisme, dat hij omschrijft als een gemeenschappelijke binding aan een specifieke historische gemeenschap met de bereidheid de prestaties, instituties en grote persoonlijkheden van die gemeenschap te koesteren.<sup>12</sup>

Taylor's positie is illustratief voor de zoektocht naar een verzoening van vrijheid en gebondenheid, van individu en gemeenschap. Dit zijn klassieke politiek-filosofische thema's, die geactualiseerd worden rond het liberalisme. Dat heeft lang gepretendeerd deze problemen voorbij te zijn door een superieure afbakening te maken van politieke rechten en plichten. De pretentie is dat dit procedurele raamwerk altijd werkt en geldig is, onafhankelijk van sociale en culturele situaties. Die aanspraak wordt door Taylor niet geaccepteerd. Hij wil juist laten zien dat liberalisme niet zonder sociale en historische context kan. Dat is een soort ontmaskering van het universalistische liberalisme, die postmodernisten ook gepraktiseerd hebben. Maar hun deconstructie wordt dus door Taylor eveneens afgewezen, omdat ze alleen leidt tot leegte.

## Tolerantie

Om die afwijzing van zowel liberalisme, conservatisme als postmodernisme beter te begrijpen kan het vraagstuk van de tolerantie van religies als voorbeeld dienen. Eén van de leerstukken van het liberalisme is de politieke ethiek van tolerantie. Volgens de standaardvoorstelling van het liberalisme is tolerantie een kwestie van elkaar met rust laten. Tolerantie is een optelsom van negatieve vrijheden, die door de 'neutrale' staat worden gewaarborgd. Daartoe is een strikte scheiding tussen privé-domein en publieke ruimte geboden. Het recept van Locke geldt nog steeds: godsdienstige overtuigingen zijn privé-zaken. Er is een *realm of private soulcraft* en een *realm of public statecraft*. Dat betekent dat een openlijke rol voor godsdienst, de publieke beleving en het uitdragen ervan, problematisch is. *Public religion* moet eigenlijk zo min mogelijk religieuze inhoud hebben. Het uitdragen van een boodschap, laat staan het toegeven aan zendingsdrang en bekeringsijver, wordt met wantrouwen bekeken.

Op het eerste gezicht speelt deze liberale opvatting van tolerantie conser-

vatieve denkbeelden in de kaart. Conservatieven zien immers religie als onderdeel van vaststaande culturen. In deze essentialistische opvatting van cultuur is religieuze overtuiging iets onveranderlijks. Er kan niet aan getornd worden en er moet ook niet te veel aan veranderen, dat geeft maar sociale onrust. Het liefst zou men de bestaande religieuze verhoudingen bevriezen. Bekeringsijver is uit den boze.

Het verschil met de liberale opvatting is dat liberalen wel beweging in het religieuze landschap accepteren, zolang die maar in de goede richting gaat, namelijk die van de (publieke) secularisatie. Dat is ook de heimelijke gedachte achter de liberale tolerantie van godsdiensten in de privé-sfeer: dat het een tijdelijke zaak zal zijn, omdat de dynamiek van de maatschappelijke ontwikkeling toch in de richting van Verlichting en rationalisme zal gaan. Dat is dan ook precies de kritiek die postmodernisten hebben op dit liberale model van tolerantie. In hun ogen is het een bemanteling van cultureel imperialisme. Het is geen tolerantie, maar een slinkse manoeuvre om de hegemoniale Europese cultuur die het publieke leven – en dat wil zeggen naast de politieke ook de culturele en de sociale arena – de facto beheerst, tot norm te verheffen. De postmodernisten eisen een echte gelijkstelling van culturele en religieuze posities.

Geen van deze opvattingen dient volgens Taylor echte tolerantie. Tolerantie impliceert namelijk dat men de overtuiging van anderen ernstig neemt, net als de eigen overtuiging. Het belang van die overtuigingen wordt door de dragers ervan groot geacht en gaat de privé-sfeer dan ook te buiten. Men wil ermee naar buiten treden. De armoede van de liberale tolerantie is de angst voor ware overtuigingen die niet in overeenstemming zijn te brengen met het eigen model. De conservatieven gaan uit van essentialistische, onveranderlijke religieuze blokken. De postmodernisten erkennen geen ware overtuigingen; na deconstructie resulteert slechts ironie.

Elk van deze drie posities is, in Taylors spraakgebruik, monologisch. Gesprekken hebben geen zin. Dit *antidialogic monologism* maakt dialoog nutteloos en overbodig.<sup>13</sup> Het opgeven van pogingen tot bekering is een heilloze weg, want dat stopt alle interculturele communicatie. Taylor probeert bekeringsijver en tolerantie beide een plaats te geven in zijn begrip van *deep toleration*. Die vorm van tolerantie erkent het belang van vaste overtuigingen, maar maakt dialoog zinvol door tegelijkertijd uit te gaan van de mogelijkheid van (menings)verandering.

In plaats van bekeringsdrang en de publieke manifestatie van religie krampachtig te verbieden, zoals liberalen en conservatieven willen en post-



modernisten eigenlijk impliceren, doet men er beter aan eisen te stellen aan de wijze van openbaar optreden van ‘gelovigen’. Bij bekeringsactiviteiten kan onderscheid gemaakt worden tussen technieken van dwang, manipulatie en overreding. De eerste twee stijlen nemen de te bekeren buitenwereld niet ernstig, potentiële bekeerlingen worden niet als zelfstandig denkende en handelende morele wezens gezien. Bij overreding of overtuiging is dat wel het geval. De overtuiger toont respect voor de mening van de ander en doet hem of haar voorzichtig en zorgvuldig een voorstel om een nieuwe zienswijze in overweging te nemen.<sup>14</sup>

### Multiculturalisme

Dat klinkt wat zweverig, maar deze redenering kent een heel praktisch verlengstuk. Taylor heeft namelijk zijn filosofische werk verbonden met politieke debatten over de erkenning van de rechten van minderheden. Behalve de Europese, continentale filosofie en het theïsme, of preciezer het katholicisme, is er een derde invloed op Taylors werk. En dat is de Canadese strijd om erkenning van de identiteit en de rechten van minderheden. Daarbij gaat het in de eerste plaats om de Franstaligen, in Canada als geheel lang een achtergestelde minderheid, maar in hun thuisbasis Québec een meerderheid met hegemoniaal gedrag. Deze debatten zijn gecompliceerd geraakt, doordat andere minderheden ook hun rechten op gingen eisen, de oorspronkelijke bewoners van Canada, de *First Nations*, en nieuwe groepen van immigranten, met hun eigen culturele gebruiken en wensen.

De discussie over de mate waarin deze minderheden recht hebben op culturele erkenning en in hoeverre ze daar politieke ondersteuning voor kunnen vragen, is bekend geworden als het multiculturalismedebat. Dat debat gaat over de mogelijkheid en wenselijkheid om gestalte te geven aan ‘werkelijk’ multiculturele samenlevingen. Het is dus geen descriptie van een bestaande toestand, want het is maar zeer de vraag of multiculturele samenlevingen in de zin van het multiculturalisme gerealiseerd kunnen worden. Deze theorie stelt namelijk wel erg hoge eisen aan tolerantie, erkenning en waarborging van cultuurverschillen.

Soms wordt gesuggereerd dat het al zover is, zelfs worden historische voorbeelden van reëel bestaande multi-etnische samenlevingen opgevoerd als bewijs voor de mogelijkheid van een multiculturalistische praktijk. Dat gebeurt vaak in de vorm van een herwaardering van multi-etnische rijken als Oostenrijk-Hongarije en het Ottomaanse Rijk. De Donaumonarchie en het

Turkse sultanaat hadden in de negentiende en in de eerste helft van de twintigste eeuw in Europa een slechte pers. Ze waren immers niet modern-nationalistisch, ze kenden een inefficiënt bestuur en ze verloren dan ook alle oorlogen waarbij ze betrokken waren. Na 1945 is er een andere wind gaan waaien. De nationale homogene gemeenschap was niet meer alleenzalmakend en ook efficiënte oorlogsvoering was niet meer het hoogste doel op aarde. Zeker na de recente etnisch gemotiveerde slachtpartijen in Libanon en op de Balkan is er een herwaardering gekomen. De redenering is dat deze *Vielvölkerstaaten* er toch maar in slaagden om een lappendeken van etnische en culturele verschillen vreedzaam bijeen te houden.

Dat beeld moet toch gekenschetst worden als slecht geïnformeerde romantisering. Het miskent de stelselmatige onderdrukking van minderheden in Oostenrijk en na 1867 binnen Hongarije. Vraag het aan de Tsjechen, de Roemenen, de Kroaten en de Serviërs. Of, in het geval van de Turken, vraag het aan de Grieks-orthodoxen, de Syrische christenen, de Koerden, de Armeniërs. Waar we het hier over hebben is een speciale, goedkope techniek van overheersing: *indirect rule*. Misschien heeft dit bestuurlijke regime zijn verdiensten en het valt zeker te verkiezen boven regelrechte burgeroorlog of uitroeiing, maar het scheidt bepaald geen pluriforme samenleving naar multiculturalistisch recept.

De multiculturele samenleving bestaat dus (nog) niet. Het is een constructie, een bedenkfel. Wat wel bestaat is multiculturalisme. Dat is een stroming, die als ideaal de multiculturele samenleving voor ogen heeft. Wat zijn nu de belangrijkste leerstellingen ervan? Voorop staat het uitgangspunt van aanvaarding en erkenning van culturele diversiteit. Daarbij gaat het niet om passieve aanvaarding of vrijblijvende tolerantie. Dat is niet genoeg: multiculturalisme vereist een actief beleden erkenning van de waardevolheid van minderheden. Het *buzz word* is hier 'respect'.

Daarnaast is er de eis van maatschappelijke gelijkstelling. Die vertoont verwantschap met andere gelijkheidsideologieën als liberalisme en socialisme. Het verschil ligt in het aggregatieniveau: niet het individu of de sociaal-economische categorie, maar de culturele groep. Dat gaat gepaard met een andere visie op sociale integratie. Die verloopt volgens multiculturalisten niet via assimilatie aan dominante waarden, gevolgd door ingroei in de samenleving en opwaartse mobiliteit. Het proces begint in hun ogen bij de publieke waardering voor het 'anderszijn' van culturele minderheden, die hen vervolgens helpt bij het opbouwen van zelfrespect. En van daaruit volgt dan zelfbewuste deelname aan het algemene maatschappelijke leven. In de meest

optimistische variant van het multiculturalisme wordt zelfs gesteld dat sociale cohesie niet wordt bewerkstelligd door afname van culturele verschillen, door homogenisering, maar dat samenhang juist het gevolg is van de erkenning en cultivering van variëteit.

De multiculturalistische theorie is in de loop van de jaren zeventig vooral in immigratielanden ontwikkeld: Canada, Australië en de Verenigde Staten. Naarmate de culturele diversiteit van die samenlevingen toeneemt, groeit ook de reikwijdte van multiculturalistische aanspraken, een proces dat enigszins vergelijkbaar is met de zich uitbreidende claimcultuur van slachtoffergroepen. In Australië gaat het in de eerste plaats om de recente *non-white* immigrantengroepen en in mindere mate om de *aborigines*. In Canada gaat het, zoals gezegd, om de positie van Québec, om immigranten en om de *First Nations*. In de Verenigde Staten wordt na afzwering van de *melting pot*-ideologie ook het in Canada ontwikkelde beeld van de *salad bowl* gebruikt; een culinaire metafoor die bedoelt te zeggen dat diverse culturele groepen weliswaar met elkaar in één slakom zitten, maar dat ze als afzonderlijke slablaadjes herkenbaar blijven. In de Verenigde Staten is het begrip ‘multiculturalisme’ versmolten geraakt met de cultuur van slachtoffergroepen. Het gaat hier om immigranten en om *native Americans*, maar ook om zwarten, vrouwen, homo’s en gehandicapten van allerlei slag. Het etiket van multiculturaliteit blijkt oneindig uitbreidbaar. De afgelopen decennia heeft het begrip ook in Europa wortel geschoten, uiteraard gestimuleerd door de gevolgen van de immigratie vanuit buiten-Europese landen, maar ook ten gevolge van een opvallende opwaardering van het regionalisme in streken als Wales, Schotland en Catalonië.<sup>15</sup>

De belangrijkste dragers van het multiculturalisme zijn niet de immigranten zelf of hun nakomelingen. Die willen meestal zo snel mogelijk integreren. Het initiatief voor deze theorievorming is uitgegaan van de tolerante, schuldbewuste middenklasse in de westerse, welvarende landen. Na verloop van tijd is het al te naïeve enthousiasme sterk bekoeld. Dat valt af te lezen aan de fasering van het multiculturalistische debat, zoals dat ook in Nederland is gevoerd. Aanvankelijk, in de jaren zeventig, gaat het over leuke cultuurverschillen. Dan, in de economische crisisjaren tachtig, komt de lastige sociaal-economische gelijkstelling van minderheden op de agenda. Daarna, vanaf de jaren negentig, wordt het thema dat van de moeizame sociale integratie. Dan lijkt de lol er ook wat van af. In de publieke opinie meldt zich eerst Frits Bolkestein als conservatief-liberaal, vanuit de sociaal-democratische hoek gevolgd door Paul Scheffer met diens programmatische artikel over *Het multi-culturele drama* (2000). Ook wetenschappelijk wordt in diezelfde jaren gas

teruggenomen. In zijn rapport *25 jaar sociale verandering in Nederland* uit 1998 is de boodschap van het Sociaal en Cultureel Planbureau dat Nederland geen multiculturele samenleving is geworden. Sterker, Nederland kan dat ook niet worden en eigenlijk, zo is de pregnant verwoorde suggestie van SCP-directeur Paul Schnabel in diens *De multiculturele illusie* uit 1999, moeten we dat multiculturalistische ideaal ook helemaal niet nastreven. Illustratief voor deze klimaatverandering is de verandering in naamgeving van een omvangrijk recent onderzoeksprogramma dat op dit terrein door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek is aanbesteed. NWO heeft dit programma gestart onder de noemer *Multiculturele en pluriforme samenleving*; inmiddels ligt het accent anders en is het programma omgedoopt tot *Sociale cohesie en Binding en participatie*.<sup>16</sup>

Het is lastig om het begrip ‘multiculturalisme’ geloofwaardig te verbinden met de notie van sociale eensgezindheid, omdat die combinatie een vorm van redelijk overleg vereist. Het succes van multiculturalisme is afhankelijk van de mogelijkheid tot communicatie. Als cultuurverschillen tussen groepen erg groot zijn, hoe kan dan bevestiging van die uiteenlopende en vaak conflicterende identiteiten samengaan met democratische samenwerking? Hoe vreedzame competitie te bewerkstelligen? Op dit punt keren de eerder behandelde filosofische stellingnames terug. Er is een analogie met het probleem van de tolerantie. Het is volgens multiculturalisten niet voldoende om langs elkaar heen te leven in de hoop sociale botsingen te vermijden. Er kan niet worden volstaan met vrijblijvende culturele uitwisseling in de hoop aardig gevonden te worden.

Zogenaamde primordialisten menen dat identiteit een vaststaand oergegeven is. Hun conclusie is dat we ons moeten neerleggen bij een verdeelde samenleving. Culturele verbanden zijn onveranderlijk, weinig compatibel en het enige dat we kunnen doen is de wrijvingswarmte beperken, door minderheidsrechten toe te kennen. Die moeten over en weer bewaakt worden door een kartel van culturele en politieke elites, die in staat zijn technische afspraken te maken. Dit is het model van *consociational accomodation* als remedie tegen burgeroorlog. Het is reactief, tegemoetkomend aan de wensen die bestaande groepen zelf uiten en het accepteert blijvende scheiding van bevolkingsgroepen, segregatie en in het uiterste geval zelfs apartheid als kleiner kwaad dan etnisch geweld. Het probleem van deze pessimistische conservatieve visie is dat deze de kwaal van etnisch-culturele rivaliteit ook kan oproepen in plaats van haar af te dempen.

Het andere uiterste is de postmoderne visie. Hierin worden identiteiten

niet als essentialistisch gezien, maar als door mensen gemaakte en dus ook door mensenhand veranderbare constructies. Als men zich dat bewust wordt, zullen mensen de verschillen, die ze immers zelf kunnen maken of breken, niet meer zien als bron voor vijandigheid, maar als een uitnodiging tot creativiteit. Dan zullen cultuurverschillen niet langer haatdragend zijn, maar vreugdevol 'gevierd' kunnen worden. Helaas wordt door postmodernistische multiculturalisten nooit uitgelegd hoe deze toestand te bereiken valt in een wereld van economische en politieke belangen en conflicten. Hoogstens wordt gesuggereerd dat pro-actief optreden in de vorm van positieve discriminatie van minderheden kan helpen. Maar dit stuit al snel weer op het bezwaar van bevoogding en paternalisme.

Realistischer lijkt een tussenpositie waarin cultuur en identiteit worden gezien als constructies, die gebonden zijn aan het bouw materiaal dat voorhanden is. Het idee is hier dat mensen creatief vormgeven aan hun eigen context, maar dat ze tegelijkertijd ook beperkt worden door overgeërfde condities. Dit is geen nieuwe gedachte – ze roept de beroemde zinsnede van Karl Marx in herinnering dat mensen hun eigen geschiedenis maken in omstandigheden die zij niet zelf gekozen hebben –, maar daarmee is deze observatie nog niet onverstandig. De omstandigheden waaronder identiteiten gevormd worden kunnen veranderen, maar slechts langzaam en in beperkte mate. Dat bepaalt de bandbreedte van culturele verandering en het gaat erom per geval de grenzen van deze *malleability* te bepalen en zodoende te achterhalen welke vormen van sociale politiek effectief kunnen zijn. Dat opent de mogelijkheid om gericht beleid te voeren, door per situatie te differentiëren in te nemen maatregelen. Soms zullen die een wat meer reactief karakter hebben, dan weer kan pro-actief optreden gewenst zijn, in andere gevallen verdient het aanbeveling om zich zo neutraal mogelijk op te stellen.<sup>17</sup>

## Cultuur en moraal

Maar ook het leerstuk van de dialoog, van de beperkte veranderbaarheid lost niet alles op. Want het multiculturalisme is nogal hybride. Er vallen twee varianten van multiculturalisme te onderscheiden, zacht versus hard. Het zogenaamde zwakke multiculturalisme oogt tolerant en sympathiek. Dat past heel goed in het moderne, universalistische, liberale en humanistische wereldbeeld. Dit multiculturalisme gaat door het leven onder aanduidingen als *protective*, *pluralistic* of *cosmopolitan multiculturalism*. Het is gericht tegen discriminatie van minderheden, en wenst gestalte te geven aan een veelvor-

mige gemeenschappelijke cultuur, waarin acceptatie van verscheidenheid de norm is.

Er bestaat echter ook een hard, sterk multiculturalisme. Dat is traditionalistisch, particularistisch, fundamentalistisch en separatistisch van aard. Die intolerante variant wordt aangeduid als *offensive, difference of parochial multiculturalism*. De doelstelling is hier niet bescherming tegen discriminatie, maar het vestigen van culturele segregatie, door de nadruk te leggen op culturele verschillen, die ook institutioneel worden vastgelegd. Een gemeenschappelijke cultuur, hoe veelvormig ook, wordt afgewezen.

Hierin liggen de hybriditeit en onduidelijkheid van het multiculturalisme. Het is, in – grove – politieke termen gesteld, zowel links als rechts. Als het gaat om gelijkstelling en emancipatie sluit het aan bij verlichte opvattingen. Waar het draait om bevestiging van groepsidentiteit is het multiculturalisme conservatief en zelfs obscurantistisch. En in het debat houdt men zich natuurlijk niet aan deze overzichtelijke indeling: argumenten ‘op links’ worden lukraak gecombineerd met inzichten ‘op rechts’.

Het probleem kon toch wel eens vooral in het concept van het multiculturalisme zelf zitten. De erkenning van cultuurverschillen lijkt een mooi, vreedzaam ideaal, maar in de praktijk leidt het vaak tot het tegendeel: de agressie wordt er door verhoogd. Dat komt omdat ‘cultuur’ in de multiculturalistische theorie een morele lading krijgt. Dat verergert vaak conflicten die op zich oplosbaar zouden kunnen zijn door een praktijk van geven en nemen. Dat is de kritiek van Jacob T. Levy, die als voorbeeld het conflict tussen Israël en de Palestijnen geeft. De strijdpunten zijn militaire macht, water, landbezit. Het wordt er niet beter op door er problemen van moraal en cultuur aan te koppelen. Zodra aan cultuur een morele lading wordt gegeven, krijgt deze een essentialistisch karakter en wordt ze gezien als onverenigbaar met andere culturen. Levy noemt dit de *agonistic view*, die interne kritiek en onderlinge dialoog onmogelijk maakt.

Die weeffout zit volgens hem in het hele debat over cultuur ingevlochten. Niet alleen *diehards* als Samuel Huntington, Alasdair MacIntyre en John Gray, maar ook welwillende multiculturalisten als Charles Taylor en zelfs liberalen als Isaiah Berlin en Michael Walzer zijn er mee behept. Zij staan allen in de traditie van de Duitse theoloog en cultuurfilosoof Johann Gottfried Herder, die op het eerste gezicht pluralistisch is. Herder meende immers dat afzonderlijke culturen een onvervreemdbaar bestaansrecht hebben. Culturele verbanden mogen verwachten dat buitenstaanders uit andere groepen hun culturele activiteiten als waardevol erkennen en respecteren. Dat klinkt

heel verdraagzaam, maar Levy signaleert twee punten die Herders opvatting tot een gevaarlijk richtsnoer maken voor de huidige multiculturele problematiek.

Ten eerste is hij niet gelukkig met Herders moralisme. De dragers van culturen mógen niet alleen uiting geven aan hun cultuur, ze móeten dat ook doen. Met andere woorden, cultuur is een moreel goed en het onderhouden en uitdragen ervan is een morele opdracht. Het tweede probleem is de definitie van 'cultuur'. Zoals bekend nam Herder als cultureel uitgangspunt vooral de gemeenschappelijk gesproken taal, een criterium dat in de praktijk neerkwam op het afbakenen van etnisch-nationale eenheden.

Het pluralisme van Herder beperkte zich dientengevolge in wezen tot de erkenning van verschillen tussen nationale culturen die elkaar over en weer hoorden te waarderen en respecteren. Maar binnen die naties bestond in zijn ogen eigenlijk geen differentiatie. Naties werden door hem opgevat als homogeen, als coherente culturele en morele eenheden. En dat is volgens Levy niet waar het in het multiculturele krachtenveld om gaat. De werkelijke cultuurverschillen trekken zich niets van nationale grenzen aan, ze spelen zich binnen nationale eenheden af. Zo is de morele kloof tussen nazi-Duitsland en de Bondsrepubliek groter dan die tussen 'Duitsland' en 'Frankrijk', net zoals de kloof tussen Vichy en de Vijfde Republiek relevanter is dan die tussen 'Frankrijk' en 'Duitsland'. De scheidlijnen waar wij nu mee te maken hebben zijn, meent Levy, vooral subnationaal: 'The moral diversity within cultures far exceeds the moral gaps between them.'<sup>18</sup>

Dezelfde redenering wordt gevolgd door de Britse politieke filosoof Bhikhu Parekh. Hij heeft nog wel waardering voor het werk van Herder. Diens cultureel pluralisme is op zich een verbetering ten opzichte van het *moral monism* dat er aan voorafging. In de denkwereld van Plato en Aristoteles bestond geen erkenning voor niet-Griekse filosofie. Augustinus en Thomas van Aquino konden geen waardering opbrengen voor heidenen. Locke en Mill hadden geen begrip voor irrationalisme. Al deze typen van moreel monisme, tot en met het huidige liberalisme, blokkeren echte pogingen tot wederzijds begrip, ze zijn een *hermeneutic disaster*.<sup>19</sup>

Cultureel pluralisme is dus een verbetering, maar slechts partieel. Herder heeft een grote prestatie geleverd door culturen te zien als apart en gelijkwaardig aan elkaar. Maar hij is volgens Parekh niet ver genoeg gegaan. Herder ziet namelijk de afzonderlijke culturen zelf als spanningsloze gehelen, hij is allergisch voor het idee van tegenstellingen binnen nationale culturen. 'He cherishes a cultural plural *world*, but not a culturally plural *society*.'<sup>20</sup> Herder bleef een liberaal nationalist en het idee van de natie als een coherente cultu-

rele eenheid wordt door Parekh als een misvatting beschouwd. Parekh vertoont in dit opzicht sterke verwantschap met de eerder behandelde antropologische zelfkritiek. Elke gedachte aan coherente, afgebakende, autonome culturele eenheden ontkent volgens hem de dynamiek van machtsverhoudingen, geeft geen ruimte aan afwijkingen en is dus in wezen essentialistisch. Dat geldt ook voor het moderne liberalisme. Dit ziet de westerse wereld als intrinsiek liberaal en heeft dus geen oog voor (de legitimiteit van) tegenkrachten en afwijkingen van het rationele patroon. Religieuze groeperingen, conservatieven, radicale socialisten, etnische traditionalisten: ze horen er niet bij.

‘To call contemporary western society liberal is not only to homogenize and oversimplify it, but also to give liberals a moral and cultural monopoly of it and treat the rest as illegitimate and troublesome intruders.’<sup>21</sup>

Hoe moet een zinvolle multiculturalistische analyse er dan wel uitzien? Deze moet uitgaan van de *cultural embeddedness* van mensen. We worden gevormd door onze culturele omgeving, maar dat is iets anders dan dat we er door gedetermineerd zouden zijn. We moeten waken tegen verabsolutering en homogenisering van culturen, politieke systemen en ideologieën. We moeten de interne pluraliteit van elke cultuur erkennen en bediscussiëren. Dialoog is een wapen tegen de verstening van identiteiten.<sup>22</sup>

Hier doet zich een paradox voor. Om een dergelijk gesprek te kunnen voeren en afscheid te nemen van het morele monisme is wel weer een gemeenschappelijke basis nodig, een politieke gemeenschap die binding geeft.





## 7 Evenwichtskunst

Het vinden van een dergelijke gemeenschappelijke gespreksbasis is echter geen eenvoudige zaak. Binnen de academische context vallen theoretische concepten als deconstructie en cultureel relativisme doorgaans heel wel te combineren met procedures van wetenschappelijk onderzoek en debat. Deze werkwijze is zelfs stimulerend geweest om nieuwe perspectieven te openen en domeinen te ontsluiten. Maar inmiddels heeft het multiculturalisme-debat zijn onschuld verloren, omdat de buitenwereld zich hardhandig aan de academie heeft opgedrongen.

Langzamerhand wordt het ontbreken van vaste methodische standaarden en van een vaste inhoud ervaren als een didactische en morele handicap. Dat valt te zien aan de hernieuwde debatten over de wenselijkheid van een culturele en historische canon. De praktische behoefte daaraan is groot, hoe fragiel, voorlopig en discutabel een dergelijke canon ook zal zijn. Dat geldt niet alleen voor het onderwijs in bredere zin, ook binnen de universitaire wereld is die tendens zichtbaar. In het politieke domein is het gemis aan een duidelijke ideologisch perspectief nog acuter; het dreigt tot stagnatie te leiden. Een intellectuele boodschap van louter twijfel en scepsis is nu eenmaal weinig geschikt om burgers en kiezers te motiveren tot enthousiaste participatie in het politieke proces.

Waar in het intellectuele discours een dialoog met tegenstanders en een kritische beschouwing van de eigen grondslagen mogelijk moet blijven, worden in het politieke domein aan een dergelijke openheid en toegeeflijkheid beperkingen gesteld. Tijdens de jaren negentig zag het westerse liberalisme zich geconfronteerd met twee soorten van bedreiging. Ten eerste was daar het fundamentalisme, van islamitische, maar ook van christelijke en joodse zijde. Natuurlijk vallen Bin Laden, Bush en Sharon niet zonder meer over één kam te scheren, maar zij delen wel een aversie tegen postmoderne ironie, cultureel relativisme en liberale overlegvormen.

De tweede tegenstander van de posthistorische dialoog was een oude bekende: het Europese nationalisme. De Europese Gemeenschap heeft, met wisselend succes, geprobeerd om het geweld op de Balkan en in Oost-Europa te temperen met de belofte van transnationale welvaart. Maar dit streven tot

neutralisering van nationalisme door opname in ‘Europa’ gaf weer voeding aan een interne reactie in de vorm van een versterking van radicaal rechts in West-Europese landen. Als voorbeelden kunnen gelden het tot nu toe kortstondige succes van Le Pen in Frankrijk en van het *National Front* in Engeland, de opkomst van recente Nederlandse populistische bewegingen en de groei van het wat stabielere Vlaams Blok, onlangs herdoopt tot Vlaams Belang. Het beeld dat deze bewegingen creëren is dat van een belegerd Fort Europa, dat onvoldoende bescherming biedt aan de eigen essentialistische nationale identiteit. Die moet tegelijkertijd verdedigd worden tegen de vijfde colonne van binnenuit, het kosmopolitische ‘Brussel’, en tegen de vijand die van buitenaf is gekomen, het moslimfundamentalisme. De afwijzing van het ontwerp voor een Europese grondwet in het voorjaar van 2005 was complexer van aard, omdat bij de referenda in Frankrijk en Nederland naast nieuw-rechtse ook oud-linkse reflexen een rol speelden. Toch kwam ook daar de kloof tussen het wettelijke en het werkelijke land, tussen officiële politieke doctrines en officieuze overtuigingen van vele burgers, aan de oppervlakte.

Deze situatie heeft het besef verscherpt dat het noodzakelijk is om intellectuele standaarden met politieke werkbaarheid te verzoenen. Kritische intellectuelen kunnen zich na het postmodernisme niet meer zonder enige reserve bekennen tot een nieuw geloof in de Vooruitgang of de Westerse Beschaving. Maar als burgers en leden van sociale en culturele verbanden moeten zij wel aansprekende en haalbare politieke doelen formuleren. Eén daarvan is het definiëren van gemeenschappelijke publieke gedragsregels. Het probleem dat zich voordoet is dat het concept van publieke deugden eerst door postmodernistische denkers is gedeconstrueerd en nu om sociale en politieke redenen door diezelfde intellectuelen weer uit de mottenballen wordt gehaald. Het blijkt daarbij vooral lastig om een goede balans te vinden tussen wetenschappelijke eerlijkheid, politieke uitvoerbaarheid en sociaal fatsoen.

### Drie oplossingen

Om tot een minimum aan culturele verstandhouding en sociale cohesie te komen zijn verschillende oplossingen gesuggereerd. Hier worden er drie onderscheiden die tegenstrijdige aanbevelingen bevatten. De onenigheid zit al in de definitie van het probleem besloten: gaat het om herstel van normen en waarden, om pragmatische aanpassing aan nieuwe situaties of om het formuleren van nieuwe gedragslijnen?

In het eerste geval is er sprake van een gevoelsmatige reactie. Men wil terug naar de oude, vertrouwde identiteit. Nationaal erfgoed, christelijke naastenliefde, Victoriaanse waarden en westers liberalisme zijn bakens in een onstuimige zee van verandering. Deze reactie op de nieuwe onzekerheid beslaat het hele spectrum van politieke overtuigingen. Neoconservatieven, met de filosofische ruggensteun van Leo Strauss, liberalen als wijlen Ernest Gellner, socialisten van het type Anthony Giddens en christen-democraten van het slag Helmut Kohl, zij allen zoeken ankerpunten in een verwarrende tijd van verandering. Meestal komt dit neer op de herhaling van oude geloofsartikelen en van de daarbij horende sleets geworden ruzies.

De publieke discussies over het multiculturalisme en over universele grondrechten zijn over het algemeen niet verfijnd te noemen. Zeker de eerste fase van dit debat is zeer ideologisch van aard geweest. Het ging om dichotome tegenstellingen zoals die tussen liberalisme en communitarisme of die tussen universalisme en particularisme. Er werden tweedelingen gemaakt tussen individuele en collectieve rechten of tussen kosmopolitisme en lokaal chauvinisme. Het karakter van het debat was erg zwart-wit. Wie de politieke rechten van culturele minderheden verdedigde, werd meteen beschouwd als tegenstander van liberale democratie. Wie de autonomie van het individu bepleitte, plaatste zich daarmee automatisch in het kamp van de anti-communitaristen. Deze concepten werden al snel samengevoegd tot strikte doctrines over burgerschap en publieke deugden.<sup>1</sup>

Deze reactie is emotioneel begrijpelijk en ze heeft wellicht de politieke verdienste dat er een gedachtevorming door op gang gebracht is over de noodzaak van redelijk publiek overleg. Welke emotionele en politieke waarde dit terugverlangen naar oude normen en waarden ook mag hebben, toch schiet dit simpele recept op twee punten tekort. Op het stuk van sociaal fatsoen, omdat aan veel leden van de samenleving het recht van sociale en culturele erkenning wordt ontzegd. En intellectueel is deze oplossing niet aanvaardbaar, omdat de kernconcepten van onveranderlijke, coherente cultuur en van de neutrale, redelijke staat niet onverkort houdbaar zijn.

Een tweede benadering van de discrepantie tussen wetenschappelijk redeneren en maatschappelijk handelen valt te typeren als de schizofrene. Die ziet er als volgt uit. In onze privé-omgeving en binnen de muren van *academia* houden we vast aan kritische intellectuele standaarden. We beseffen heel wel dat de idealen van de Universele Rechten van de Mens en van Democratie niet universeel zijn, maar historisch en cultureel bepaald. Het cultuurrelativisme van de postliberale, postmoderne en postkoloniale filosofie mondt uit in een acceptatie van fundamenteel pluralisme binnen onze samenlevingen.

*En plein public* echter, als burgers en participanten aan het politieke proces, omarmen we de programma's van de verzorgingsstaat en verdedigen we voluit individuele grondrechten en de universele principes van de liberale democratie.

Dit is de positie die Richard Rorty gekozen lijkt te hebben. Hij verdeelt het project van de Verlichting in tweeën. Het filosofische en wetenschappelijke deel ervan is onzinnig. Ideeën over de universele menselijke natuur en over ware kennis zijn volgens Rorty intellectueel niet houdbaar gebleken. Het politieke programma van de Verlichting daarentegen is nog steeds zeer de moeite waard en zelfs een succes. Het bevorderen van mensenrechten en van democratische verhoudingen moet dan ook worden voortgezet. Dit praktische programma behoeft echter geen diepere filosofische rechtvaardiging, het kan worden ingevoerd zonder dat het nodig is om openlijk pijnlijke filosofische discussies te moeten voeren over de gebrekkige conceptuele grondslagen ervan. Dat is maar goed ook, want de meeste (gewone) mensen kunnen nu eenmaal niet goed overweg met ironie, scepsis en cultureel relativisme.<sup>2</sup>

Deze opvatting doet denken aan de oude gedragslijn van de verlichte elite, toegeschreven aan Voltaire zelf: 'Pas devant les domestiques'. Conceptueel mag Rorty's redenering opgaan, politiek kan ze wellicht een tijdlang werken, maar moreel is ze niet acceptabel. En op de lange duur is deze scheiding van levenssferen zelfvernietigend, omdat de bedienden en andere gewone mensen de hypocrisie en het *dédain* die deze houding aankleven, doorzien hebben.

Een derde manier om met het probleem om te gaan is een poging om intellectuele scepsis en politiek handwerk te combineren in een nieuwe theorie over verantwoordelijk sociaal handelen. Dit is de evenwichtskunst uit de titel van dit hoofdstuk. In het vocabulaire van de politieke wetenschap is het probleem dat voor ons ligt de verzoening van op redelijk overleg gebaseerde democratie met groepsgewijs georganiseerd burgerschap. Dat is geen gemakkelijke opdracht. Bhikhu Parekh heeft keurig opgesomd wat de moeilijkheden zijn.

'[We] need to find ways of reconciling the legitimate demands of unity and diversity, achieving political unity without cultural uniformity, being inclusive without being assimilationist, cultivating among [our] citizens a common sense of belonging while respecting their legitimate cultural differences, and cherishing plural cultural identities without weakening the shared and precious identity of shared citizenship.'<sup>3</sup>

De dilemma's die Parekh noemt vormen een kluwen van problemen, die niet gemakkelijk te ontwarren valt. Toch zal hier geprobeerd worden dit complex van problemen in onderdelen uiteen te leggen, die dan successievelijk nader beschouwd zullen worden. Allereerst komt aan de orde het punt van de openlijke erkenning dat sociale en politieke identiteit een culturele dimensie kent. Als dit eenmaal wordt toegegeven – en dat is in de politicologie minder vanzelfsprekend dan het lijkt – meldt zich de kwestie van de politieke erkenning van culturele verschillen. Dan stelt zich het probleem van de gemeenschappen die deze culturele en politieke identiteiten belichamen. In dit verband verdienen de concepten van *civil society* en *civic nationalism* bijzondere aandacht. Ten slotte keren we terug naar (een vernieuwde vorm van) het liberalisme. Welke vooruitzichten heeft dit als bemiddelaar tussen culturele verschillen en politieke coherentie?

### Cultuur en politiek

Het belang van culturele identiteit is voor antropologen, sociologen en cultuurhistorici vanzelfsprekend. Zij hebben geen moeite met de erkenning van de culturele dimensie van sociale en politieke processen. Voor politicologen geldt dat niet. Zij hebben lang geweigerd om de rol van culturele verschijnselen in hun overwegingen te betrekken. Dit is een gevolg van de erfenis van de Verlichting. Natuurlijk kan betoogd worden dat veel 'verlichters' doordrongen waren van het belang van culturele elementen in het functioneren van samenlevingen. De recente herwaardering van de Verlichting vraagt, zoals we gezien hebben, juist aandacht voor de verbinding van Verlichting met historicisme, Romantiek en religie.

De Verlichting zelf mag dan open hebben gestaan voor cultureel pluralisme, dat gaat in veel mindere mate op voor de erfgenamen ervan. De gesecculariseerde tradities van socialisme, sociaal-democratie en liberalisme hadden, en hebben veelal nog, een blinde vlek voor cultuurverschillen. Op z'n best werden deze gerespecteerd of 'interessant' gevonden. Meestal werden culturele eigenaardigheden beoordeeld als politiek en sociaal irrelevant, als verschijnselen uit het verleden. Eigenlijk werden ze toch vooral gezien als hinderpalen op de weg naar vooruitgang, als bemanteling van domheid en onwetendheid. Het ideaal was de vestiging van één universele zienswijze, van één gemeenschappelijke, verlichte, gesecculariseerde cultuur. Die campagne startte met de strijdkreet *Écrasez l'infâme* en een van de volgende episodes was het educatieve offensief van Jules Ferry in Frankrijk. Dit is slechts één

voorbeeld uit vele, om ons eraan te herinneren dat het liberalisme, in de eerder aangehaalde woorden van Charles Taylor, zijn bestaan is begonnen als een *fighting creed*.<sup>4</sup>

De filosofische basis voor dit programma is wat Parekh moreel monisme noemt, het geloof dat de menselijke natuur universeel is en losstaat van historische en culturele beperkingen. Op politiek terrein is hét voorbeeld van deze manier van denken John Rawls' beroemde *Theory of justice* uit 1971. Het startpunt van een rechtvaardige inrichting van samenlevingen ligt voor hem bij rationeel nadenken zonder contextuele belemmeringen. Achter een *veil of ignorance*, niet gehinderd door historische herinneringen, moet 'de samenleving' haar basiswaarden, haar *primary goods* definiëren. In deze wat Rousseau-achtige oertoestand van reflexief evenwicht, vrij van erfzonde om een religieuze metafoer te gebruiken, spelen sociale belangen, persoonlijke hebzucht of culturele vooroordelen geen rol. De zo vastgestelde basisbehoeften zijn bij Rawls vrijwel uitsluitend politiek van aard en ze nemen de vorm aan van rechtsregels die individuele grondrechten moeten garanderen. Die benadering vanuit de mensenrechten vooronderstelt een fundamentele uniformiteit van menselijke behoeften en verlangens en ze ziet mensen als rationele wezens.

Recenter, in zijn *Political liberalism* van 1993, is Rawls opgeschoven naar een visie die meer ruimte geeft aan cultureel pluralisme in de politiek. Hij ziet nu af van liberalisme als een alomvattende sociale en politieke theorie. In plaats daarvan wil hij het beperken tot een reeks van praktische regels voor het maatschappelijk verkeer. Dat lijkt bescheiden en pragmatisch, maar op deze wijze probeert Rawls in wezen alsnog een onafhankelijke en onaantastbare procedure (hij spreekt van een *freestanding concept*) voor het bereiken van sociale rechtvaardigheid te formuleren.

Critici verwijten Rawls uitwijkmanoeuvres te zoeken en ontkenninggedrag te vertonen, omdat hij het feit van pluralisme wel accepteert, maar het tegelijkertijd probeert te omzeilen. Alles wat niet rationeel is, blijft voor Rawls nog steeds verdacht. Conservatieven, harde marxisten, religieuze gelovigen: allen worden politiek uitgesloten van de liberale consensus. Vooral de houding ten opzichte van religie wordt veelzeggend geacht. In de traditie van John Locke en John Stuart Mill moeten alle soorten van religie zich aanpassen aan het liberalisme. Dat is wat Charles Taylor bedoelt met zijn opmerking dat liberalisme nog steeds ongastvrij is voor collectieve culturele verscheidenheid. Morele en culturele diversiteit wordt slechts toegestaan op individueel niveau en dat kan volgens Parekh voeding geven aan politiek conformisme.

‘It can easily violate the integrity of the texts and the tradition, charter them in the service of political and ideological fashions, encourage the government directly or indirectly to influence scholarly inquiries, and create a climate hostile to intellectual dissent.’<sup>5</sup>

Ondanks deze kritiek kan toch geconstateerd worden dat liberale politieke theoretici beseffen dat zij de culturele behoeften van individuen en groepen te lang hebben veronachtzaamd. Die gewaarwording heeft aanleiding gegeven tot het concept van *cultural liberalism*. In deze theorie zijn liberalen niet meer huiverig voor cultuurverschillen en proberen zij hun koudwatervrees voor groepsrechten te overwinnen. Zij aanvaarden dat deelname aan het sociale leven van culturele gemeenschappen een belangrijke en zelfs noodzakelijke voorwaarde is voor het vestigen en waarborgen van individuele vrijheid en waardigheid. In de terminologie van John Rawls: niet alleen rechtszekerheid en individuele vrijheid zijn *primary goods*, ook cultuur is een basisbehoefte. En dan rijst de vraag hoe culturele rechten een plaats kunnen krijgen in het politieke systeem.

## Erkenning

Dit brengt ons bij het debat over de zogenaamde *politics of recognition*. Taylor verbindt het probleem van de erkenning met de opkomst van de moderne identiteit. Het idee van erkenning is namelijk verbonden met het idee van de waardigheid van autonome en authentieke persoonlijkheden. Dit moderne individu is een creatuur van de Verlichting en de Romantiek. De paradox is dat de vorming van de moderne individuele identiteit natuurlijk niet zonder sociale omgeving kan plaatsvinden. Om erkenning te krijgen zijn ‘betekenisvolle anderen’ (George Herbert Meads beroemde *significant others*) nodig. Taylor suggereert dat dit in premoderne verhoudingen als vanzelf ging. In de moderne wereld echter kan het proces van erkenning ten gevolge van onzekerheden en misverstanden nog wel eens mislukken. En het achterwege blijven of onthouden van persoonlijke erkenning leidt tot vernedering en onderdrukking.<sup>6</sup>

Het moderne westerse denken over de politieke gevolgen van erkenning kent traditioneel twee stromingen. Beide zijn voor Taylor ontoereikend. Het democratische idee van gelijkheid in de traditie van Kant tot en met Rawls vindt uitdrukking in een politiek van egalitaire erkenning. Menselijke verhoudingen worden gedefinieerd in principes van gelijkwaardigheid. In dit



universalisme worden mensenrechten gezien als neutraal, als blind voor verschillen (*difference blind*). Dit is in wezen een procedurele visie die met een beroep op Kant door Amerikaanse *procedural liberals* als John Rawls, Ronald Dworkin en Michael Walzer is voortgezet. In Nederland staat het wel bekend onder de naam van het Thorbecke-principe. De staat heeft geen inhoudelijke mening. De kantiaanse traditie wantrouwt collectieve doelen, zegt Taylor. Hij typeert de neutraal-liberale visie op staat en samenleving als volgt:

‘... a liberal society is one that as a society adopts no particular substantive view about the ends of life. The society is, rather, united around a strong procedural commitment to treat people with equal respect.’<sup>7</sup>

Dat lijkt mooi, maar de liberale rechtsstaat staat daarmee in wezen vijandig tegenover cultuurverschillen. Kants model gaat uit van autonome persoonlijkheden die vrij zijn in het maken van redelijke afwegingen. Zonder culturele eensgezindheid gaat dat niet, het liberalisme vooronderstelt een homogene samenleving.<sup>8</sup>

Pogingen om deze homogeniteit wél van een bewuste inhoud en doelgerichtheid te voorzien hebben in Taylors ogen maar al te vaak aanleiding gegeven tot intolerantie en totalitarisme. Voor deze denktraditie staat Rousseau model, met diens concept van de *volonté générale*. Bij Rousseau wordt publieke waardigheid bereikt door wederkerigheid. Iedereen betuigt elkaar respect, omdat men het eens is over de rol en het doel van individuen en van de gemeenschap. De sleutelwoorden zijn hier *equality, reciprocity and unity of purpose*. De generale wil verleent iedereen waardigheid in een gemeenschappelijk project. Hegel heeft dat uitgewerkt in zijn leerstuk van de wederzijdse erkenning onder gelijken in een samenleving met een gemeenschappelijke marsroute. Dit staat geen differentiatie toe, met als gevolg totalitaire ellende.<sup>9</sup>

Taylor sluit zich hier in wezen aan bij Isaiah Berlins verwerping van de positieve, inhoudelijk ingevulde vrijheid. Zijn bezwaren tegen Rousseau en Hegel wijken immers niet wezenlijk af van de gevaren die critici van het totalitarisme als Karl Popper en Jacob Talmon al veel eerder hadden geformuleerd. Maar het alternatief kan dus voor Taylor niet gevonden worden in Berlins verdediging van de negatieve, procedurele vrijheid. Want die kantiaanse traditie schiet tekort in erkenning van cultuurverschillen en stelt uiteindelijk ook de eis van homogeniteit.

Het alternatief voor beide vormen van gelijkheidsdenken wordt gezocht in een politiek van het verschil. Deze *politics of difference* gaat uit van de authen-

ticiteit van cultuurverschillen. Niet universalisme, maar particularisme is het uitgangspunt. De eigenheid, de bijzondere culturele kwaliteit van personen en groepen staat centraal. De politiek van het verschil is open en verwelkomt cultureel onderscheid. Gelijkwaardigheid betekent niet alleen de erkenning maar ook het toejuichen en zelfs het aanmoedigen van verschillen. Om culturele diversiteit te ondersteunen zijn zelfs politieke maatregelen ter bevoordeling van groepen geoorloofd. Deze positieve discriminatie (*reverse discrimination*) wordt onder anderen door multiculturalisten als Will Kymlicka aanbevolen.<sup>10</sup>

Hoe sympathiek Taylor dit standpunt ook vindt, hij is niet naïef over de problemen die deze ruimhartige, gastvrije vorm van liberalisme met zich meebrengt. Het zal alleen werken op de voorwaarde dat het mogelijk is een neutrale ontmoetingsplaats te scheppen voor alle culturen en gezindten. Dit idee van een gemeenschappelijke, vreedzame plek voor dialoog en deliberatie houdt geen rekening met onoverbrugbare verschillen in overtuiging. Taylor geeft het voorbeeld van de westerse scheiding tussen kerk en staat die in de islam niet aanvaard wordt en daar beschouwd wordt als een christelijk misbaksel. Daar valt door ons niet veel aan te veranderen, maar we zullen toch moeten vasthouden aan onze eigen opvatting over de verhouding tussen kerk en wereld. Met andere woorden, liberalisme kan niet volledig neutraal zijn. Zelfs de gastvrije variant moet een grens stellen waar basisrechten in het geding komen, zoals het recht op leven en op vrijheid van meningsuiting. Een goed voorbeeld daarvan is de Rushdie-affaire. De echte uitdaging ligt in de verhouding met niet-liberale minderheden. Hoe tegemoet te komen aan hun gevoelens van marginalisering en vernedering zonder concessies te doen aan onze eigen basisprincipes?

Taylor en andere multiculturalistische liberalen stellen in dit verband twee beperkingen aan tolerantie en erkenning: een culturele en een temporele. Zij menen dat niet alle culturen altijd recht hebben op gelijke waardering en zij vinden dat niet alle culturen het eeuwige leven verdienen. Om te beginnen is het emotioneel onmogelijk om van iedereen tegelijkertijd evenveel te houden. Deze observatie komt van Jacob Levy en hij wil daarmee overspannen verwachtingen temperen. Het is simpelweg niet op te brengen om elke cultuur een waarachtige publieke bevestiging van de eigen waarde te bieden. Dat is geen excuus voor grof of arrogant gedrag: 'Non-cruelty, non-humiliation, and genuine tolerance are possible if not always easy.'<sup>11</sup>

Ook Taylor meent dat het te veel gevraagd is om positieve oordelen te verlangen voor elke cultuur. Het is niet redelijk te verwachten dat mensen van ganser harte deugden en handelwijzen zullen toejuichen die strijdig zijn met

hun eigen opvattingen. Het oordeel over culturele opvattingen en gebruiken moet ook negatief kunnen uitvallen, net zoals we onderdelen van onze eigen cultuur kunnen afwijzen. Taylor vindt bovendien dat we vreemde culturen eigenlijk maar moeilijk kunnen begrijpen. Kritiekloze bewondering van andere culturen berust vaak op onbegrip, op oppervlakkige en dus neerbuigende en beledigende oordelen.

Als tussenweg tussen gemakzuchtige verwerping en kritiekloze vereenzelviging staat Taylor een veel technischer en afstandelijker idee van erkenning voor. Het is de moeite waard om hem zelf aan het woord te laten omdat het citaat duidelijk maakt dat zijn positie bepaald niet goedgelovig is. Waarom zouden we vreemde culturen moeten waarderen? Omdat:

‘... it is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time – that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable – are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject.’<sup>12</sup>

Taylor presenteert dit standpunt als een gesecculariseerde versie van Herders idee van de goddelijke harmonie der afzonderlijke culturen. De emotionele afstandelijkheid is in deze nuchtere variant groot: tolerantie is mogelijk, maar dat impliceert niet automatisch eerbiediging en waarachtige erkenning van vreemde culturen. Boze tongen beweren dat Taylor langs deze omweg zijn katholicisme alsnog boven andere overtuigingen probeert te verheffen.

Een vergelijkbare aarzeling over de onbepaalde erkenning van culturen wordt zichtbaar in Taylors verwerping van het permanente bestaansrecht van culturen. Bestaande culturen hebben in zijn ogen niet *ipso facto* recht op oneindige voortzetting. Hij ziet geen verplichting van de kant van heersende meerderheidsculturen of van de liberale samenleving om het voortleven van culturen in oneindige toekomstige generaties veilig te stellen. Op dit punt is hij het eens met de Duitse filosoof Jürgen Habermas, die zich kant tegen het kunstmatige behoud van verouderde culturen. Als een cultuur niet langer levensvatbaar is onder de condities van de huidige moderniteit, dan zal deze verdwijnen. Er bestaat geen morele verantwoordelijkheid om dergelijke niet levensvatbare culturen actief te ondersteunen. Habermas maakt bezwaar tegen de in dit verband wel gebruikte analogie met ecologische conservering. Voor hem is *cultural survival* niet vergelijkbaar met *species preservation*, om-

dat een cultuur bewust gewild moet worden door haar deelnemers. Mensen moeten de gelegenheid krijgen om hun cultuur niet langer te willen, ze moeten de vrijheid hebben om hun cultuur op te geven voor een andere.

Hier wordt duidelijk dat het in deze kwestie gaat om het klassieke en tegelijk actuele probleem van de verhouding tussen individu en gemeenschap. Zo verklaart, in ander verband, Anthony Appiah dat cultuurbehoud een prachtig ideaal lijkt, maar dat dit de autonomie van toekomstige individuele personen kan schaden. Hij vreest namelijk dat individuen gedwongen zullen worden om aan de eisen van 'hun' cultuur te voldoen. Dat ze *lifescrrips* opgedrongen krijgen die door anderen voor hen geschreven zijn. Anders gezegd, als culturen tot essentialistische blokken worden gemaakt, vervaagt het onderscheid tussen een politiek van erkenning en een politiek van dwang.<sup>13</sup>

### Beschaafde gemeenschappen

Hier ligt de verbinding met het probleem van de gemeenschap. Cultuur krijgt gestalte in een sociale context. Collectieve identiteiten worden belichaamd door gemeenschappen. Gemeenschappen definiëren en institutionaliseren culturen en door het opkweken van nieuwe generaties voorzien zij deze van duurzaamheid. Om continuïteit te garanderen wordt een zekere mate van aanpassing, van sociaal conformisme verwacht van de individuele participanten. De vraag is nu welke mate van disciplineren daarvoor acceptabel is.

Op dit punt heerst liberaal geïnspireerd wantrouwen. Onder anderen de Amerikaanse literatuurcriticus David Hollinger vreest dat veel multiculturalisten bestaande culturen veel te sterk opvatten als coherente eenheden met scherp afgebakende grenzen, vaststaande tradities en een statisch cultureel erfgoed. In deze essentialistische interpretatie van culturen als blokken, die lijkt op Samuel Huntingtons bekende beeld van *clashing civilizations*, is geen ruimte voor vrije individuele keuzes. Dat betekent dat multiculturalisten het gevaar lopen dat ze onder het mom van cultureel zelfbeschikkingsrecht interne onderdrukking en vrijheidsberoving legitimeren.

Het andere uiterste, kosmopolitisme, biedt wellicht geen goed alternatief. Het is volgens Hollinger ultraliberaal in die zin dat het wel heel sterk de nadruk legt op vrijwillige participatie, meervoudige loyaliteiten, wisselende omstandigheden en flexibele sociale verbanden. Deze onstabiele relaties bieden te weinig geborgenheid en veiligheid. Hollinger wil voorbij kosmopolitisme en multiculturalisme in de vorm van een zogenaamd *rooted cosmopoli-*

*tanism*. Dit erkent de geworteldheid van individuen in gemeenschappen met een gezamenlijke afstamming. Maar hij is tegen elke vorm van cultureel determinisme of essentialisme. Gemeenschappen veranderen en individuele leden ervan ook.

Hollinger pleit voor het principe van deelname door herroepbare toestemming, hij plaatst individuele keuzevrijheid boven sociale dwang. In dat standpunt staat hij niet alleen. Ook een multiculturalist als Will Kymlicka koestert wantrouwen over de inbreuk die gemeenschappen intern plegen op de rechten van hun individuele leden. Misschien, denkt Kymlicka, moeten we deze praktijken tot op zekere hoogte accepteren als de prijs die betaald wordt voor culturele (groeps)autonomie, maar dan alleen onder de strikte voorwaarde dat het individuele recht op uitstappen (*the right to exit*) is gewaarborgd.<sup>14</sup>

Een begrip dat in dit verband vaak gebruikt wordt, is dat van de zogenaamde *civil society*. Dit staat voor het geheel van niet-staatelijke maatschappelijke organisaties, voor het gemeenschapsleven van vrije vereniging op juridisch, economisch, sociaal, cultureel en religieus gebied. De stelling is nu dat deze *associational participation* kracht en stabiliteit aan het politieke leven geeft. De liberale democratie staat of valt met een stevige en gezonde opbouw van het maatschappelijk middenveld. Dit staat bekend als het neo-tocquevilliaanse argument, maar dat is minder eenduidig en onomstreden als wel wordt gesuggereerd. *Civil society* is een containerbegrip geworden, een vlag die vele ladingen kan dekken. Het is eerder een metafoor dan een scherp omlijnd concept. Dat zit al besloten in de dubbelzinnigheid van de term civiel. Gaat het om een samenleving die niet militaristisch en hiërarchisch is of om beschaafde omgangsvormen? En zijn die dan burgerlijk? Gaat dat alles naadloos samen?

Oorspronkelijk is de *civil society* een product van de zelfstandige burgerij in haar gevecht voor autonomie van de eigen groep, zonder daarbij een morele binding in groter verband los te willen laten. Het is een poging om de sociale orde als geheel te combineren met de zelfstandigheid en vrijheid van onderdelen ervan. De burgerlijk-beschaafde samenleving is een kind van de achttiende eeuw, voorbereid in de theorie van Locke en misschien wel het meest uitgewerkt in de Schotse Verlichting. Het ideaal van de eenheid van rede en gevoel, van de harmonie tussen *moral affections and natural sympathy* is helaas naïef gebleken. Voor het samengaan van egoïsme en altruïsme is de formule van 'verlicht eigenbelang' niet overtuigend.<sup>15</sup>

De laatste decennia is niettemin een herleving van het debat over *civil so-*

*ciety* waarneembaar. De betekenis die er aan het concept wordt gegeven is afhankelijk van de context. In Oost-Europa was de civiele samenleving een alternatief voor de staat, een romantische antipolitieke tegenwereld, zoals die van de Hongaarse literator György Konrad. Dat is een fase die voorbij is gegaan. Toen de vijandige staat ineen was gestort moest een welwillende staatsmacht gestalte krijgen, zoals de carrière van Vaclav Havel in Tsjechië heeft gedemonstreerd. Dan gaat in Oost-Europa *civil society* staan voor de opbouw van democratische instituties. Het concept ‘democratie’ was dusdanig misbruikt door de communistische regimes dat het een besmette term was geworden en daarom sprak men liever van civiele organisaties.

In het Westen gaat het niet zozeer om democratisering van de staat, maar om het ondersteunen van kleinschalige, lokale beslissingsmacht los van de centrale overheid. *Civil society* wordt gezien als een remedie tegen processen van schaalvergroting, abstracte verhoudingen, rationalisering en anonimisering. Het is een poging om te ontkomen aan Max Webers ijzeren kooi van de moderniteit. *Civil society* staat dan voor concrete sociale en culturele banden, die vorm krijgen in gezin en familie, door geschiedenis en herinnering, in liefde en vriendschap. De vormgeving daarvan vindt plaats in kleine instituties en netwerken met een vrijwillig karakter. Voor uiteenlopende theoretici als Charles Taylor, Michael Walzer en Daniel Bell belichaamt de *civil society* een terugkeer naar een hanteerbare schaal van sociaal leven.<sup>16</sup>

De reputatie van *civil society* als bringer van sociale cohesie en als intermediair tussen de privé-sfeer en het publieke domein is niet ongeschonden gebleven. Het is zeer de vraag of alle vrijwillige organisaties van nature fatsoenlijk zijn. Is er wel een vanzelfsprekend verband tussen sociale (zelf)organisatie en democratie? Volgens critici lang niet altijd. De beroemde studie van Robert Putnam naar de verschillen tussen het publieke leven in het noorden en het zuiden van Italië kan dit illustreren. De democratische, horizontale culturele verbanden in Noord-Italië vormen volgens hem een hecht sociaal netwerk, dat het zuiden, dat alleen hiërarchische verticale organisaties als de kerk kent, node moet ontberen. De horizontale organisaties zorgen voor lokaal gemeenschapsgevoel en democratische participatie en dus voor bestuurlijke stabiliteit en betrouwbaarheid. Maar Putnam heeft zich onvoldoende afgevraagd wat de inhoudelijke oriëntatie was van die horizontale organisaties die hij in Italië zo waardeert en die hij in de Verenigde Staten teloor ziet gaan. Wat, als die lokale verenigingen zelf niet democratisch zijn? Waren al die leuke zangkoren eigenlijk voor of tegen Mussolini?<sup>17</sup>

Dit probleem van de *bad civil society* beperkt zich niet tot het fascistische Italië. De republiek van Weimar en de postcommunistische landen, waar na

1989 onder westerse stimulans aan een opbouw van een toquevilliaans middenveld gewerkt is, laten voorbeelden zien van onaangename lokale bindingen. En het geldt ook voor keurige westerse democratieën. Zo zijn vanuit feministisch oogpunt lang niet alle vrije sociale verbanden even uitnodigend. Anne Phillips zegt daarover in een discussie over de betekenis van *civil society* voor de vrouwenbeweging het volgende.

‘Celebrating civil society as the sphere of freedom and autonomy is not really an option for feminism, given the inequalities that often mar the cozy associational world.’<sup>18</sup>

Er zijn goede en slechte verenigingen en dat gegeven zet een vraagteken bij de zegeningen van de civiele samenleving, want ‘... civil society can be a place where citizens retreat into insular and defensive groups’. Burgers geven zich in hun eigen organisaties over aan particularistische activiteiten, waarbij het beschaafde gedrag de grenzen van de eigen kring vaak niet overschrijdt.<sup>19</sup>

De remedie zou kunnen zijn dat er rechtsregels voor organisaties worden opgesteld. Daarmee worden ze bevraagd op hun doelstellingen en democratische gehalte. De staat breekt vervolgens die organisaties open, die discriminatie en onderdrukking in de hand werken. Dat is het standpunt van Phillips, die toch al sceptisch staat tegenover de zegeningen van het burgerlijke middenveld. Vergelijkbaar is het standpunt van Michael Walzer. Hij ziet als liberaal veel in de *civil society* als een mozaïek van vrijwillige, letterlijk ongedwongen verenigingen op allerlei terreinen. Die organisaties zullen vaak georganiseerd zijn langs lijnen van culturele afkomst (‘etniciteit’), religie, ras, nationaliteit en sekse. Daar is op zich niets op tegen. Het is zelfs begrijpelijk, zegt Walzer, want een dergelijke ‘politics of identity and recognition’ is in wezen ‘the politics of civil society’s dispossessed’. Maar dit mag niet zo ver gaan dat het vrije karakter van de *civil society* er door aangetast zou worden. Om die vrijheid te waarborgen is het nodig de regels van beschaving in het algemene maatschappelijke verkeer te handhaven. Discriminatoire gedrag, zowel tussen groepen onderling als binnen sociale organisaties zelf, dient bestreden te worden door een hogere gezagsinstantie. Conflictregulering vereist een centrale overheid: ‘A decent civil society requires state action.’<sup>20</sup>

Wie dat zegt, wil eigenlijk dat alle organisaties op elk niveau van de samenleving voldoen aan ‘onze’ liberaal-democratische waarden. Sociale verenigingen horen zogezegd transparant te zijn en ze kunnen ter verantwoording worden geroepen. De *civil society* fungeert dan als een doorgeefluik, als transportband van dominante waarden. Alle sociale organisaties dienen zich

te gedragen als minidemocratieën. Genootschappen op andere grondslag zijn niet doorzichtig en dus duister en verdacht.

Die eis tot transparantie lijkt mooi, maar ze kan leiden tot intellectuele arrogantie bij de bewakers van de liberale norm en tot intolerant optreden uit naam van de bekende ‘goede bedoelingen’. Daardoor kan gerechtvaardigd verzet tegen de dominante cultuur bemoeilijkt worden. Eigenlijk is in deze opvatting een onafhankelijk middenveld overbodig en lastig. Dat is volgens echte pluralisten geen *civil society*, geen barrière tegen machtsconcentratie en bemoeizucht. In hun ogen is het juist goed dat men in allerlei organisaties juist iets anders doet dan de dominante cultuur graag ziet. Michael Mosher verwoordt dit standpunt zo:

‘[T]he landscape of a civil society is strewn with people and organizations situated in the middle, neither particularly your friend, nor especially your foe. These groups have identities and dignities each to their own...’<sup>21</sup>

Hij meent dat we moeten beseffen dat er aparte leefkringen bestaan met (soms) onverenigbare opvattingen. We moeten accepteren dat we niet in een ethische eenheidssamenleving leven. Dat pluralistische standpunt bergt wel weer het gevaar in zich van collectief isolement en van onverschilligheid voor het wel en wee van andere groepen. Het gevolg kan een multiculturalistische morele chaos zijn. Wanneer die optreedt, is de *civil society* tekortgeschoten als intermediair tussen universele rechten en particularistische inhoud. Het middenveld is dan niet geslaagd in de opdracht om uit de verlangens die in de diverse groepen van multiculturele burgers leven een gemeenschappelijke basis te destilleren. De remedie voor dit gebrek aan verstandhouding wordt ook door principiële pluralisten als Mosher en Seligman gezocht in dialoog en deliberatie.<sup>22</sup>

### Nette naties?

De grondslag daarvoor is natuurlijk toch rationeel en democratisch; dit betekent dat culturele voorzieningen en politieke regelingen beoordeeld worden aan de hand van een liberale standaard. Dat blijkt een verstandig veiligheidsmechanisme te zijn. Zie, wat er kan gebeuren als het wordt genegeerd. Het soort gemeenschap dat door veel multiculturalisten gekoesterd wordt, is dat van de *civic nation*. Dit denkbeeld is meer cultureel inhoudelijk dan het



toch wel erg abstract liberaal geachte concept van de *civil society*. De aanhangers van de civiele natie nemen afstand van de ouderwetse 'etnische natie'. De etnisch gedefinieerde natie is niet in staat om de hedendaagse problemen van migratie en inburgering het hoofd te bieden. Ze is essentialistisch, heeft moeite met het ontvangen van nieuwkomers en staat aan haar burgers geen recht van uittreding toe. De civiele natie is daarin veel flexibeler. Zij staat tussen kosmopolitisme en particularisme in.

Dat klinkt niet onsympathiek, maar de voorbeelden die deze 'nette nationalisten' geven van 'reëel bestaande civiele naties' zijn, net als bij de multiculturalisten, nogal ondoordacht en gênant. Vaak wordt toch weer de Donaumonarchie van na de *Ausgleich* van 1867 genoemd en ook de Sovjet-Unie en zelfs vormen van koloniale overheersing figureren als min of meer succesvolle voorbeelden van het *managen* van religieuze en culturele diversiteit. Critici van dit concept van *civic nationalism* hebben dan ook terecht gewezen op het feit dat deze redenering de deur openzet voor de legitimatie van praktisch alle soorten van beheersingspolitiek, of het nu gaat om segregatie, interne repressie of het creëren van thuislanden. En dan worden zelfs apartheid en het Ottomaanse millet-systeem tot aanvaardbare oplossingen verheven.

De retoriek van het civiele nationalisme is volgens Anthony Smith, één van de bekendste criticasters, bedrieglijk. Pogingen om tot een *sanitized nationalism* te komen zijn volgens hem gedoemd tot mislukken. Want een werkelijk geciviliseerd civiel nationalisme vereist een hoge mate van politieke tolerantie en voldoende politieke solidariteit om de verschillende etnische, regionale of religieuze segmenten van zo'n samenleving bijeen te houden. En dat blijkt in de praktijk erg moeilijk vol te houden. Zodra er tegenslagen zijn en bevolkingsgroepen zich miskend achten, wordt de onvrede toch in etnische categorieën vertaald. Civiele en etnische nationale identiteit zijn nu eenmaal sterk met elkaar verweven.

'All nationalisms are committed to the Romantic ideals of cultural diversity, authentic self-expression, and will in action, even where some of them supplement these ideals with other, more "civic" and liberal notions...'<sup>23</sup>

Het lijkt dus verstandig om de liberale veiligheidsklep in ere te houden. Maar het gaat dan niet meer om het klassieke procedurele liberalisme. Dit 'liberalisme-van-de-individuele-grondrechten' is niet langer adequaat, omdat het uitgangspunt ervan niet plausibel meer wordt geacht. De pretentie van een werkelijk neutrale, kleurenblinde staat met een grondwet die losstaat van elk

cultureel uitgangspunt of sociaal verschil is in de debatten van de afgelopen decennia effectief gedeconstrueerd. De liberaal-democratische staat wordt niet langer gezien als etnisch en cultureel steriel. Taal, religie, geschiedenis en literatuur zijn niet uitsluitend privé-zaken. Een zekere mate van culturele, taalkundige en institutionele cohesie is een voorwaarde om te komen tot gemeenschappelijke politieke maatregelen. Om gelijke maatschappelijke kansen en ruime toegang tot voorzieningen te creëren is enigerlei integratie van de burgers nodig. De liberale *civil society* kan niet zonder een morele, en dus ook niet zonder een sociale en culturele normering. Vroegere pleitbezorgers van een strikt procedureel liberalisme, zoals Michael Walzer, hebben dat ook toegegeven.<sup>24</sup>

Dit betekent een herwaardering van het karakter van de liberaal-democratische staat. Die moet algemene eisen tot integratie en conformering aan de regels combineren met een positieve aandacht voor culturele eigenaardigheden van groepen staatsburgers op het terrein van religie, seksueel gedrag, gezinsverhoudingen en persoonlijke levensstijl. We zijn al de notie van cultureel liberalisme tegengekomen. Voor aanhangers van deze opvatting, die ook bekendstaat als liberaal multiculturalisme, staan collectieve cultuuruitingen niet in tegenstelling tot liberale rechtsregels of individuele vrijheid. Volgens theoretici als Will Kymlicka en Charles Taylor willen de meeste cultuurgemeenschappen deel hebben aan een liberale en democratische samenleving, maar dan liefst op hun eigen wijze. Het zoeken is naar een ‘dunne’ of ‘lichte’ vorm van gemeenschappelijke cultuur. Zo’n *thin common culture* maakt verscheidenheid mogelijk.<sup>25</sup>

Het antwoord op het probleem van samenhang wordt dus gezocht in een nieuw mengsel van nationalisme en liberalisme. Dit idee van de *civic nation* heeft, zoals we zagen, vele voetangels en klemmen. Het doet natuurlijk meteen denken aan de vroeg-negentiende-eeuwse versies, waarin cultuur en politiek samensmolten in de liberale natie. Deze laat-twintigste-eeuwse versie hanteert een open definitie van het begrip ‘nationale gemeenschap’, die niet gebaseerd is op ras, etniciteit of religie. Er is geen sprake van gedwongen lidmaatschap. Integendeel, de vrijheid van afwijkende opvattingen en gedragingen wordt gegarandeerd en zelfs afscheidingsbewegingen worden niet bestreden. De toetreding tot deze postnationalistische natie is gemakkelijk en het er uitstappen ook. Dit *thin nationalism* gaat gepaard met lichte voorwaarden voor het verwerven van burgerschap. Voorop staan aanvaarding van de nieuw gekozen nationale gemeenschap en voldoende beheersing van de standaardtaal, gevolgd door enige vertrouwdheid met haar instituties. Een beetje kennis van de cultuur en geschiedenis van de nieuwe gemeenschap mag ook nog gevraagd worden.

De klassieke vraag in dit verband is hoe de eisen voor inburgering in evenwicht te brengen met de rechten van minderheden. In het verloop van de discussie is als het ware de bewijslast verschoven van de minderheden naar de meerderheden. Niet langer hoeven minderheden hun eisen voor autonomie te rechtvaardigen in termen van aantoonbaar geleden onrecht. Meerderheden, vaak belichaamd in de gevestigde liberale natiestaten, moeten duidelijk kunnen maken dat hun regelingen geen schade berokkenen aan minderheden. En ‘schade toebrengen’ is een ruimer begrip dan het aandoen van apert onrecht en openlijke onderdrukking. De nieuwe norm is die van het vermijden van wreedheid en vernedering.<sup>26</sup>

### Het liberalisme van de angst

Dit liberale nationalisme of culturele liberalisme wordt door de aanhangers ervan aangeprezen als een bescheiden en realistische beleidslijn. Die stelling wordt door meer sceptisch ingestelde politieke denkers betwijfeld. Zonder etnische en culturele identiteiten te willen verheerlijken constateren zij dat deze voorlopig niet zullen verdwijnen. Het is dus onrealistisch om deze cultuurverschillen te negeren door ze ondergeschikt te maken aan een elitair kosmopolitisch project. Daarin hebben de multiculturalisten gelijk. Maar ook hún idee van wederzijdse erkenning is utopisch.

We moeten ons tevredenstellen met een bescheidener doelstelling. Het zou al heel mooi zijn als we erin konden slagen om geweld en wreedheid te verminderen, om de scherpe kanten van culturele en etnische botsingen af te vlakken. Jacob Levy noemt deze nuchtere visie het ‘multiculturalisme van de angst’. Hij meent dat utopische multiculturalisten zich veel te veel hebben gericht op de zegeningen die culturele gemeenschappen aan hun leden te bieden hebben. We doen er beter aan ons zorgen te maken over de dreiging die ze voor anderen betekenen. Deze bedreigingen zijn talrijk. Om er een paar te noemen: gedwongen assimilatie van culturele minderheden, gewelddadige uitsluiting van immigranten, interne beperkingen van individuele vrijheden binnen etnische gemeenschappen, uitstoting van afvalligen.<sup>27</sup>

Dit idee van een multiculturalisme van de angst is schatplichtig aan Judith Shklar's concept van *liberalism of fear*. Shklar presenteert dit liberalisme van de angst als minder utopisch dan het liberalisme van de grondrechten. Zij geeft de voorkeur aan de zienswijze van Montesquieu boven de opvattingen van Kant. Montesquieu zag volgens haar als het grootste maatschappelijke kwaad het uitoefenen van wreedheid en intimidatie. Shklar spreekt over li-

chamelijke wreedheid en morele of culturele wreedheid. Het verband tussen culturele wreedheid en lichamelijke wreedheid is nauw, zij staan in elkaars verlengde, geven elkaar over en weer voeding. Beide moeten dus vermeden en, waar nodig en mogelijk, bestreden worden. Deze redenering vertoont verwantschap met Avishai Margalit's these dat het vermijden van vernedering van bevolkingsgroepen belangrijker is dan het toekennen van formele constitutionele rechten. Een samenleving kan in een noodtoestand gedwongen zijn om zich onrechtvaardig te gedragen ten opzichte van tegenstanders door hen bijvoorbeeld gelijkheid voor de wet te ontzeggen. Maar ze moet wel proberen dat op een zo fatsoenlijk mogelijke manier te doen. Er is geen excuus voor het onnodig krenken van tegenstanders of van min of meer neutrale omstanders.<sup>28</sup>

De benaming 'liberalisme van de angst' is weinig wervend. Het vreesachtige liberalisme ziet zichzelf niet zozeer als defensief, maar eerder als zorgvuldig en zorgzaam. Het is dan ook beter te spreken van een 'liberalisme zonder illusies', zoals Bernard Yack dat doet in zijn boek uit 1996. Het is een liberalisme dat gekenmerkt wordt door '... its cautions, more than its hopes'. Een vergelijkbare poging om politieke doelen tot hanteerbare proporties terug te brengen is zichtbaar in het debat over democratie. Zo is Ian Shapiro sceptisch over de mogelijkheden voor dialoog en deliberatie. In plaats van bij Taylor of Habermas gaat hij te rade bij Machiavelli, die ons volgens hem een concept van illusievolle democratie heeft aangereikt. Democratie gaat helemaal niet in de eerste plaats over onderling begrip en redelijk overleg, het gaat erom te leren machtsverhoudingen te beheersen, met als doel het verminderen van brute overheersing en machtsmisbruik. Het instrument dat daarbij toegepast moet worden is dat van het onderhandelen, niet in de verheven betekenis van het voeren van hoogstaand overleg, maar in de zin van ordinaar loven en bieden. Dit soort van onderhandeling mag dan moreel inferieur zijn aan het proces van dialoog en overleg, het kan zeer effectief zijn bij het stellen van paal en perk aan ongebreidelde machtsuitoefening.<sup>29</sup>

Nu kan een teveel aan moralisme zeker in de weg staan van concrete afspraken over geweldsbeheersing en machtsuitoefening. Maar een volledig uitbannen van normativiteit zal niet gaan. Er moeten nog steeds morele oordelen geveld worden, zij het misschien niet zulke *strong evaluations* als Charles Taylor wenselijk acht. Maar zelfs het liberalisme zonder illusies moet bepalen welke vormen van wreedheid en overheersing erger zijn dan andere en dus bij voorrang bestrijding vereisen.

Er zijn, meestal toch door multiculturalistische liberalen, pogingen daar-

toe gedaan. Taylor maakt een onderscheid tussen enerzijds fundamentele rechten die altijd gehandhaafd moeten worden en anderzijds een brede waaier van privileges, vrijstellingen en uitzonderingen die veel meer ad hoc geregeld mogen worden. Parekh maakt een indeling in constitutionele waarden, wettelijke waarden en civiele waarden. De eerste categorie van kernwaarden is ononderhandelbaar. De rest kan het resultaat zijn van discussie, onderhandeling en al of niet openbare afspraken, vooropgesteld dat de uitkomst daarvan de toets van het zogenaamde *no harm principle* kan doorstaan.<sup>30</sup>

Een Nederlandse poging om kernwaarden te scheiden van perifere, bijkomende overtuigingen is die van Paul Schnabel. Hij onderscheidt A-, B- en C-waarden, die overeenkomen met de publieke, de semi-publieke en de persoonlijke sfeer. De categorie van A-waarden bestaat uit grondrechten als de integriteit van het lichaam, gelijkheid voor de wet en vrijheid van meningsuiting. Deze waarden, vastgelegd in de grondwet, moeten te allen tijde gehandhaafd worden. Ze hebben voorrang boven ermee in conflict komende culturele opvattingen. Het geloof in de inherente minderwaardigheid van sommige rassen of in de ondergeschiktheid van de vrouw aan de man moet wijken voor het grondwettelijke recht op gelijke behandeling.

De categorie van B-waarden reguleert de semi-publieke sferen van onderwijs, gezondheidszorg en sociale verzekeringen. Hier is de dominantie van de centrale overheid minder dwingend. Afzonderlijke groepen in de samenleving mogen gebruikmaken van eigen regelingen. Zo kunnen ze ervoor kiezen hun onderwijs te organiseren langs lijnen van godsdienstige overtuiging. Het inrichten van scholen op deze grondslag wordt toegestaan en zelfs ondersteund uit publieke middelen, mits de onderwijskundige praktijk geen inbreuk maakt op de algemene rechten uit de A-categorie. De C-waarden behoren tot het domein van het persoonlijke leven. Beslissingen over vegetarisme, onthouding van alcohol, lidmaatschap van sportverenigingen en dergelijke hoeven niet getoetst te worden, onder het voorbehoud dat ook deze niet de A- of B-rechten van anderen belemmeren. Het risico daarop is doorgaans bij dit multiculturalisme van *diet, dress and dance* gering.<sup>31</sup>

Deze classificatie in A-, B- en C-waarden lost op zich natuurlijk de problemen van culturele en politieke demarcatie niet op. Wie bepaalt eigenlijk om te beginnen wat A-waarden zijn? Hebben afzonderlijke groepen een eigen inbreng in dat proces? Mogen zij voor zichzelf vaststellen wat zij A-waarden vinden? En als deze dan strijdig zijn met de 'algemene' A-waarden, welke genieten dan voorrang? Een klassiek Nederlands geval is dat van de discrepantie tussen twee artikelen uit de grondwet. Artikel 1 bevat het non-discriminatiebeginsel, een duidelijke A-waarde, terwijl artikel 23 de vrijheid van onder-

wijs waarborgt, een B-waarde, die om historische redenen de status van A-waarde heeft gekregen. Zijn orthodox-protestantse schoolbesturen nu gerechtigd om op grond van artikel 23 homo's als leraren te weigeren? Of moeten ze hun religieuze overtuiging ondergeschikt maken aan de strekking van artikel 1? Een ander recent voorbeeld is dat van het zogenaamde 'haat zaaien' in de godsdienstles, waar vooral islamitische scholen van verdacht worden. Voor geen van beide kwesties is een bevredigende oplossing gevonden.

Toch zou het te gemakkelijk zijn om het zoeken naar kernwaarden als een puur theoretische exercitie af te doen. Het kan zeker gewaardeerd worden als een poging om de grens tussen gemeenschappelijke politieke basisregels en het recht op culturele zelfbeschikking van afzonderlijke gemeenschappen nader af te bakenen. Taylor, Parekh, Schnabel en anderen proberen de positieve, inhoudelijk prescriptieve vrijheid van groepen te verbinden met de negatieve vrijheid van collectieve dwang voor individuen. Onder toekenning van culturele deviatie op minder centrale terreinen, concentreren ze zich daartoe op de formulering van fundamentele onderdelen van burgerschap.



## 8 Canonvorming

### Een slecht geweten

Door de politiek en moreel beladen aard van het debat krijgen de als wezenlijk aangemerkte ‘basiswaarden’ al snel een onaantastbaar en onveranderlijk karakter. Dat in de publieke begripsvorming een zeker essentialisme optreedt, moeten we misschien maar op de koop toenemen. Voor het goed functioneren van het politieke systeem zijn stabiliteit en voorspelbaarheid nodig. Ook de betrouwbaarheid van de rechtsstaat is gebaat bij stabiele normen. Uit dien hoofde is zelfs een zekere verabsolutering van waarden in inburgeringprogramma’s nog wel te billijken.

Dat ligt anders in het onderwijs.<sup>1</sup> Daar kan en mag niet zonder meer toegegeven worden aan de emotioneel begrijpelijke behoefte aan vastigheid. Die vindt vooral uitdrukking in de roep om een culturele en historische canon, die het gevaar in zich draagt van een gemakzuchtige en zelfgenoegzame verstening van ‘onze’ collectieve culturele identiteit. Vanuit een oogpunt van sociale en culturele cohesie is er bij veel politici en beleidsmakers behoefte aan een vaste canon, waarvan gehoopt wordt dat die ook een politieke consensus zal belichamen. En net als in het ruimere politieke debat over multiculturalisme hebben geesteswetenschappers, in dit geval voornamelijk historici, wel begrip voor deze wens. De meeste historici wijzen canonvorming dan ook niet principieel af en zien het zelfs als hun taak om er aan mee te werken.

Opvallend is dat dit gebeurt met een slecht geweten. Er heerst grote angst voor *Beifall der falschen Seite*. Men wil niet in het kamp van de vreemdelingenhaat of intolerantie getrokken worden. Bij historici en onderwijsgeven-den heerst een grote omzichtigheid bij het formuleren van een historische canon. Er mag vooral geen vaststaande canon gemaakt worden. Canons worden, enigszins paradoxaal, voorgesteld als flexibel en veranderlijk, onderhevig aan culturele en politieke veranderingen. Men wil ook beslist geen canon produceren die gericht is op uitsluiting. Toegegeven, een canon is bedoeld om enige collectieve identiteit te scheppen, om een beetje houvast te geven. Een canon moet een gemeenschappelijke gespreksbasis opleveren. Tegelijkertijd moet ze toch vooral weer een open en tolerant karakter hebben en dus



eigenlijk geen houvast bieden. Kortom, we zijn ons bewust van het sociale en politieke nut van gemeenschappelijke beeldvorming, maar intellectueel schamen we ons eigenlijk voor het maken van een canon.

Deze tweeslachtigheid is recent gedemonstreerd door Tony Judt, in diens kersverse geschiedenis van het naoorlogse Europa. Hij vindt de recente terugkeer van ‘geschiedenis’ in Europa verbazingwekkend en ziet die toch vooral als een defensiemechanisme. Judt spreekt in dit verband van nostalgie als psychische *Angst*.<sup>2</sup> Het heimwee in Oost Europa naar de rust van het communisme en de opkomst in de westerse landen van erfgoeddenken zijn geen uitingen van zelfvertrouwen. De terugkeer van de natie is verklaarbaar uit het gebrek aan alternatieven. Europa bestaat misschien in intellectuele zin voor een kleine elite, maar voor de meerderheid van de bevolkingen beperkt ‘Europa’ zich tot voetbal en de verzorgingsstaat. Dat laatste element verklaart ook de hardnekkigheid van de natiestaat. Europa is economisch een realiteit, maar de sociale, fiscale en culturele verzorgingsarrangementen zijn nationaal georganiseerd. De Europese Gemeenschap kent enkel consumenten; nationale staten hebben participerende burgers: ‘...men live not in markets but in communities.’<sup>3</sup> Regionale identiteiten zijn hoogstens cultureel een alternatief voor de natie, maar niet op het gebied van sociale grondrechten en rechtsbescherming.

De recente gevoelens van onveiligheid hebben de oriëntatie op de natiestaat vergroot. Het zijn nog steeds de nationale overheden die hun burgers veiligheid en bescherming proberen te bieden.

De natie en de nationale identiteit zijn dus voorlopig onontkoombare grootheden. Judt erkent dat min of meer knarsetandend en hoopt dan maar op de ontwikkeling van een open, gastvrij nationalisme, dat uitsluiting niet in de hand werkt. Een hulpmiddel daarbij, op z’n minst een mene tekel tegen xenofobie, is het algemene morele tegenwicht tegen hernieuwd kortzichtig nationalisme: de moderne Europese herinnering aan de holocaust. De shoah is een ijkpunt geworden in moreel, juridisch en politiek opzicht. Wie er bij wil horen, moet rekenschap afleggen over de lijken in de kast van het nationale verleden. ‘Holocaust recognition is our contemporary European entry ticket.’<sup>4</sup> Judt heeft trouwens gemengde gevoelens bij deze *cult of commemoration*, die maar al te snel dreigt te verwateren tot lippendienst aan een algemene, onverplichtende slachtoffercultuur.

De ingrediënten van canonvorming tegen wil en dank zijn zichtbaar. Er is enerzijds het slechte geweten over het nationalisme, gevoed door de *Mutterkatastrophe* van de genocide. Anderzijds is er de erkenning van de emotionele behoefte aan culturele gemeenschap en collectieve identiteit. Als die voorlo-

pig alleen op nationaal niveau geboden kan worden, dan moet dat maar. Maar dan wel zo gematigd mogelijk. Judts Europese canon vertoont overigens grote overeenkomst met de Nederlandse identiteit, die zich eveneens lijkt te beperken tot voetbal, verzorgingsstaat en slachtofferbewustzijn. Ook hier rijst de vraag of dat cultureel en psychisch wel een gezond fundament biedt.

### Theoretische voorschriften

Zoals vermeld, hebben de politieke en culturele reserves tegen historische canons en tegen *official of collective memory* in de jaren zeventig wetenschapstheoretisch hun vertaling gekregen in de postmodernistische theorie van deconstructie. De grote verhalen moesten afgebroken worden, ontmythologiseerd. Daar is men dus, vanaf de jaren negentig, langzaam van teruggekomen. Ook onder geschiedtheoretici is een dergelijke kentering waarneembaar. Men begint afstand te nemen van het zogenaamde representatieparadigma, dat alle voorstellingen van het verleden als verzinsels opvat. Men probeert regels te stellen voor het op een ethisch en wetenschappelijk verantwoorde wijze vertellen van historisch gefundeerde én cultureel zinvolle verhalen. Met andere woorden, een canon mag, mits deze naar vorm en inhoud correct is.

Een bekende gids op dit terrein is de Duitse geschiedfilosoof Jörn Rüsen.<sup>5</sup> Hij probeert waarborgen te zoeken tegen ethnocentrische geschiedschrijving. Het ethocentrisme dat veel traditionele historische voorstellingen kenmerkt berust volgens Rüsen op drie uitgangspunten. Het begint bij de gewoonte om asymmetrische oordelen te vellen, waarbij met twee maten wordt gemeten. De beoordeling van de eigen samenleving met haar zeden en gebruiken geschiedt met een welwillender maatstaf dan gehanteerd wordt voor vreemden. Dat resulteert in scherpe en ongefundeerde verdelingen tussen goed en kwaad, wij en zij, beschaving en barbarij. Ten tweede wordt er een 'teleologische continuïteit' geconstrueerd, die dat onevenwichtige beeld moet bevestigen. Door de onontkoombaarheid en duurzaamheid van de eigen cultuurvorm aan te tonen krijgt die een vanzelfsprekende rechtvaardiging. Een hulpmiddel daartoe is het opstellen van een zo lang mogelijke culturele of nationale stamboom. Dat wordt, ten derde, vergemakkelijkt door monocentrisme, niet alleen in culturele, maar ook in ruimtelijke zin. De geografische organisatie van ethnocentrische geschiedbeelden plaatst het eigen volk in het centrum van de wereld. Van daaruit worden dan 'ontdekkingsreizen' gemaakt naar het vreemde Oosten of het verre Westen.

Tegen deze gevaren van het opstellen van etnocentrische historische canons kan men zich weren met behulp van een aantal methodische en inhoudelijke vuistregels. Hoe uitsluiting van anderen te voorkomen?

Om te beginnen moeten historische voorstellingen gebaseerd zijn op het principe van gelijkheid, van wederzijdse erkenning van culturele verschillen. Wat daarbij helpt is het opnemen van negatieve ervaringen uit het eigen verleden in de historische canon. Het aan de orde stellen van dat soort thema's leidt tot een besef van verlies, van trauma, rouw en vergeving. Dit spoort natuurlijk in hoge mate met wat Judt aanduidt als 'holocaustbewustzijn'. Vervolgens moet gewerkt worden vanuit een besef van contingentie. De discontinuïteit van het historische proces geeft oog voor de broosheid van ontwikkelingen en situaties. Dit wekt twijfel aan de vanzelfsprekendheid van bestaande (nationale) systemen en keert zich tegen teleologische voorstellingen waarin vigerende politieke en culturele organisatievormen gepresenteerd worden als de uitkomst van onvermijdelijke ontwikkelingen. 'Traditie' en 'continuïteit' zijn verdachte concepten, ze rieken te veel naar essentialisme. De canon, het geschiedverhaal, moet daarom in dubbel opzicht meerzijdig zijn. Ze moet multiperspectivisch en policentrisch zijn, ze mag niet vanuit één gezichtspunt en plaats geschreven zijn.

Rüsen wil komen tot interculturele vergelijkingen. Om een dergelijke vergelijking mogelijk te maken zijn allereerst antropologische *universals* nodig. Vanuit de vaststelling van algemeen menselijke eigenschappen en handelwijzen kunnen culturele verschillen gezien worden als variaties op één thema. Rüsen klinkt hier als een echo van Herder: 'This idea of humankind conceptualizes the unity of the human species as being manifest in a variety of cultures and historical developments.'<sup>6</sup> Afzonderlijke culturen en tijdvakken worden dan eigenlijk beschouwd als speciale verschijningsvormen van algemene menselijke elementen. Ze zijn wel anders, maar niet wezensvreemd. We kunnen vreemde culturen dus begrijpen, omdat ze een bijzondere mengvorm vertegenwoordigen van elders, ook bij 'ons' voorkomende zaken. We hebben interculturele vergelijking dus eigenlijk nodig om tot een beter begrip van onszelf te komen. Rüsen ziet '... the otherness of different cultures as a mirror that enables us to get a better self-understanding.'<sup>7</sup>

Door het erkennen van algemene kenmerken van menselijkheid kan de valkuil van het etnocentrisme vermeden worden. Want als we geen universele culturele principes accepteren, vallen we ten prooi aan relativisme. Dat is ook Rüsen's bezwaar tegen het postmodernisme. Als we niet meer geloven in de mogelijkheid van wederzijds begrip, dan zal dat leiden tot wanhoop aan de mogelijkheid om uiteenlopende culturele perspectieven met elkaar te ver-

zoenen of tot een synthese te brengen. En dan spelen we niet alleen particularistische, essentialistische denkwijzen in de kaart, maar maken we concepten als de *clash of civilizations* à la Samuel Huntington tot werkelijkheid. Daarom hebben we een algemeen humanitair principe nodig van gelijkwaardigheid, dat wederzijdse erkenning van verschillen mogelijk maakt. Daaraan moet iedere cultuur en traditie gemeten worden.

Het is, zoals vaak in het debat over multiculturalisme, een bevlogen en sympathiek standpunt. Maar is het toch niet een tikje etnocentrisch? Niet alleen het uitgangspunt van algemene menselijke waarden is sterk verwant aan de moderne westerse waarden van gelijkwaardigheid en mensenrechten. Ook de nieuwe vorm van universele geschiedenis is zwaar schatplichtig aan de Europese geschiedfilosofie. De zienswijze is in wezen herderiaans en de methode van begrijpen is gebaseerd op de oude historistische hermeneutiek, zij het dan in een vorm die echte interculturele vergelijking mogelijk zou moeten maken.

Het is van belang om op deze culturele beperking te wijzen, omdat Rüsen aan dit neohistorisme een complete historische handelingstheorie verbindt. Hij geeft een typologie van soorten van historisch besef. Het is een opklimmende reeks van vier. Traditioneel historisch besef zoekt naar eeuwige onveranderlijke waarden. Exemplarisch historisch besef haalt normen en waarden uit het verleden, zonder deze in een culturele context te plaatsen. Deze twee geschiedopvattingen zijn simpele, niet op de multiculturele samenleving toegesneden vormen, die helaas een taai didactisch leven leiden. Een hogere vorm van bewustzijn is het kritisch historisch besef dat zich keert tegen de gevestigde inzichten van traditionele en exemplarische geschiedschrijving. Maar de kritische historische methode is te uitsluitend negatief gericht. Rüsen noemt het werk van Marx en Nietzsche; wij zouden er dat van de postmodernisten aan toe kunnen voegen. Het genetische ontwikkelingsbegrip ten slotte is de hoogste vorm van historisch besef, omdat het veranderlijkheid, relativisme en wederzijdse erkenning combineert. Het is dé multiculturele denkwijze bij uitstek en geeft uitzicht op een ‘...higher stage of moral consciousness: moral principles include their transformation within a process of communication.’<sup>8</sup>

Dit superieure ontwikkelingsbegrip leidt tot reflectie op de door ons gekozen concepten. Op die manier kunnen wij uitstijgen boven primitieve vormen van historisch besef waarin nog steeds gezocht wordt naar de eeuwige waarden van onveranderlijke culturen. We hoeven evenmin te blijven steken in de postmodernistische hyperkritiek. Want naast kritisch en ontmythologiserend is het besef van culturele wording en veranderlijkheid ook opbou-

wend. Dat laatste ziet Rösen als een morele verplichting, waarvoor zelfonderzoek een voorwaarde is. Het leren gebruiken van historische inzichten voor handelingen in het heden en in de toekomst is een complexe intellectuele operatie. Die sluit de technische competenties van historische kennis en interpretatie in, maar geeft daaraan een extra dimensie. Dit historisch besef geeft de bezitter ervan een *competence of orientation*, door het aanleren van een verfijnde ‘narratieve competentie’ waarmee historische inzichten ingezet kunnen worden voor zingeving in het heden.<sup>9</sup>

Het lijkt toch dat hier een zekere bedrijfsblindheid op is getreden. Het beschikken over modern historisch besef wordt uitgeroepen tot de hoogste culturele en morele activiteit. Van het kritisch en genuanceerd nadenken over geschiedenis en geschiedschrijving – wat anders is narratieve competentie? – wordt wel erg veel maatschappelijk heil verwacht. Toch bevatten dit soort bespiegelingen een nuttige checklist van de gevaren van traditionele canonvorming, zonder dat daarmee meteen elke poging tot historische zingeving moreel besmet wordt verklaard.

Deze historische handelingstheorie vertoont op het eerste gezicht verwantschap met het wat eenvoudiger onderscheid tussen publieksgeschiedenis en geschiedwetenschap. Dit verschil is uitgegroeid tot een standaardtegenstelling in het debat over ongereflacteerd, kritiekloze herinnering versus kritische geschiedwetenschap. Een kleine greep: Pierre Nora spreekt van het verschil tussen *mémoire* en *histoire*, David Lowenthal over *heritage* en *history*, John Tosh over *social memory* versus *historical awareness*.<sup>10</sup> Er wordt duidelijk een hiërarchie aangebracht. De ongecompliceerde, ‘liturgische’ herinnering wordt met wantrouwen bejegend. Die wordt ingezet voor duistere, irrationele politieke rituelen. De kritische geschiedwetenschap, waarop uiteraard de professionele historici het patent hebben, wordt als heilzaam tegengif gepresenteerd.

Deze opvatting is verwant aan het standpunt van didactische hervormers die hun leerlingen géén nieuwe *narrative* willen aanleren, zelfs al zou het een keurig politiek correct geschiedverhaal zijn. Ook een mooie vertelling over Europese harmonie en de groei van de verzorgingsstaat is immers onkritisch en wordt onder sociale dwang aangeleerd en geëxamineerd. De kritiek is hier zelfs dat Rösens superieure historisch besef niet meer is dan een opgepoetste variant van de negentiende-eeuwse natievorming, aangepast aan de politiek correcte concepten van de eenentwintigste eeuw. De gemoderniseerde vormen van eenheidsdenken mogen dan uit zijn op harmonie en verzoening door zich te richten op ‘de democratie’ of ‘de mensheid’, nog steeds is het doel een *unifying and legitimating historical discourse* te creëren.<sup>11</sup>

In de ogen van didactische radicalen blijft dit aankweken van een gemeenschappelijk historisch besef toch een afkeurenswaardige vorm van *collective memory-enhancing indoctrination*. Het blijft conceptueel steken op het niveau van traditioneel historisch besef in dienst van maatschappelijke stromingen. Nodig is niet zozeer historisch besef als wel kritisch historisch denken (*historical thinking*). Het ideaal van didactici als de Britse geschiedenispedagoog Peter Lee is om leerlingen weerbaar te maken door ze methodisch uit te rusten tot het leveren van historische kritiek. Dat wordt gezien als een heilzaam tegenwicht tegen de ideologische verleiding van de publieksgeschiedenis: ‘While politicians insist on students learning the “right” stories, some fourteen-year-olds already know that historical accounts are not copies of the past. They expect to meet competing narratives, but are not entirely helpless when they do so.’<sup>12</sup>

Dit loopt over in het debat over vaardigheden versus kennis, dat vaak verkeerd gevoerd wordt, maar zeker raakvlakken heeft met dat over de historische canon. Gaat het om het aanleren van historische kennis of om het aanreiken van een instrumentarium om zelf geschiedenis te kunnen schrijven? Een valse tegenstelling wellicht, maar het is wel duidelijk dat het de didactici er eerder om gaat het proces van geschiedschrijving inzichtelijk te maken dan om de producten van die geschiedschrijving aan een volgende generatie over te brengen.

Zo krijg je natuurlijk niet snel een aansprekende canon. Veel onderwijs-theoretici verkeren nog duidelijk in het representatieparadigma, in deconstructieland. Maar ook hier is een kentering waarneembaar. Men kwelt zich met de vraag of het niet arrogant, ja zelfs eurocentrisch is om zo’n strikte hiërarchie aan te brengen tussen herinnering en kritiek, tussen kennis en vaardigheden. Leerlingen, studenten en burgers alleen maar vaardigheden en kritische technieken bijbrengen, dat schiet tekort. Misschien is deze werkwijze zelf ook eenzijdig en dwingend. Ze staat in ieder geval haaks op de multiculturele doelstellingen van wederzijdse erkenning en begrip. Dat leidt tot het paradoxale voorschrift dat inhoudelijk niets dwingend opgelegd mag worden, maar dat de morele houding van historici wel beoordeeld moet worden. Zij horen te werken vanuit een gevoeligheid voor het lijden en het onrecht in de wereld. Dat is de eenentwintigste-eeuwse variant op de solidariteit met de onderdrukte massa’s uit de jaren zestig en zeventig.

De Canadese didacticus Peter Seixas zoekt in antwoord op die kritiek naar een vorm van historisch besef die insluitend is. Allerlei soorten van historisch begrip hebben bestaansrecht. Persoonlijke herinnering, collectief geheugen en professionele geschiedbeoefening produceren een breed spec-

trum aan geschiedbeelden die gezamenlijk het publieke geheugen vormen.<sup>13</sup> Ook Rösen doet een stap in die richting. Hij zet weliswaar zijn kaarten op een vorm van historisch besef die hoge eisen stelt aan het analytische vermogen van de gebruikers. Toch is hij wel degelijk geïnteresseerd in de inhoud van het verhaal dat daarmee gestalte kan krijgen: hij wil niet berusten in een tegenstelling tussen sociale cohesie en cognitieve coherentie. De narratieve competentie maakt het in zijn ogen mogelijk om cognitie en moreel handelen te combineren.<sup>14</sup> Het is hoog gegrepen. Zowel de kritische methode als de zingevende beschouwing is moeilijk aan te leren, niet alleen voor leerlingen, maar ook voor volwassenen.

### Narratieve competentie in Nederland

Het slechte geweten over canonvorming en de theoretische reflectie daarop zijn ook in het Nederlandse debat aanwezig. Recent heeft Kees Ribbens zich in het *Tijdschrift voor Geschiedenis* over deze kwestie gebogen. Hij hoopt dat we de ‘vaderlandse canon voorbij’ kunnen komen door een multiculturele ‘historische cultuur’ op te bouwen rond ‘gedeelde herinneringen’.<sup>15</sup>

Het eerste begrip, dat van de vaderlandse canon, wordt kennelijk besmet geacht, omdat het zich beperkt tot de geschiedenis van de dominante autochtone groep, waardoor buitenstaanders worden uitgesloten. Tegelijkertijd wordt zo’n historische canon vaak ingezet voor een gedwongen insluiting van afwijkingen, als een ‘maatschappelijk wondermiddel’ voor de culturele en politieke integratie. Door nieuwkomers ‘onze’ geschiedenis te leren, zouden ze deel krijgen aan ‘de’ Nederlandse identiteit. Dit verlangen naar integrerende geschiedenis, dat van rechts tot links in het politieke spectrum geuit wordt, is volgens Ribbens en andere commentatoren defensief van karakter. Het is een reactie op de vermeende bedreiging van de Nederlandse identiteit door het oprukken van de globalisering, Europa en de islam. De barbaren staan voor de poort, sommigen wonen al in ons midden en om hen cultureel onschadelijk te maken, moeten ze historisch assimileren. Daarvoor is een ‘overzichtelijke geschiedenis’ nodig. Dit is wat politici graag willen en ook van de historici verwachten, maar het is – zegt Ribbens terecht – niet de tendens van de hedendaagse historische cultuur.

Die tendens is er één naar veelvormigheid. Ten eerste melden buitenstaanders en marginalen zich met hun eigen invullingen van de geschiedenis. Mede daardoor raakt ook de interne coherentie van de bestaande vaderlandse canon zelf in het ongereede. Steeds meer wordt aandacht gevraagd voor tot

nu toe onderbelichte historische onderwerpen als vrouwengeschiedenis, slavernij en homohistorie. Dat versterkt het besef dat ‘de’ autochtone cultuur en dus ook ‘de’ vaderlandse geschiedenis minder een eenheid vormen dan vaak wordt beweerd. Dat wisten we natuurlijk al wel, want we hadden vanouds immers de uiteenlopende verzuilde gezichtspunten, maar die waren langzamerhand geïntegreerd geraakt tot een laatliberale, enigszins paars bijgekleurde moderniseringstheorie. Nu worden er (opnieuw) gaten in dat verhaal over de groei van de verzorgingsstaat geschoten. Het eenheidsbeeld versplintert. Er bestaan nieuwe en oude marginale groepen. De grachtengordel en de oude wijken, de nieuwkomers en de oudgedienden, Holland en de provincie: ze hebben niet dezelfde geschiedenis.

De trend naar pluriformiteit wordt bovendien gestimuleerd, doordat ook de vormen van het zich rekenschap geven van het verleden steeds diverser worden. De *memory boom* is een uiting van de groei van een brede historische cultuur, waarin steeds meer individuen en groepen zich op steeds meer manieren bezig gaan houden met ‘hun’ geschiedenis en (dus vervolgens) ook met die van anderen. Dat levert niet zozeer ‘gedeelde herinneringen’ op als wel conflicten over aanspraken op en over de betekenis van specifieke onderdelen van het verleden.<sup>16</sup>

Een mooie illustratie van botsende herinneringen levert de herdenking van de Tweede Wereldoorlog op. Dat is dé autochtone herinnering bij uitstek. Kon, zo heeft men zich afgevraagd, die herdenking niet ingezet worden voor multiculturele integratie, om als het ware de boel historisch bij elkaar te houden? Dat was in de jaren zeventig al wel eerder gebeurd, door Anne Frank om te vormen van een specifiek slachtoffer van de nationaal-socialistische jodenvernietiging tot een algemeen slachtoffer van de schending van de mensenrechten.<sup>17</sup> Overigens wordt Anne Frank recent weer teruggeclaimd als icoon van de herinnering aan joods leed, op zich ook een manifestatie van de tendens tot particularisatie van het verleden, van het uiting geven aan eigen herinneringen.

Onlangs is geprobeerd om op een andere manier een gedeelde herinnering van de Tweede Wereldoorlog te maken. Had die oorlog niet ook gevolgen gehad voor de West, zodat ook Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders 4 en 5 mei konden herdenken? En lagen er – gelukkig – in Zeeland niet ook enkele Marokkanen begraven, die daar in de meidagen van 1940 gesneuveld waren? Zodat Marokkanen en via hen, zo werd kennelijk gehoopt, alle moslims bij de herdenking gehaald konden worden? Dat laatste geeft aan in welke bochten de publieksgeschiedenis zich wil wringen. De gesneuvelde Marokkanen waren immers in Franse koloniale dienst. Van welke Marokkaanse



herinnering precies maakten zij deel uit? Het betreft hier toch eerder een Nederlandse *invention of tradition*, gericht op maatschappelijke integratie via de 4 mei-herdenking.

Deelname daaraan wordt, zowel door officieel Nederland als door allochtone organisaties – en door die laatste met gemengde gevoelens – gezien als een soort bewijs van goed gedrag. Het laat zich heel wel vergelijken met Tony Judts constatering dat *holocaust recognition* geldt als entreebewijs voor Europa. Maar hij vergeet te melden dat die eis tot deelname zijn inhoudelijke tol eist: de herinnering kan dan niet meer dezelfde blijven. Dat valt goed te zien aan debatten rond de Nederlandse herdenking. Kan daar gezwegen worden over Israël, Palestina, Irak en Srebrenica? En leidt erkenning van die thema's tot verscherping van tegenstellingen of tot gedeelde herinneringen, die hun plaats vinden in een min of meer gezamenlijk 'open historisch verhaal', dat dan toch gestalte geeft aan een nieuwe, ruimere Nederlandse identiteit?<sup>18</sup>

Voor Peter Klein is dat geen vraag. Hij stelt in zijn bundel *1000 jaar Vaderlandse Geschiedenis*, kennelijk een ironisch bedoelde titel, dat de vaderlandse geschiedenis niet bestaat. Wat daaronder wordt verstaan is een door specifieke groepen gewenste versie, die ze aan anderen willen opdringen als de enige, 'echte' vaderlandse geschiedenis. 'Hoog tijd dus een streng halt toe te roepen aan al degenen die van de vaderlandse geschiedenis verwachten of eisen dat zij de natie verenigt en samenbindt.'<sup>19</sup> De angst van Klein voor bevoogding en uitsluiting heeft twee uitlaatkleppen. De eerste is methodisch: geschiedwetenschap moet alleen maar vragen stellen, geen identiteit willen scheppen. De tweede is inhoudelijk. De vragen die gesteld moeten worden zijn kennelijk altijd akelige vragen over negatieve elementen uit het niet-bestaande vaderlands verleden. Dirk III was een roverhoofdman. Onze hutspot is niet vaderlands of zelfs maar Leids. Landverraad bestaat niet. Poncke Princen is ten onrechte verketterd, Anton Mussert en Max Blokzijl hebben zich niet erger vergist dan destijds Daendels, Chassé en Schimmelpenninck. De laatste vormde niet voor niets een voorbeeld voor Mussert. Hoe zat het eigenlijk met de integriteit van Willem van Oranje zelf?

Ambivalenter is Henk Wesseling in zijn begeleidend schrijven bij de verschijning van het eerste deel van de Nederlandse serie *Plaatsen van herinnering*. De bedoeling van de serie is niet om het vaderlandse verleden te verheerlijken. Net als in het Franse voorbeeld gaat het eerder om een familiealbum dan om een canon. 'De Nederlandse plaatsen van herinnering zijn niet bedoeld om het verleden te canoniseren, te heroïseren of te dramatiseren.' Maar het is nu ook weer niet nodig om het verleden te ridiculiseren of te demoniseren. En de canon is niet taboe. Wesseling hoopt dat de serie zal funge-

ren als ‘... een bijdrage aan de discussie over de historische canon, de Nederlandse identiteit en het vaderlandse verleden’.<sup>20</sup>

Discussiëren over de canon mag dus wel, maar het mag niet tot een vaststelling ervan leiden, lijkt het wel, want daarvoor zijn we te kritisch. Vanuit een andere hoek, die van de museumwereld, komen vergelijkbare geluiden. De roep om een Museum voor de Vaderlandse Geschiedenis wordt door Henk van Os niet helemaal afgewezen, maar wel sceptisch bekeken. Hij wil liever ‘moederlandse geschiedenis’ dan vaderlands verleden. Daarmee bedoelt hij niets feministisch, de metafoor van het moederland is bedoeld om aan te geven dat een moederland, in tegenstelling tot het kennelijk wat autistische vaderland, van buitenaf wordt benaderd. Het moederland kan pas na een verre reis die andere perspectieven heeft geopend in ogeschouw worden genomen. Dat is, mits het niet met heimwee en treurige nostalgie gepaard gaat, een tegengif tegen geborneerde zelfingenomenheid.<sup>21</sup> Ad de Jong worstelt op het niveau van het meer populaire erfgoedmuseum ook met het probleem van de nationale identiteit. Het koesteren van erfgoed is niet afkeurenswaardig, maar musea moeten bij het leesbaar maken van het erfgoed wel ‘verschillende perspectieven’ laten zien. En het is geen oplossing om de natie in te wisselen voor Europa, het gaat om perspectieven op en uit de hele wereld. Het museum moet niet meer het centrum van een gedirigeerde herinnering willen zijn, maar veel meer fungeren als ‘werkplaats van het geheugen’. Dit klinkt, net als het familiealbum van Wesseling, onschuldiger dan het begrip canon. De Jong bepleit een uitnodigende, inclusieve opstelling ten opzichte van alle bevolkingsgroepen. Daarbij wil hij niet vrijblijvend voor elk wat wils aanbieden. Het museum moet kritisch blijven staan tegenover de door al die groepen aangeboden folklore. Die lijkt misschien onschuldig, maar hoeft dat niet te zijn. Mede daarom staat hij een inbreng van contemporaine cultuur voor.<sup>22</sup>

Maarten van Rossem neemt de stereotypen over Nederlanders door buitenlanders op de korrel. Kloppen die impressionistische beelden? Gedeeltelijk. Maakt dat Nederland bijzonder? Een beetje, maar het lijkt ook erg op andere landen. Vooral moet bedacht worden dat die Nederlandse bijzonderheden niet blijvend zijn, identiteit is niet statisch. Een complexe samenleving blijft natuurlijk niet alsmat dezelfde eigenschappen vertonen. Nederland verandert voortdurend en is nu een normaal West-Europees land geworden, dat grote verwantschap vertoont met de Scandinavische samenlevingen. Van Rossem noemt het zelf niet zo, maar hij neemt hier afstand van het essentialistische cultuurdenken. Des te opvallender is het, zoals we nog zullen zien, dat hij vervolgens toch een essentie van Nederland aangeeft en zich dus, on-

danks zichzelf, plaatst in het koor van de canonzangers die steeds hetzelfde refrein aanheffen.<sup>23</sup>

Karel Davids verbaast zich over wat Peter Lee aan zou duiden als de ‘methodische regressie’ die in de geschiedwetenschap optreedt zodra de canon in beeld komt. In het vak als geheel is de trend al jaren weg van het eurocentrisme naar een globaal perspectief waarin zoveel mogelijk levensgebieden aan bod komen. Cultuur, staatsvorming, economie, milieu en medisch-biologische ontwikkelingen worden interdisciplinair onderzocht. Als het om de nationale canon gaat, wordt die trend verlaten. De Nederlandse canon wordt uitsluitend cultuurhistorisch gedefinieerd. Men beperkt zich tot bestudering van de Nederlandse culturele identiteit met weinig of geen internationale vergelijking. Davids spreekt van een Nederlandse geschiedenis in vacuüm. Toch meent hij dat historici maar wel mee moeten doen aan de huidige pogingen tot canonvorming, want anders gebeurt het toch – en dan zonder hen. De vraag is daarbij ‘... hoe een canon kan worden ontworpen die niet tot vermindering van de omvang van het blikveld leidt. Een canon die niet gefixeerd is op het eigen erfgoed, maar open staat voor uitwisseling met de buitenwereld.’<sup>24</sup>

We zien in deze bespiegelingen van Nederlandse historici veel elementen terug uit de eerdergenoemde theorieën van Rösen, Seixas en anderen. Een canonic beeld van het verleden mag niet tot uitsluiting leiden. Liever ziet men geen koppeling van geschiedschrijving aan de vorming van culturele identiteit. De historische ervaringen van anderen moeten erkend worden en hun beleving van het verleden verdient respect. Reflectie op de eigen, al te vanzelfsprekende aannames hoort plaats te vinden. Aandacht voor negatieve episodes uit het eigen verleden is daarvoor een goed hulpmiddel, net als internationale vergelijking en het niet alleen van binnenuit, maar ook van buitenaf kijken. Deze technieken sporen weer met Rösens pleidooi voor interculturele vergelijking, multiperspectivisme en polycentrisme.

Men wenst zich over het algemeen ook niet uit te leveren aan de grillen van de publieksgeschiedenis. Kritische geschiedwetenschappelijke vaardigheden worden gekoesterd, zowel als tegenwicht tegen de officiële geschiedenis als tegen de heiligverklaring van elke ongereflacteerd herinnering. Met andere woorden, er moet cultureel respect opgebracht worden voor anderen, maar men mag elkaar wel kritisch de maat nemen. Deze belangentegenstelling tussen collectieve herinnering en professionele geschiedwetenschap stelt hoge eisen aan wat Rösen de narratieve competentie van historici noemt.

Kortom, men is zich keurig bewust van de politieke en epistemologische

gevaaren van canonvorming. Toch krijgen de Nederlandse historici regelmatig het verwijt te horen dat ze zich voor het karretje van een ‘klef spruitjesnationalisme’ laten spannen. Deze laatste kwalificatie komt van Joep Leerssen, die erbij zegt dat hij ook wel ziet dat het vaak gaat om ‘postmoderne retro-camp’ of ‘vaderlandse kitsch’. Toch acht hij die uit politiek oogpunt niet helemaal ongevaarlijk en in ieder geval is het volgens hem in wetenschappelijk opzicht onzinnig. Historici weten dat volgens hem ook best, ze beseffen heel wel dat historische identiteit een constructie is die achteraf gemaakt wordt. Dat verhindert hen helaas niet om er in de praktijk maar wat op los te populariseren, zodat bijvoorbeeld Erasmus met terugwerkende kracht ingeburgerd wordt als een tolerante en toch openhartige Nederlander.<sup>25</sup>

Snijdt dit verwijt van Leerssen enig hout? Op het eerste gezicht niet. Zeker is er de laatste tijd een stortvloed aan identiteits- en canonboekjes verschenen, maar zijn ze allemaal zo onnadenkend als Leerssen en anderen vrezen? Zelfs een voorzichtig aanhanger van canonvorming als Maarten Doorman verwijt de Nederlandse culturele elite weliswaar koudwatervrees voor de canon, maar vervolgens domesticert hij het begrip zozeer dat het een politiek correct schoothondje wordt. De canon, zegt Doorman, is helemaal niet conservatief of essentialistisch. De canon hoeft niet tot heiligenverering te leiden en is ook al niet elitair. Dat zijn allemaal misvattingen van een beklemd linkse elite. Canons zijn veranderlijk, dynamisch en open. Tenminste, als er maar genoeg over gediscussieerd wordt. Dan wordt de canon ook vanzelf multicultureel. Eigenlijk is er niet zozeer een canon, als wel een canondebat.<sup>26</sup> Dat lijkt sterk op de positie van Wesseling en zelfs op de eerdergenoemde didactische imperatief van Peter Lee. Ook verklaarde voorstanders van een Nederlandse historische canon als Jona Lendering en Jos Palm durven niet voluit te gaan. De canon bestaat niet echt, maar het is een waardevolle ‘structurende mythe’ en het is goed om ‘oprecht te veinzen’ dat we over een Nederlandse identiteit beschikken.<sup>27</sup>

Toch heeft Leerssen wel een punt als we kijken naar de inhoud van veel van de canonpublicaties. Die is vaak weinig doordacht en sterk gericht op het produceren van een het publiek aansprekende canon. Nu kan bruikbare of instrumentele geschiedenis meestal niet al te ingewikkeld of diepgaand zijn. Dat is op zich nog geen reden om dit genre meteen te desavoueren, maar een zeker minimum aan reflectie zou verwacht mogen worden. Valt het mee of tegen? Een kleine historiografische balans van de recente canonpublicistiek levert een gemengd beeld op.

## De onuitroeibare canon

Een wel heel simpele voorstelling van zaken vinden we bij Jan Marijnissen, die een pleidooi heeft geschreven voor een Huis der Geschiedenis. In dit nationale historische museum moet '...hét verhaal van de wordingsgeschiedenis van (de mensen die wonen in) de lage landen bij de zee' worden verteld. En als dat verhaal (in enkelvoud dus) er niet is, moet het alsnog gemaakt worden, want we hebben het nodig. Marijnissen beroept zich hierbij intellectueel op Michael Zeeman, die zich in zijn Pacificatielezing, gehouden te Gent in november 2004, bepaald strijdhaftig heeft betoond. Hij komt daar met een beschuldiging van plichtsverzuim. Zeeman stelt dat het huidige wegvallen van plichtsbefes veroorzaakt wordt door aarzelende elites die de zinvolheid van een gecanoniseerde nationale geschiedenis ontkennen. De Nederlandse intellectuelen, zegt Zeeman, hebben de Nederlandse identiteit weggerelativeerd door over de natie en het nationale verleden te spreken in termen van Perron Nederland en de Boulevard van het Verleden. Nederland bestaat dus voor sociologen als Abraham de Swaan en politici als Rick van der Ploeg uit passanten die maar wat rondflaneren. Dat moet anders, er moet een herstel komen van de regentencultuur waarin plichtsbefes ten aanzien van het algemeen welzijn vooropstond. En dat is de basis is geweest voor onze overlegcultuur en het poldermodel.<sup>28</sup> Zo lapidair en presentistisch tref je het zelden aan. Deze pamfletten zijn wel erg geschreven vanuit de bezorgdheid van vandaag die omgezet wordt in historische flinksheid.

Ook in allerlei meer beredeneerde versies van de Nederlandse canon zijn de ingrediënten echter vaak eenvoudig en stabiel. Want, daar heeft Maarten Doorman terecht op gewezen, er is natuurlijk wel degelijk een canon, die hoeven we niet opnieuw te gaan uitvinden. Die canon is niet onveranderlijk, zeker niet als het gaat om recente toevoegingen (zijn Cruyff en Fortuyn blijftjes?), maar voor de oudere periodes is sprake van een beperkt aantal hardnekkige onderdelen.<sup>29</sup>

Het belangrijkste onderdeel is het overbekende lied van het water en de dijken. Dat wordt verbonden met de saga van overleg en samenwerking, van burgerlijkheid en pragmatisme en van democratie en tolerantie. Natuurlijk zijn er allerlei verfijningen en uiteenlopende uitwerkingen van bedacht, maar dit is de basisstructuur. Zo zoekt Jona Lendering de wortels van de Nederlandse overlegcultuur in de strijd tegen het water. Hij legt het begin vóór de bouw van de dijken, bij de eerste verveningen en vertelt verder het verhaal van de vrije boeren, het ontbreken van feodaliteit en de noodzaak tot handel, vrij verkeer en overleg. Op dit punt vindt enige vergelijking plaats met de ag-

rarische kolonisatie van gebieden in Frankrijk en in het oosten van Duitsland. Ook de stedelijke situatie in Vlaanderen en het noorden van Italië wordt genoemd. Nergens is echter de overlegcultuur zo diep geworteld geraakt als in Nederland. Bedreigingen kwamen van buiten. Erfvijanden van de overlegcultuur waren volgens Lendering de Spaanse soeverein, de Franse bezetters en – heel eventjes maar – de Duitsers.

Het analysemodel is uiteindelijk culturalistisch van aard. Het uitgangspunt is weliswaar de sociaal-economische structuur, waaraan politieke en culturele gevolgen worden toegeschreven. Maar in de loop van dit proces keert de verklarende hiërarchie om: de culturele houding wordt tot oorzaak van het poldermodel. De Nederlandse identiteit is inderdaad een overlegcultuur: het gaat om aangeleerd gedrag. Die culturele invalshoek maakt het Lendering ook mogelijk om dubbel gelijk te halen. Ook als het verhaal niet waar mocht zijn, wordt het tot werkelijkheid, omdat het door voldoende mensen voor waar aangenomen wordt. Lendering spreekt over ‘...onze nationale stichtingsmythe, een mythe die zoals mythen plegen te doen, onze gedachten over het verleden structureert zonder dat ze per se waar of onwaar is.’ De sociaal-economische structuur heeft geleid tot een ‘Nederlandse culturele grammatica’. Die wordt gedomineerd door overleg.<sup>30</sup>

Dezelfde redenering valt te vinden bij Herman Pleij: water(schappen), handel, stad(sbesturen), gilden en het kerngezin hebben overleg, democratie, consensus en tolerantie voortgebracht. Het poldermodel is dus al oud en de Nederlandse pragmatische methode van conflictbeheersing is uniek in de wereld. Door ‘eeuwenlange training’ hebben wij een ‘eigenzinnige combinatie van conflictbeheersing en consensusbereidheid’ weten te ontwikkelen. Ook hier wordt dus weer de verklaring gezocht in de kracht van het cultuurideaal. Pleij maakt er bijna een evolutietheorie van. Niet in de zin van Darwin, haast hij zich te zeggen, want dat zou wel eens racistisch kunnen zijn, maar toch wel in die van Lamarck. Het gaat om overerfbaar gedrag. Als het poldermodel er eenmaal is, gaat men er naar leven. Natuurlijk wordt er door de eeuwen heen ook regelmatig ruzie gemaakt, maar zegt Pleij – en een Hollandser metafoor is niet denkbaar – dat ‘waait [altijd] wel weer over’. Vanaf de zestiende eeuw is het polderen in onze culturele genen gaan zitten.<sup>31</sup> Zoals vermeld voert Pleij hier met terugwerkende kracht Erasmus op als oerburger, wat hem op Leerssens verwijt van anachronisme is komen te staan.

Opvallend is het actuele gehalte van deze verhandelingen. Lendering en Pleij zijn beiden warme voorstanders van het poldermodel. Lendering meent dat overleg altijd goed is en dat ‘Europa’ nog heel wat kan leren van de Nederlandse overlegcultuur. Ook Pleij houdt een heftig pleidooi voor het polder-

model, dat de laatste tijd onder druk staat. Kwalificaties als het Land van Ooit en de Nederlandse binnenkamer geven aan dat het zoeken naar consensus tegenwoordig beschouwd wordt als een brevet van besluiteloosheid. Pleij vindt dat uitingen van Nederlandse zelfhaat. Hij is kennelijk van de school die vindt dat resultaten uit het verleden een garantie voor de toekomst bieden. Twijfel aan het poldermodel is onzinnig, net als in het verleden kan het ook nu sociale en culturele schokken uitstekend opvangen. Het enige geschilpunt is eigenlijk dat Lendering meent dat het calvinisme een grondlegend onderdeel is van de overlegcultuur vanwege de egalitaire kerkorde en het democratische zelfbestuur. Pleij meent van niet. Voor hem is het calvinisme een 'licht excentrieke minderheidsbeweging', die handig wist aan te haken bij de burgerlijk-pragmatische hoofdstroom.<sup>32</sup>

Het theorema van het burgerlijke Nederland is gevestigd door Johan Huizinga. Diens karakteristiek wordt dan ook veel als uitgangspunt genomen. Want de drager en veroorzaker van al het moois is de burgerij. We vinden deze opvatting bij Jos Palm, die spreekt over onze 'kalme en gedisciplineerde voorvaderen' die toch vooral 'kleine gebaren' maakten. Het zijn verstandige burgers als Willem van Oranje (burger in de geest?), Johan de Witt, Rudolf Thorbecke en Willem Drees die de 'grondleggers van een tolerant, degelijk en sociaal land' zijn geworden.<sup>33</sup>

Palm lijkt hier inderdaad de *communis opinio* van de door hem bevroegde Nederlandse historici te verkondigen. Want eigenlijk geeft hij een dubbele canon. Eén bestaat uit tijdperken, gebeurtenissen en personen, met keurig een aparte rubriek van 'zwarte bladzijden'. De tweede canon is die van de historici die het bedacht hebben, de cultuurdragers die de mythe in het leven hebben geroepen, deze op onderdelen bekritiseerd hebben en haar uiteindelijk hebben bestendigd. Het rijtje is zeer klassiek. In min of meer chronologische volgorde gaat het om Robert Fruin, Johan Huizinga, Jan en Annie Romein, Pieter Geyl, L.J. Rogier, Jacques Presser, Loe de Jong, Ernst Kossmann, Hermann von der Dunk en Arie van Deursen. In de klassieke werken duiken nog Piet de Rooy en Jonathan Israel op. Het is de geschiedwetenschappelijke poldercanon. Alle zuilen zijn keurig vertegenwoordigd, de Tweede Wereldoorlog is niet vergeten en – gelukkig maar – er is toch nog één buitenlandse historicus vertegenwoordigd.<sup>34</sup>

Hoewel Palms werkwijze aangeeft dat hij beseft dat het om een intellectuele constructie gaat, lijkt hij toch in het bestaan van een Nederlandse identiteit te geloven. Hij durft die ook, op gezag van het historische gilde, te definiëren. Nederland bestaat bij de kracht van de burgerlijke cultuur. Dat is de boodschap die uitgedragen moet worden: 'Nederland moet opnieuw een va-

derlandse geschiedenis krijgen, ontdaan van valse schaamte en valse superioriteit over het burgerschap...<sup>35</sup> Hier moet kennelijk iets goed gemaakt worden. De burgerij is vroeger namelijk ten onrechte verguisd, beweert Palm. Hij zegt er niet bij door wie, namelijk door radicalen als Palm zelf, die kennelijk nu de schaamte voorbij zijn en pleiten voor eerherstel van de burgerij.

Wie zich nooit geschaamd heeft voor zijn geliefde liberale burgerij is Maarten van Rossem. Hoewel hij naar eigen zeggen geen vastomlijnde nationale identiteit kan vinden, is die er in zijn boekje toch. De ruggengraat van Nederland wordt gevormd door de pragmatische, tolerante, liberale, stedelijke burgerij, die 'gelukkig' het pleit heeft gewonnen van de calvinisten.<sup>36</sup> Van Rossems redenering is analoog aan die van Pleij en, even afgezien van de rol van de calvinisten, die van Lendering. De sociaal-economische structuur van Holland was de afgelopen vijfhonderd jaar uniek. Verstedelijking en welvaart maakten dat 'de pragmatisch denkende burgers' de dienst uitmaakten, meer dan in Toscane en Vlaanderen. Dat heeft tot een bijzonder aangename samenleving geleid, Nederland is gemeten naar de criteria van de Verenigde Naties het beste land ter wereld. Wat Van Rossem nog enigszins redt van het triomfalisme à la Pleij is zijn constatering dat Nederland vroeger bijzonder was, maar dat het in internationaal perspectief een steeds gewoner Noordwest-Europees land is geworden. En dat weliswaar de pragmatisch burgerlijke traditie de essentie van de natie vormt, maar dat die burgerij geen 'onveranderbare sociale formatie' is.<sup>37</sup>

Geert Mak is iets minder gesteld op de burgerij, maar des te meer op de 'gewone Amsterdammers', die zich volgens hem 'niet gek laten maken'. Dit klinkt nogal naar oud CPN-jargon; zelfs de Amsterdamse taxichauffeurs hebben bij hem een goede, tolerante inborst. Het gevaar komt van neopopulistische schreeuwers ('handelaren in angst'), waar ook de liberalen bij horen.<sup>38</sup> Nederland (buiten Amsterdam?) is even de weg kwijt. In Madrid is beschaafd gereageerd op de aanslagen, maar in Nederland was dat na de moord op Theo van Gogh niet het geval. Die Madrileense mythe kan overigens inmiddels bijgezet worden bij de legenden van de stoïcijnse Londenaren en de kosmopolitische verdraagzaamheid in de Parijse voorsteden. Maar Mak schetst een alarmerend beeld van de specifieke Nederlandse onverdraagzaamheid die zich onder meer uit in taalvervuiling. Taal kan werken als politiek gif en een vergelijking met Victor Klemperers *Lingua Tertii Imperii* moet het verband met de taal van het Derde Rijk aantonen. Dat brengt Mak op een vergelijking van het taalgebruik dat in de jaren dertig tegen de joden werd gebezigd met de bewoordingen waarin de islam nu gevat wordt. En dat leidt tot de gewraakte passage waarin de techniek van Theo van Goghs en Ayaan Hirsi



Ali's film *Submission* wordt vergeleken met die van Goebbels' *Der ewige Jude*.<sup>39</sup>

Tegelijkertijd spreekt Mak sussende woorden. In Nederland is de voedingsbodem voor nieuw rechts niet groot en '... de weinig spectaculaire, maar zeer effectieve Nederlandse ontwikkelingsstrategie van studeren, polderen, tolereren, tegenhouden, tobben, pappen en nathouden' is ijzersterk. Als we die maar vasthouden komt het wel goed. In twee opzichten keert Mak dus terug naar de canon. De remedie voor maatschappelijke onrust is het inmiddels vertrouwde pacificeren en het inzetten van interculturele competentie, 'die in ons land altijd al behoorlijk groot was'. En de maatstaf voor goed en fout ligt in de Tweede Wereldoorlog: wie niet mee wil polderen is al gauw een gevaarlijke fascist.<sup>40</sup>

De middelpuntzoekende kracht van die canon is zo sterk dat ook wie zich eraan wil onttrekken, toch weer het centrum ingezogen wordt. Dat is Thomas von der Dunk overkomen in zijn eigenzinnige 'tweeduizendjarige wandeling door de vaderlandse geschiedenis'. Hoe tegendraads zijn alternatieve Nederlands Museum ook wil zijn, ook bij hem komen we de 'gewoonheid van Nederland' tegen. In de top vijf van nationale persoonlijkheden staan Willem van Oranje en Willem Drees. Inmiddels zal de museumdirectie Thorbecke ongetwijfeld weer zijn rechtmatige plaats als vernieuwer van het staatsbestel terug hebben gegeven, nadat die even aan Thom de Graaf was gegund. De geografische definitie van 'Nederland' is opvallend genoeg die van de oude 'Noord-Nederlandse' historicus Robert Fruin en ook de indeling in tijdvakken lijkt sprekend op die van de 'echte' canon. Er worden alleen contrapunten gezet. Het is Von der Dunk, net als Klein in diens duizendjarige vaderlandse wandeling, niet gelukt zich aan de discursieve dominantie van de positieve canon te ontworstelen.<sup>41</sup>

De bijbehorende chronologie is tamelijk eenvoudig, zoals het een canon betaamt. In wezen is ze in vieren opgebouwd, met twee kernperiodes. Er is een voorgeschiedenis tot ruwweg 1500. Dan is er de Nederlandse *Achsenzeit*, de periode van de Opstand en de Gouden Eeuw. Daarna wordt het pas weer interessant in de negentiende eeuw, als Nederland opnieuw wordt uitgevonden in een tweede *Gründerzeit*. En de twintigste eeuw krijgt de aandacht die contemporaine periodes in dit soort overzichten nu eenmaal opeisen. Het raamwerk is, zoals dat bij een canon onvermijdelijk blijkt, licht finalistisch.

Palm spreekt letterlijk van een voorgeschiedenis, die bij Von der Dunk aangeduid wordt als het Voorgeborchte. Het is een samensmelting van Oudheid en Middeleeuwen. In het Voorgeborchte wonen de Bataven, in de Mid-

deleeeuwen heersen de Roomse Kerk en het Roomse Rijk. Vervolgens breekt de Nederlandse kernperiode aan: de zestiende en de zeventiende eeuw. Palm spreekt over de tijd van Opstand en Welvaart. Von der Dunk noemt dit de Nieuwe Tijd. Dan krijgen we als derde periode bij Palm de Modernisering, die bij Von der Dunk al de contemporaine geschiedenis heet. Ter afsluiting is er het tijdperk van Beproeving en Herstel, respectievelijk de twintigste eeuw of de naoorlogse periode.

De bekende tien tijdvakken van Jan Bank, Gijsbert van Es en Piet de Rooy wijken hier niet wezenlijk van af. De voorgeschiedenis gaat bij hen in grote temporele stappen. Vanaf 1500 wordt het menens, dan wordt gerekend in eeuwen. Dicht bij huis, in de twintigste eeuw, wordt gemeten in eenheden van jubeljaren.<sup>42</sup>

Het familiealbum van vader en zoons Blokker is in wezen hetzelfde ingedeeld. In de voorgeschiedenis gaat het om de Romeinse en christelijke fundamenten van onze beschaving. Dan volgen de feodaliteit (die er dus eigenlijk niet was) en de Bourgondiërs. De Blokkers volgen in grote lijnen Isings' canonieke halteplaatsen aan de hand van diens beroemde schoolplaten, met veel Republiek en Gouden Eeuw. Vervolgens leggen ze hun eigen accenten in de, grotendeels na Isings opgebouwde, canon van de negentiende eeuw. Ook in de door Els Kloek geredigeerde serie *Verloren verleden* en bij de door haar in *Verzameld verleden* opgenomen B-evenementen ligt het zwaartepunt in de zestiende en de zeventiende eeuw.<sup>43</sup>

In alle voorstellingen ligt het zwaartepunt bij het tweede tijdvak, dat van de zestiende en zeventiende eeuw, de combinatie van Opstand, Gouden Eeuw en Republiek. Een goede tweede is de negentiende eeuw, een periode die als structurerend wordt gezien voor het Nederland van nu. De negentiende eeuw geeft als het ware een tweede start met als min of meer logische uitkomst de huidige verzorgingsstaat. De Middeleeuwen en de achttiende eeuw komen er wat bekaaid van af.

Wel valt op dat zowel bij Kloek als bij de Blokkers de twintigste eeuw een grote partij meeblaast. Dat zal te maken hebben met herkenbaarheid voor de lezers; het illustreert ook het presentisme. Dat zit natuurlijk al ingebakken in concepten als voorgeschiedenis en modernisering. Veel van de genoemde verhandelingen zijn dan misschien niet regelrecht geschreven in opdracht van de tijd, ze staan wel onder invloed van hedendaagse beslommingen. Dat is niet erg, zo werkt geschiedschrijving nu eenmaal. Daarom ook zijn canons veranderlijk en kunnen ze leerzaam zijn als spiegel van hun tijd. Welke spiegel wordt ons in dit geval voorgehouden?

## Een paradoxale canon

Ten eerste valt op dat er een grote interesse is voor staatkundige zaken. De structuur van veel publicaties is sterk geënt op het politieke domein.<sup>44</sup> Dat kan een technische reden hebben. Dramatische gebeurtenissen en grote persoonlijkheden laten zich goed presenteren als iconen en draaimomenten. Cultuur biedt in dat opzicht ook mogelijkheden en is dan ook een goede tweede. De behandeling van de meer anonieme sociaal-economische achtergronden wekt daarentegen vaak de indruk van het afwerken van verplichte figuren. Behalve een verteltechnische achtergrond kan de nadruk op het politieke ook een inhoudelijke oorzaak hebben. Die kan gezocht worden in de enorme nadruk die in het recente debat gelegd wordt op politieke en culturele eisen voor inburgering. Een uitzondering op dit patroon vormt de selectie in de twintigste-eeuwse *Plaatsen van herinnering*, waar het zwaartepunt gelijkelijk verdeeld is tussen politiek en economie, met cultuur, sport en koloniën als stiefkindjes.<sup>45</sup>

Een tweede kenmerk van de nieuwe canon is het ontbreken van religie. Godsdienst komt wel voor als deze leidt tot politieke en sociale conflicten. Maar er is geen intrinsieke interesse in stromingen als katholicisme en calvinisme als vormende culturele krachten. De verzuiling komt niet meer prominent in de canon voor en geldt zeker niet als bepalend voor de aard van de Nederlandse samenleving. Ze wordt gezien als een verschijnsel dat we gelukkig succesvol hebben bestreden met behulp van het overlegmodel. De grondtoon van de Nederlandse natie is voor de overgrote meerderheid van de historici die van de geseclariseerde burger.<sup>46</sup>

Op deze twee punten vertoont de canonieke geschiedschrijving theoretische tekortkomingen. De door Karel Davids geuite wens om aansluiting te zoeken bij een methodisch veelzijdige geschiedschrijving die zoveel mogelijk invalshoeken combineert, wordt niet vervuld. Het betonen van respect voor 'anderen' staat op een laag pitje, omdat er weinig vreemdelingen in de publicaties voorkomen. Misschien is het genre van de canongeschiedenis inderdaad inherent etnocentrisch. De geschiedschrijving van de Nederlandse professionele historici is dat echter zeker niet openlijk. Ze sluit afwijkende groepen niet nadrukkelijk in, maar wijst ze zeker ook niet bewust de deur. Toch is de multiculturele historische cultuur waar Kees Ribbens een lans voor breekt nog ver weg. De enige uitzondering is misschien de koloniale Nederlandse erfenis. Aan de verwerking daarvan wordt duidelijk wel aandacht besteed.

Dat blijft echter toch een Nederlandse erfenis. De algemene internationale

vergelijking is niet sterk aanwezig. Deze beperkt zich meestal tot de sociaal-economische ontwikkelingen, die toch al vaak snel afgeraffeld worden, behalve als het de Gouden Eeuw betreft. Globale geschiedenis in de zin van Davids levert het niet op. Ook geen interculturele vergelijking à la Jörn Rüsen. Want de culturele en politieke belangstelling is sterk gericht op Nederland zelf. Er zijn enkele uitzonderingen, het meest nadrukkelijk nog Thomas von der Dunk. Zijn Nederlands Museum voor de Politieke Geschiedenis is bedoeld ‘... voor elke onwetende allochtoon die moet inburgeren in Nederland, maar evenzeer voor elke onwetende autochtoon die nog steeds moet inburgeren in Europa’.<sup>47</sup> In het algemeen worden de Nederlandse politiek en cultuur echter voorgesteld als endogeen, uit zichzelf voortkomend. Er wordt veel lippendienst bewezen aan Huizinga’s beeld van de culturele ontmoeting en synthese als het Nederlandse geestesmerk bij uitstek. Maar in de praktijk beperkt men zich tot Nederlandse, Hollandse problemen. Zelfs de zuidgrens wordt mentaal niet overschreden. ‘Nee, ze missen ons niet,’ zoals Marc Reynebeau schreef in *De Standaard* van 17 maart 2005. Voorzover Vlaanderen of België voorkomt in de recente vaderlandse bespiegelingen is het meestal als karikatuur.<sup>48</sup>

Een zekere methodische regressie of, vriendelijker gezegd, beperking van het historiografische register lijkt inherent aan canonieke geschiedschrijving. Die kan niet al te ingewikkeld zijn. Daarom is het verheugend dat de meeste historici zich op een ander punt niet aan versimpeling hebben bezondigd. De nieuwe nationale geschiedschrijving is niet teleologisch of finalistisch. In praktisch alle publicaties wordt benadrukt dat het ook anders had kunnen lopen, dat het proces van natievorming contingent is. Het besef van de openheid van de geschiedenis kleurt de behandeling van de wording van Nederland op aangename wijze bij. Het maakt geboorneerde aanspraken op het bezit van de enige, echte, vaststaande Nederlandse identiteit onmogelijk. Het relateert chauvinisme. Dat is er wel, maar het moet zich vermommen als gebrek aan vaderlandsliefde. Anders gezegd, de verhalen mogen niet te groot en de canons niet te vaststaand zijn. Men moet openstaan voor alternatieven, wat in een iets ouderwetser terminologie bekend staat als het bedrijven van possibilistische geschiedschrijving.

Dit leidt wel tot een paradox. Bij alle afkeer van finalisme is de canon natuurlijk toch wel essentialistisch. De tolerantie in de polder, de democratische gezindheid, het streven naar consensus: dat hebben ‘we’ altijd al gehad, of in ieder geval al heel lang. Tegelijkertijd wordt dat duidelijk opgeschreven vanuit het besef van de ongewisheid en broosheid der dingen. De overlegcultuur wordt bedreigd door fanatieke schreeuwers. We moeten ons best doen

om het poldermodel te legitimeren. Het possibilistische besef dat ‘Nederland’ kapot kan, wordt zo toch gepareerd met een finalistisch getinte mythe over de onverwoestbaarheid ervan.

## 9 Conclusie

### Een geesteswetenschappelijke carroussel?

Het is goed om de aard en het doel van de herbronning in de geesteswetenschappen nog eens nader te typeren. Zoekt men naar tradities en houvast? Wil men zich stoelen op het geloof der vaders en zo terug naar oude normen en waarden? Nee, men zoekt naar inzichten die voortkomen uit onbehagen, verwarring en betwisting. Het gaat uitdrukkelijk om een speurtocht naar *essentially contested concepts*.<sup>1</sup> Dat is de gezochte herkenning en de belangstelling richt zich dan ook op, in kuhniaanse termen, periodes van paradigmawisselingen en niet op saaie, routineuze *normal science*. De genoemde periodes rond 1800, 1890, 1930, 1960 en 1980 zijn intellectuele breukpunten, althans zo worden ze door de post-postmodernisten opgevat.

Een ander kenmerk van de herbronning is de intellectuele eigenzinnigheid ervan. De oude tradities en debatten worden opnieuw gebruikt. Dit gebeurt niet chronologisch. Sommigen springen direct terug naar de Republiek der Letteren, anderen doen dat via de generatie van 1890. Weer anderen werken hun weg terug naar de tegenstanders van weleer, het structuralisme en stoppen daar. Sommigen zoeken steun bij premoderne opvattingen en komen uit bij Renaissance, Oudheid of bijbel. De belangrijkste pleisterplaats is ongetwijfeld de combinatie van nieuw links en het wat oudere neomarxisme. Deze herwaardering zegt veel over de generatie van het postmodernisme. Zij bestaat toch in hoge mate uit teleurgestelde (neo)marxisten. Niettemin is het hergebruik van de 'bronnen' eclectisch, want men bekent zich over het algemeen niet tot een of ander paradigma, zij het nieuw of oud.

Men wil ook creatief combineren en de traditie 'ondermijnend lezen'. Die is daar volgens sommige cultuurtheoretici ook met terugwerkende kracht voor bedoeld. Zo zegt de *new historicist* Jerome McGann over het werk van Aeschylus, Shelley, Blake, Byron en Pound het volgende:

'What is astonishing here is the way our literary inheritance seems to have anticipated these contemporary uses – seems, as it were, to have intended them.'<sup>2</sup>

De vraag rijst dan wel of deze manier van herbronning niet erg *neo*-historistisch is. In ieder geval wordt deze werkwijze door professionele, historistisch ingestelde historici volstrekt onverantwoord geacht. De herbronning is in hun ogen brute toe-eigening, ze is niet hermeneutisch of zelfs maar contextualistisch. Men springt door de tijd heen, kiest wat van zijn of haar gading is en combineert lukraak inzichten uit verschillende periodes en tradities. Hoewel historici beseffen dat een zekere mate van presentisme principieel onvermijdelijk is, vinden ze dit soort bewust bedreven anachronisme nog steeds een doodzonde. Het is een terugval in *Historia Magistra Vitae*, ver achter de modern(istisch)e geschiedwetenschap. Geschiedenis wordt zo een grabbelton van verhaaltjes, dienstbaar gemaakt aan doctrinaire agenda's.

Volgens post-postmodernisten is het weer wél een verantwoorde historische werkwijze. Historici hebben volgens hen namelijk eigenlijk nooit anders gewerkt dan met presentistische constructies van constructies. In hun ogen kunnen alleen onze huidige percepties van het verleden relevant zijn voor eigentijdse debatten.<sup>3</sup>

Maar waarom dan nog geschiedenis bedreven, wat valt er op deze manier nog voor verrassends in de tradities te ontdekken? Ook iemand als Agnes Heller vraagt zich bezorgd af of dit niet zal resulteren in een eindeloos hergebruik van steeds weer dezelfde theorieën. Zij spreekt van een '... merry-go-round of "eternally lost" and later retrieved theories and practices'.<sup>4</sup>

Wellicht is dat niet zo erg en schuilt de kracht van de geesteswetenschappen juist in de creatieve herhaling. Dan zouden ze een opslagplaats zijn van menselijke cultuur, met als functie slechts het bewaren en doorgeven van kennis. Dat zou voor de dragers van *the reckless mind* een wel erg traditionele en bescheiden rol zijn.<sup>5</sup> Ook de post-postmodernisten willen nog steeds nieuwe vergezichten openen. De draaimolen wordt bij hen al gauw een zweefmolen.

### Politiek verantwoordelijkheidbeseft

Op het terrein van de politieke theorievorming is de neiging tot intellectuele levitatie minder groot. Hier zijn ook de problemen tastbaarder. De behoefte aan normering, die in de *ethical turn* zichtbaar is geworden, is er openlijker aanwezig. De erkenning van de culturele veelvormigheid van politieke problemen en van het belang van kennis van lokale situaties mag naar de overtuiging van veel onderzoekers niet leiden tot politieke *permissiveness*. Er is grote angst voor het optreden van een verwarring van morele toegeeflijkheid met ethisch relativisme.

Illustratief hiervoor is de redenering van David Hollinger in zijn *Post-ethnic America. Beyond multiculturalism* (1995). Hij bekritiseert de erfenis van de generaties die de jaren dertig tot en met de jaren zestig intellectueel hebben beheerst wel, maar hij wijst deze om morele redenen niet helemaal af. Natuurlijk zijn er bezwaren in te brengen tegen de zogenaamde universalistische zienswijze van deze 'liberale' generaties. In de traditie van de Verlichting pleitten ze voor algemene rechten van de mens en hanteerden ze modernistische concepten ter verklaring van alle menselijk gedrag. Toch was hun benadering achteraf gezien minder *species-centered* dan ze zelf dachten; hun cosmopolitanisme werd wel erg westers ingevuld. De grote trend is vervolgens die van de historiciteit en het lokalisme geworden. In het voetspoor van Thomas Kuhn, Clifford Geertz en Richard Rorty werd alles tot *local knowledge* gereduceerd. Van *species-centered* verschoof de aanpak naar *ethnos-centered*; de intellectuele aandacht ging uit naar problemen van culturele affilatie en sociale gemeenschap. Dit werd zo sterk dat ook epistemologisch de erkenning van individueel subjectivisme dreigde te verworden tot een verheerlijking van collectief subjectivisme. In navolging van Peter Novick meent Hollinger dat de oude strijdkreet van Carl Becker uit 1932, *everyman his own historian*, is verworden tot de multiculturalistische slagzin *every group its own historian*. Hij is niet gelukkig met dit misbruik van het kuhniaanse paradigmaconcept, dat vrij baan geeft aan intellectueel tribalisme. Zelfs oprechte kantianen als John Rawls en Michael Walzer kennen tegenwoordig aan het proces van politieke rechtvaardigheid een sociaal en cultureel bepaald karakter toe. Het moet met dit particularisme niet te ver gaan, meent Hollinger, want we lopen zo het gevaar dat alleen neoconservatieven als Leo Strauss en de Jezuïeten overblijven als verdedigers van het natuurrecht.<sup>6</sup>

Hier kan een scheut ouderwets universalisme helpen. Want de oudere generaties politieke denkers mochten dan misschien wat naïef zijn in hun definitie van wereldburgerschap, ze bedoelden het goed. Hun grote verdienste blijft dat ze zich keerden tegen racisme, nationalisme en andere vormen van obscurantisme. Gelukkig is er echter hoop op verbetering. Als voorbeeld gebruikt Hollinger de *Werdegang* van Richard Rorty. In de jaren tachtig zong deze in zijn gevecht met de kantianen de lof van het etnocentrisme. Het enige dat volgens hem politiek mogelijk was, was het streven naar praktische verbeteringen op groepsschaal; onze verantwoordelijkheid beperkte zich noodgedwongen tot onze eigen gemeenschap. Nu de kantianen verslagen zijn kan Rorty weer toegeven aan zijn liberale, kosmopolitische instincten. Hij pleit openlijk in de traditie van christendom en Verlichting voor mensenrechten voor iedereen, hij is niet in de obscurantistische kuil van het particularisme gevallen.<sup>7</sup>



## Ijkpunt liberalisme

Op Hollingers beoordeling van de posities van theoretici als Rawls, Walzer en Rorty valt, zoals in hoofdstuk 7 is uitgelegd, het nodige af te dingen. Wat zijn betoog wel goed laat zien is dat de recente heroriëntatie in het denken over politiek een wat ander karakter heeft dan het algemene ‘afscheid van het postmodernisme’. Natuurlijk raadpleegt men ook hier, opnieuw of nog steeds, oudere inspiratiebronnen. Er wordt met frisse blik gekeken naar de contracttheorieën uit de zeventiende eeuw en naar de Verlichting. Men gaat te rade bij de vroeg-negentiende-eeuwse liberalen van het *juste milieu* en bij de generatie van Max Weber. Maar het brandpunt van de heroverwegingen ligt niet, zoals we bij veel andere disciplines zagen, in de eerste plaats bij het neomarxisme. Het gaat ook niet om een terugkeer naar de eigen jeugd van nieuw links.

Bepalend is veeleer de traditie van het liberalisme, opgevat in ruime zin als de erfenis van de Verlichting, vormgegeven in de moderne verzorgingsstaat. Een aantal uitgangspunten wordt in dit discours vrij algemeen gedeeld. Het eerste is wel de noodzaak van dialoog en democratie. Rationeel debat moet mogelijk zijn en redelijke belangenafweging is verkieslijk boven culturele emoties en sociale dwang. Een dergelijke overlegcultuur vereist een vrije publieke ruimte, letterlijk en figuurlijk. De waarborg daarvoor moet in handen zijn van een zo neutraal mogelijke, geseculariseerde overheid die het beste met haar burgers voor heeft. Deze opvatting over de wenselijkheid van een rechtsstaat, van grondrechten en van democratisch overleg wordt ruim gedeeld door liberalen, sociaal-democraten, christen-democraten en zelfs door neoconservatieven, mits niet van de apocalyptische variant. De term ‘liberalisme’ is dan een handzame, als het ware stenografische aanduiding voor dit complex van overtuigingen.

Natuurlijk is binnen dit geheel van opvattingen nog veel meningsverschil mogelijk over reikwijdte, tempo en hiërarchie van doelstellingen. Bij de reikwijdte gaat het om vragen als welke levensterreinen onder deze regels vallen en wie precies de burgers zijn waarvoor verantwoordelijkheid wordt genomen. Bij het tempo komen de tolerantie voor geleidelijkheid van veranderingen en de acceptatie van langdurige ongelijkheid in het geding. De hiërarchie van doelstellingen voert ons terug naar klassieke thema’s uit de politieke filosofie als de verhouding tussen vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid.

Het is ook niet zo dat de genoemde elementen van de liberale traditie boven alle kritiek verheven zouden zijn. Ze worden natuurlijk wel degelijk bekritiseerd, juist ook met behulp van de culturalistische concepten die de pre-

tenties van het liberalisme ondergraven. Zo wordt de bijna vanzelfsprekende verbinding met het nationalisme gehegeld, omdat in veel liberale theorieën de neutrale arena van het burgerschap nog steeds gelijkgesteld wordt met de nationale homogene gemeenschap. Het leerstuk van de neutrale staat en van de kleurenblinde rechtsregels wordt aangevochten vanuit pluralisme en multiculturalisme. Het lievelingsconcept van zowel multiculturalisten als liberalen, de *civil society*, kan dienen ter ondersteuning van de liberale praktijk, maar net zo goed een wapen zijn in de handen van particularisten, die er een gemeenschap van sociale dwang van willen maken. In plaats van naar universele mensenrechten of rechtvaardigheid wordt gezocht naar andere, vagere vormen van acceptabele samenlevingsvormen, zoals in Avishai Margalits opvatting van een *decent society*.<sup>8</sup>

Maar bijna altijd worden deze alternatieven geplaatst ten opzichte van het liberalisme. Steeds weer wordt de vraag gesteld of ze toch niet in overeenstemming vallen te brengen met onderdelen van liberalisme en democratie. Zijn er niet verruiming of aanpassingen mogelijk van de liberale theorie, die de culturele problematiek van gemeenschapsvorming erkennen en toch de essenties van de praktijk van dialoog en overleg waarborgen? Eigenlijk wil iedereen zich 'democraat' noemen. Democratie heeft, om met Ian Shapiro te spreken, een *nonnegotiable status* gekregen. Alleen is de inhoud van de theorie vaak vaag en omstreden, vandaar dat toch vaak het, overigens ook vrij wankel, concept 'liberalisme' als ijkpunt gebruikt wordt.<sup>9</sup>

### Canon lite

Het discours over multiculturalisme en liberalisme biedt aanknopingspunten voor het debat over de wenselijkheid van canons. In de eerste plaats verdient het aanbeveling om binnen canons een onderscheid te maken tussen kern en periferie. Vaak wordt namelijk heftig rumoer gemaakt over de cultuurhistorische inhoud van canons, terwijl het eigenlijk gaat om morele kernwaarden en politieke gedragsregels. Vervolgens wordt het mogelijk te bepalen welke thema's voorwerp van diepgaande dialoog behoren te zijn en welke culturele verschijnselen nonchalant benaderd kunnen worden. Ongetwijfeld zal dit niet zonder slag of stoot gaan. Er zal een heftig debat ontstaan over wat wel en niet tot de kern behoort. En die discussie zal een blijvend karakter hebben, we kunnen niet voor eens en altijd vaststellen wat de kern van onze beschaving is. Toch zal er ook een heel gebied van *diet, dress, and dance* worden gedefinieerd, dat rustig overgelaten kan worden aan auto-

nome processen van onderhandeling en verwaarlozing. Dat kan een hoop verspilde morele energie besparen.

Kernthema's zullen ongetwijfeld culturele, politieke en ethische dimensies combineren. Te denken valt aan begrippen als rechtvaardigheid, solidariteit, tolerantie, loyaliteit, mededogen en beschaafd gedrag. Waar kunnen toekomstige generaties in vrijheid en openheid over deze kernzaken leren? Noch aan de markt, noch aan de politiek kan deze taak met een gerust hart toevertrouwd worden. In de *civil society*, het maatschappelijk middenveld van vrije organisaties als kerken en gezinnen, heerst maar al te vaak een autoritair cultureel klimaat. Vaak wordt de school opgevoerd als laatste redmiddel. Zo verwacht Will Kymlicka veel van cultureel gemengde scholen, omdat leerlingen elkaar daar in de dagelijkse praktijk beleefdheid en tolerantie kunnen bijbrengen. Onderwijs in een gemeenschappelijke taal kan helpen om de daarvoor benodigde gemeenschappelijke identiteit aan te brengen, net als de vestiging van een collectief historische beeld dat elementen van trots en schaamte bevat.<sup>10</sup>

Deze irenische visie op onderwijs als een boven het gewoel staand 'publiek goed' is wel erg utopisch. In werkelijkheid is het onderwijs een van de heftigste culturele strijdterreinen, waar het evenwicht tussen intellectuele integriteit, politieke wenselijkheid en sociaal fatsoen voortdurend bewaakt moet worden. Dat gegeven hoeft niet te leiden tot een defensieve 'canon van de angst', geboren uit onderling wantrouwen. Wel tot één met niet al te veel illusies. We doen er goed aan voorzichtig en zorgvuldig te werk te gaan. Zo kunnen we verwachtingen en emoties temperen door de morele inzet van de canon niet onnodig hoog te maken. Charles Taylor doet in dit verband de aanbeveling om het debat in de geesteswetenschappen op praktische gronden te voeren. Voorstellen om de canon te veranderen of uit te breiden behoeven volgens hem geen verheven motivatie om een bredere cultuur voor iedereen te scheppen. Het doel is vooral praktisch: het geven van erkenning en genoegdoening aan groepen, die er tot nu toe van uitgesloten waren.<sup>11</sup>

Om culturele vernedering en morele krenking te vermijden en geen nieuwe *culture wars* te stimuleren zijn de sleutelwoorden *thin* en *light*. We kunnen het beste een lichte canon maken, die bestaat uit open gemeenschappen, verdund nationalisme en lichtvoetig liberalisme.

# Noten

## Hoofdstuk 2

- 1 H. Aram Veeseer (ed.), *The new historicism*. Routledge, New York, London 1989, p. ix-x. Ook J. Hillis Miller, president van de belangrijkste organisatie van leraren Engels, cultuurbewaarders bij uitstek, wordt genoemd met zijn veel geciteerde tirade waarin hij zich keert tegen *the turn away from theory [i.e. structuralism] to history* en zich beklagt over het *canon bashing* van de nieuwe generatie.
- 2 Stephen Greenblatt, 'Towards a poetics of culture'; Louis A. Montrose, 'Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture'; Catherine Gallagher, 'Marxism and the new historicism', allen in: Veeseer (ed.), *The new historicism*, resp. p. 1-14, p. 15-36 en p. 37-49.
- 3 Veeseer, p. xi-xii; Hayden White, 'New historicism: a comment', in: Veeseer, p. 293-302, 301.
- 4 White, p. 295-296.
- 5 A. Labrie, 'Bildung en vervreemding: over de sociale context van de humaniora in de moderne tijd', in: Peter Burke (ed.), *De veerkracht van de geesteswetenschappen*, Groningen, z.j. (gepubliceerde lezingen uit 1996), p. 21-34, 28-31.
- 6 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity, Oxford, Malden 2000, p. 6-15.
- 7 John M. Ellis, *Literature lost. Social agendas and the corruption of the humanities*, Yale University Press, New Haven, London 1997, p. 206-210.
- 8 Ellis, p. 20-21.
- 9 Vgl. het handboek van Michiel Leezenberg en Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, AUP, Amsterdam 2001. Daarin, en in vele andere inleidingen, vindt men regelmatig verwijzingen naar Wilhelm Dilthey, Max Weber, Anthony Giddens *e tutti quanti*.
- 10 Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1999, p. 3.
- 11 William H. Sewell, 'The concept(s) of culture', in: Bonnell/Hunt, p. 35-61; Georg G. Iggers, *Historiography in the twentieth century. From scientific objectivity to the postmodern challenge*, Wesleyan UP, Hanover, London 1997, p. 134-147.
- 12 Bonnell/Hunt, p. 11.
- 13 Bonnell/Hunt, p. 11 en 25-26 (citaat).
- 14 Ronald Grigor Suny, 'Back and beyond: reversing the cultural turn?', in: *American Historical Review*, 107 (2002), p. 1476-1499, citaat p.1476.
- 15 Suny, p. 1499.
- 16 Patrick Brantlinger, 'A response to *Beyond the cultural turn*', in: *American Historical Review*, 107 (2002), p. 1500-1511, hier p. 1501.
- 17 Richard Handler, 'Cultural theory in history today', in: *American Historical Review*, 107 (2002), p. 1512-1520, passim.
- 18 F.R. Ankersmit, 'An appeal from the new to the old historicists', in: *History and Theory*, 42 (2003), p. 253-270, 269-270; de Franse filosofie op p. 263. Ankersmit bespreekt hier Jürgen Pieters, *Moments of negotiation: the new historicism of Stephen Greenblatt*, AUP, Amsterdam 2001.
- 19 David Lodge, 'Goodbye to all that', in: *New York Review of Books*, LI-9 (27-5-2004), p. 39-43, 43.
- 20 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Boivin, Paris 1935; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford 2001.
- 21 Vgl. Ed Jonker, 'Responsibilities: two cheers for liberalism', in: Joep Leerssen, Ann Rigney (ed.), *Historians and social values*, AUP, Amsterdam 2000, p. 77-92, 80; L. Fink,

S.T. Leonard, D.M. Reid (eds.), *Intellectuals and public life*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1996.

22 H. Stuart Hughes, *Consciousness and society. The reorientation of European social thought 1890-1930*, Paladin, Frogmore, St. Albans 1974 (oorspr. 1958), passim.

23 Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Polity, Cambridge, Oxford 1997, p. 118-119.

### Hoofdstuk 3

1 Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Polity Press, Cambridge, Oxford 1997, p. 3 en 124, citaat op p. 124.

2 Bauman, *Discontents*, p. 203-206.

3 Bauman, *Liquid modernity*, Polity, Oxford, Malden 2000, p. 6. Hij verwijst naar Ulrich Beck, *Politik in der Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. De transcendentale geruststelling bij David Chaney, *The cultural turn. Scene-setting essays on contemporary cultural history*, Routledge, London, New York 1994, p. 133.

4 Bauman, *Discontents*, p. 33.

5 Bauman, *Liquid Modernity*, p. 10.

6 Bauman *Discontents*, p. 201-202 en Bauman, *Liquid Modernity*, p. 210-215, citaat op p. 215.

7 Rainer Grübel, 'Zwischen symbolischer Analogie und diskreter Segmentierung', in: Peter Burke e.a. (ed.), *De veerkracht van de geesteswetenschappen*, Agricola, Groningen, z.j. (publicatie van lezingen uit maart 1996), p. 35-62, 42-43 en 53.

8 William Paulson, *Literary culture in a world transformed. A future for the humanities*, Cornell University Press, Ithaca, London 2001, p. 75-77.

9 Paulson, p. 17.

10 Hayden White, 'Afterword', in: Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1999, p. 315-324, 315. Bonnell en Hunt zijn *not amused* en serveren White in hun inleiding af: 'Introduction', in: *Beyond etc.*, p. 1-32, 26. Voor Whites existentialisme zie Herman Paul, 'De

ironie voorbij' *Tijdschrift voor Geschiedenis*, manuscript.

11 Michael S. Roth and Charles G. Salas, *Disturbing remains. Memory, history, and crisis in the twentieth century*, Getty Research Institute, Los Angeles 2001, p. 3.

12 John S. Nelson, 'Seven rhetorics of inquiry. A provocation', in: John S. Nelson, Allan Megill, Donald McCloskey (eds.), *The rhetoric of the human sciences. Language and argument in scholarship and public affairs*, University of Wisconsin Press, z.p. 1987, p. 407-433, 407 en 428-430.

13 Roth / Salas, p. 3. Voor de plaats van de holocaust-discussie in het postmodernistische discours, vgl. E. Jonker, *Historie. Over blijvende behoefte aan geschiedenis*, Van Gorcum, Assen 2001, p. 124-129.

14 Elias Palti, 'The "Return of the Subject" as a historico-intellectual problem', in: *History and Theory*, 43 (2004), p. 57-82, 60-67.

15 *History and Theory*, 40 (2001), Theme Issue 40: *Agency after postmodernism*.

16 Jonathan Gorman, 'Convergence to agreement', in: *History and Theory*, 43 (2004), p. 107-116, Rorty op 108. Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1989, p. 73-95.

17 Michel-Rolph Trouillot, 'Adieu culture: a new duty arises', in: Richard G. Fox and Barbara J. King (eds.), *Anthropology beyond culture*, Berg, Oxford, New York 2002, p. 37-60, 37-38.

18 Adam Kuper, *Culture. The anthropologists' account*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 2000, p. 1-5. Zuid Afrika op p. xiii.

19 Clifford Geertz, 'Thick description: toward an interpretive theory of culture', in: Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973, p. 3-30, 4-5; William H. Sewell, 'The concept(s) of culture', in: Bonnell/Hunt, *Beyond*, p. 35-61, 38-45; Kuper, p. 14.

20 Kuper, p. 60-66. De Duitse connectie bij George W. Stocking, *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*, Free Press, New York 1968.

21 Christopher Hann, 'All *Kulturvölker* now?

- Social-anthropological reflections on the German-American tradition', in: Fox/King, *Anthropology beyond culture*, p. 259-276, 262-272 (citaat op p. 272).
- 22 Hann, p. 272; Trouillot p. 54.
- 23 Chaney, p. 83-85. De *popular culture* op p. 215.
- 24 Sewell, 'Concept(s)', p. 44; James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.
- 25 Sewell, 'Concept(s)', p. 57.
- 26 Kuper, p. 235-236.
- 27 Hann, p. 263; Charles Taylor, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ 1992.
- 28 Kuper, p. 239-240.
- 29 Kuper, p. 245-247.
- 30 Hann, p. 273.
- 31 Terrence J. MacDonald, 'Introduction', in: Terrence J. MacDonald (ed.), *The historic turn in the human sciences*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, p. 1-14, 1.
- 32 Mac Donald, p. 10.
- 33 White, p. 318-322.
- 34 Mac Donald, p. 7.
- 35 William H. Sewell, 'Three temporalities: toward an eventful sociology', in: MacDonald, *Historic Turn*, p. 245-280, 258-263.
- 36 Sewell, 'Three temporalities', noot 4 op p. 275, *eventful* is zijn eigen vertaling van *événementiel*. Bloch op p. 259 en Gould in noot 16, p. 276-277. Sewell verwijst naar Steven Jay Gould, *Wonderful life: the Burgess shale and the nature of history*, W.W. Norton, New York 1989.
- 37 Nicholas B. Dirks, 'Is vice versa? Historical anthropologies and anthropological histories', in: MacDonald, *Historic Turn*, p. 17-51. Geschiedenis als *contested concept* op p. 35. Trevor Ropers kolonialisme op p. 40-43. Steen des aanstoots is Hugh Trevor Roper, 'The invention of tradition: the highland tradition of Scotland', in: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1983, p. 15-41.
- 38 Marshall Sahlins, geciteerd in Hann, p. 264. Hann verwijst naar Marshall Sahlins, *Culture and practical reason*, University of Chicago Press, Chicago 1976.
- 39 James Clifford, geciteerd in Yoshinobo Ota, 'Culture and anthropology in ethnographic modernity', in: Fox, King, *Anthropology beyond culture*, p. 61-82, 79-80. Ota verwijst naar James Clifford, *The predicament of culture*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.
- 40 Ota, p. 80.
- 41 Andreas Huyssen, *Twilight memories. Marking time in a culture of amnesia*, Routledge, New York, London 1995, p. 5-8.
- 42 Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*, Stanford University Press, Stanford (Cal.) 2003, p. 10-15.
- 43 Huyssen, *Present Pasts*, p. 29. De terminologie is van Charles S. Maier, 'A surfeit of memory? Reflections on history, melancholy, and denial', in: *History and Memory*, 5 (1992), p. 136-151.
- 44 Gorman, p. 112-115.
- 45 Paulson, p. 138-142.
- 46 Quentin Skinner, geciteerd bij Palti, noot 59 op p. 79. Palti verwijst naar Quentin Skinner, 'Meaning and understanding in the history of ideas', in: James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Princeton University Press, Princeton 1988, p. 32-33.

#### Hoofdstuk 4

- 1 John S. Nelson, Allan Megill, Donald McCloskey (eds.), *The rhetoric of the human sciences. Language and argument in scholarship and public affairs*, University of Wisconsin Press, z.p. 1987.
- 2 John S. Nelson, 'Preface' en John S. Nelson, Allan Megill and Donald McCloskey, 'Rhetoric of inquiry', beide bijdragen in Nelson e.a., *Rhetoric*, resp. p. ix-xii en p. 3-18, 7-11 (citaat op p. 11).
- 3 Nelson, Megill, McCloskey, p. 14.
- 4 Vgl. Terrence J. MacDonald (ed.), *The historic turn in the human sciences*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996.
- 5 Robert F. Goodman and Walter R. Fisher (eds.), *Rethinking knowledge. Reflections across the disciplines*, SUNY Press, Albany 1995.
- 6 Donald N. McCloskey, 'Economics and

- the limits of scientific knowledge', in: Goodman, Fisher, *Rethinking*, p. 3-22, 16-18.
- 7 Ronald Grigor Suny, 'Back and beyond: reversing the cultural turn?', in: *American Historical Review*, 107 (2002), p. 1476-1499, 1496.
- 8 Jürgen Pieters, *Moments of negotiation. The new historicism of Stephen Greenblatt*, AUP, Amsterdam 2001, p. 11-15, citaat Montrose op p. 15.
- 9 Steven Mullaney, 'Discursive forms, cultural practices: history and anthropology in literary studies', in: MacDonald, *Historic turn*, p. 161-189, 167-177.
- 10 William H. Sewell, 'Three temporalities: toward an eventful sociology', in: MacDonald, *Historic Turn*, p. 245-280, 273-274.
- 11 Adam Kuper, *Culture. The anthropologists' account*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 2000, p. 10-19.
- 12 George E. Marcus, 'The redesign of ethnography after the critique of its rhetoric', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. 103-122, 108-116; James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.
- 13 Steve Fuller, *Social epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1988, p. xiii; Steve Fuller, *Philosophy of science and its discontents*, Guildford Publishers, New York 1993, p. xi-xiv.
- 14 Walter R. Fisher, 'Narration, knowledge, and the possibility of wisdom', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. 169-194, hier 171.
- 15 Fisher, 'Narration', p. 188.
- 16 Charles Taylor, 'The dialogical self', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. 57-68, hier 61-65.
- 17 John Mandaliós, *Civilization and the human subject*, Rowman&Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford 1999, p. 1-10.
- 18 Mandaliós, p. 122-135.
- 19 Adam B. Seligman, *Modernity's wager. Authority, the self, and transcendence*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2000, p. 61-66.
- 20 Seligman, p. 56-58. Hij verwijst met veel waardering naar Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- 21 Seligman, p. 128-139, Montaigne op p. 137.
- 22 Robert F. Goodman, 'Introduction', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. xviii-xxvi, xxvi.
- 23 Stephen Toulmin, 'Foreword', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. ix-xvi, xv.
- 24 Toulmin, p. ix en xiii.
- 25 Over de nieuwe eenheid in de culturalistische wetenschap Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, 'Introduction', in: Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1999, p. 25-26.
- 26 Vgl. voor deze eregalerij Nicholas Dirks, 'Is vice versa? Historical anthropologies and anthropological histories', in: MacDonald, *Historic Turn*, p. 17-51, 19 en 35; Jürgen Pieters, 'General introduction', in: Jürgen Pieters (ed.), *Critical self-fashioning. Stephen Greenblatt and the new historicism*, Lang, Frankfurt am Main 1999, p. 13; Sewell, 'Three temporalities', p. 273-274; David Chaney, *The cultural turn. Scene-setting essays on contemporary cultural history*, Routledge, London, New York 1994, chapter 1: The field of cultural studies.
- 27 Bonnell / Hunt, 'Introduction', p. 2-3.
- 28 Vgl. Luuk van Middelaar, *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Van Gennep, Amsterdam 1999.
- 29 Marjorie Levinson, 'The new historicism: back to the future', in: Marjorie Levinson e.a. (eds.), *Rethinking historicism. Critical readings in romantic history*, Blackwell, Oxford, New York 1989, p. 51.
- 30 Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Polity Press, Cambridge, Oxford 1997, p. 201-202; Agnes Heller and Ferenc Fehér, *The postmodern political condition*, Polity Press, Cambridge, Oxford 1988, p. 10-12.
- 31 Heller, Fehér 55; John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge (Mass.) 1971; John Rawls, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1996.

32 Robert Goodman, 'Introduction', in: Goodman / Fisher, *Rethinking knowledge*, p. xvi-xxvi, xxvi.

33 Talcott Parsons, *The structure of social action*, Glencoe (Ill.) 1937, p. v.; H. Stuart Hughes, *Consciousness and society. The reorientation of European social thought 1890-1930*, MacGibbon and Gee, London 1958; Elias Palti, 'The "Return of the Subject" as a historico-intellectual problem', in: *History and Theory*, 43 (2004), p. 57-82, 60.

34 Heller, Fehér, Hegels 'being after' op p. 1-3, de 'Sittlichkeit' op p. 47-48, Benjamin Constant op p. 13.

35 Vgl. voor de herwaardering van het vroege liberalisme F.R. Ankersmit, *De spiegel van het verleden*, Kok Agora, Kampen 1996; F.R. Ankersmit, *Macht door representatie*, Kok Agora, Kampen 1997.

36 Jonathan Gorman, 'Convergence to agreement', in: *History and Theory*, 43 (2004), p. 107-116, 111. Vgl. Keith Michael Baker and Peter Hans Reill, *What's left of Enlightenment? A postmodern question*, Stanford University Press, Stanford 2001; ouder is al Hans Peter Reill, *The German Enlightenment and the rise of historicism*, Berkeley 1975. Over de Republiek der Letteren vgl. Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the truth about history*, W.W. Norton, New York, London 1994, deel 3: 'A new republic of learning'.

37 Levinson, p. 8 en 51 (citaat).

38 Levinson, Marx op p. 27-33, Althusser op p. 51.

39 Ann Rigney, 'Literature and the longing for history', in: Pieters, *Critical self-fashioning*, p. 21-39, citaat op 38, Le Roy Ladurie en Davis op p. 33-37. Vgl. Ann Rigney, *Imperfect histories. The elusive past and the legacy of romantic historicism*, Cornell University Press, Ithaca, London 2001.

40 Seligman, p. 9.

41 Toulmin, contra Descartes en Locke op p. xii; Seligman, pro Spinoza op p. 128. Voor Newton en Boyle zie Margaret Jacob, 'Science studies after social construction: the turn toward the comparative and the global', in: Bonnell/ Hunt, p. 95-120.

42 Robert E. Proctor, *Defining the humanities. How rediscovering a tradition can impro-*

*ve our schools*, Indiana University Press, Bloomington 1998, p. 87-117, citaat op p. xx-viii.

43 Proctor, p. 156 e.v.

44 Seligman, de contra-parade op p. 4-9 en 18-19, 'modernity's wager' op p. 13.

## Hoofdstuk 5

1 Een kleine greep uit een immense literatuur. Over filosofie en politiek Luuk van Middelaar, *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Van Gennepe, Amsterdam 1999. Over utopieën Krishan Kumar, *Utopia and anti-utopia in modern times*, Blackwell, Oxford 1987; Ruth Levitas, *The concept of Utopia*, Philip Allen, New York, London, Toronto 1990. Over de geschiedenis van de sociologie Johan Heilbron, *Het ontstaan van de sociologie*, Prometheus, Amsterdam 1990; Tom Bottomore, Robert Nisbet (eds.), *A history of sociological analysis*, Basic Books, New York 1978. Over de verhouding sociologie en politiek H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The reorientation of European social thought 1890-1930*, Paladin, Frogmore St. Albans 1974 (1958-1); Ralf Dahrendorf, *Class and class conflict in industrial society*, Routledge and Kegan Paul, London 1959; Anthony Giddens, *Capitalism and modern social thought. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1975; E. Jonker, *De sociologische verleiding. Sociologie, sociaal-democratie en de welvaartsstaat*, Egbert Forsten, Groningen 1988. Over politieke cultuur Hans Righart, *Politieke cultuur: een omgevingsverkenning*, Boom, Meppel, Amsterdam 1989.

2 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton 1973; Quentin Skinner, *Foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; Perry Anderson, *Lineages of the absolutist state*, New Left Books, London 1974; Barrington Moore Jr., *Social Origins of dictatorship and democracy. Lord and peasant in the making of the modern world*, Beacon Press, Boston 1966; Theda Skocpol, *States and so-*



cial revolutions. *A comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge, London, etc. 1979.

3 Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, Blackwell, Oxford 1983; Anthony D. Smith, *The antiquity of nations*, Polity, Cambridge, Malden 2004, p. 14-16 (kritiek op modernisme).

4 Ulrich Beck, *Risk society. Towards a new modernity*, Sage, London, New Delhi 1992; Anthony Giddens, 'Risk, trust, reflexivity', in: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (eds.), *Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Polity, Cambridge, Oxford 1994, p. 184-197; Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Polity, Oxford, Malden 2000.

5 Beck, *Risk society*, de redenering in hoofdstuk 1 en 2, citaat op p. 14.

6 Bauman, p. 36-37.

7 Bauman, p. 6-10 en 49.

8 Beck, *Risk society*, p. 36.

9 Beck, *Risk society*, solidariteit op p. 49, totalitarisme op p. 80.

10 Beck, *Risk society*, p. 228-331; Bauman, p. 170-172.

11 Beck, *Risk society*, hoofdstuk 8, 'Opening up the political', en hoofdstuk 7, 'Science beyond truth and enlightenment?'

12 Ulrich Beck, 'Risk society revisited: theory, politics and research programmes', in: Barbara Adam, Ulrich Beck, Joost van Loon (eds.), *The risk society and beyond*, Sage, London 2000, p. 211-229, citaat op p. 226.

13 Ulrich Beck, 'Self-dissolution and self-endangerment of industrial society: what does this mean?', in: Beck, Giddens, Lash (eds.), *Reflexive modernization*, p. 174-183. De sociologen op p. 178, de filosofen op p. 180, de vertaling naar ecologie op p. 177.

14 Jürgen Habermas, 'Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus', in: Th. W. Adorno u.a. (eds.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Darmstadt, Neuwied 1972, p. 155-192.

15 Beck, 'Self-dissolution', p. 175.

16 Alan Scott, 'Risk society or Angst society? Two views of risk, consciousness and com-

munity', in: Adam, Beck, Van Loon (eds.), *The risk society and beyond*, p. 33-46, citaat op p. 36.

17 Scott, p. 38.

18 Mary Douglas, zoals weergegeven in Scott, p. 39-42. Hij verwijst naar Mary Douglas, *Risk and blame: essays in cultural theory*, Routledge, London 1992; John Kenneth Galbraith, *The affluent society*, Boston 1958.

19 Scott, p. 41.

20 Beck, *Risk society*, p. 226-227; Scott, p. 43.

21 Giddens, p. 184.

22 Clifford Geertz, 'Very bad news', in: *The New York Review of Books*, LII (2005), nr. 5 (March 24), p. 4-7. Hij bespreekt daar Jared Diamond, *Collapse. How societies choose to fail or succeed*, Viking, New York 2005, en Richard A. Posner, *Catastrophe. Risk and response*, Oxford University Press, Oxford 2005.

23 Giddens, p. 192-195.

24 Scott Lash, 'Expert-systems or situated interpretation? Culture and institutions in disorganized capitalism', in: Beck, Giddens, Lash (eds.), *Reflexive modernization*, p. 198-215.

25 Scott Lash, p. 209-211.

26 Giddens, p. 197.

## Hoofdstuk 6

1 Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the modern identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. x. Vgl. Ruth Abbey, 'Introduction: timely meditations in an untimely mode. The thought of Charles Taylor', in: Ruth Abbey (ed.), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2004, p. 1-28, 23-24.

2 Taylor, *Sources*, p. xi en p. 50 (citaat).

3 Vgl. Nicholas H. Smith, 'Taylor and the hermeneutic tradition', in: Abbey (ed.), *Charles Taylor*, p. 29-51, 37-40, de afkeer van de *linguistic turn* op p. 44.

4 Abbey, 'Introduction', p. 23-24. Vgl. ook Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 1991 (oorspr. als *The malaise of modernity*).

5 Taylor, *Sources*, p. 11-12 (over autonomie) en p. 13-14 (over het 'gewone leven').

- 6 Taylor, *Sources*, p. 18 (over *vertigo*).
- 7 Taylor, *Sources*, p. 24.
- 8 Taylor, *Sources*, p. 498-499 (de lijst van critici), de *midlifecrisis* op p. 567, de sociale gevolgen, Habermas en Strauss op p. 509-510.
- 9 Taylor, *Sources*, p. 518-520. Vgl. William E. Connolly, 'Catholicism and philosophy: a nontheistic appreciation', in: Abbey (ed.), *Charles Taylor*, p. 166-186.
- 10 Fergus Kerr, 'The self and the good. Taylor's moral ontology', in: Abbey (ed.), *Charles Taylor*, p. 84-104, 84-89.
- 11 Stephen Mulhall, 'Articulating the horizons of liberalism. Taylor's political philosophy', in: Abbey (ed.), *Charles Taylor*, p. 105-126, Berlin op p. 108-109, Nozick op p. 111.
- 12 Kerr, p. 88-89, Mulhall, p. 108-115.
- 13 Jean Bethke Elstain, 'Toleration, proselytizing, and the politics of recognition. The self contested', in: Abbey (ed.), *Charles Taylor*, p. 127-140, 131-135.
- 14 Elstain, p. 137-138 (*deep toleration*).
- 15 Hans Vermeulen en Boris Slijper, *Multiculturalisme in Canada, Australië en de Verenigde Staten. Ideologie en beleid, 1950-2000*, Aksant, Amsterdam 2003, p. 1-17.
- 16 Paul Scheffer, 'Het multiculturele drama', in: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000; SCP (Sociaal en Cultureel Planbureau), *Sociaal en cultureel rapport 1998. 25 jaar sociale verandering*, SCP, Rijswijk 1998; Paul Schnabel, 'De multiculturele illusie', in: C. Huinder, H. Krijnen en F. Siddiqui (eds.), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Forum, Utrecht 1999, p. 5-47.
- 17 Ian Shapiro, *The state of democratic theory*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2003, p. 94-99. Vgl. Anthony D. Smith, *The antiquity of nations*, Polity Press, Cambridge, Malden 2004, p. 6-10, met dezelfde redenering over naties. Voor de analogie met tolerantie zie Elstain, p. 137-138.
- 18 Jacob T. Levy, *The multiculturalism of fear*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 101-105, citaat op p. 102.
- 19 Bhikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, MacMillan, London 2000, *moral monism en hermeneutic disaster* op p. 49.
- 20 Parekh, p. 73.
- 21 Parekh, p. 112.
- 22 Parekh, p. 337-342.

### Hoofdstuk 7

- 1 Will Kymlicka, *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 18-19.
- 2 Richard Rorty, 'The continuity between Enlightenment and "postmodernism"', in: Keith Michael Baker and Peter Hans Reill (ed.), *What's left of Enlightenment?*, Stanford University Press, Stanford 2001, p. 19-35, *passim*.
- 3 Parekh, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, MacMillan, London 2000, p. 343-344 p. 343-344.
- 4 Charles Taylor, 'The politics of recognition', in: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 25-74, 62.
- 5 De genoemde klassieke teksten van Rawls zijn John Rawls, *Theory of justice* (1971) en John Rawls, *Political liberalism* (1993); de kritiek bij Parekh, p. 82-88; Taylor over ongevrijheid in Taylor, 'Recognition', p. 60-61, citaat Parekh op p. 88.
- 6 Vgl. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Hier in Taylor, *Recognition*, p. 32.
- 7 Taylor, 'Recognition', p. 56.
- 8 Taylor, 'Recognition', p. 55-56. Vgl. Ronald Dworkin, *Taking rights seriously*, Duckworth, London 1977, en M. Walzer, *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, Basic Books, New York 1983.
- 9 Taylor, 'Recognition', p. 50-51.
- 10 Taylor, 'Recognition', p. 43 (over 'reverse discrimination').
- 11 Jacob T. Levy, *The multiculturalism of fear*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 32.
- 12 Taylor, 'Recognition', p. 72.
- 13 Taylor, 'Recognition', p. 41; Jürgen Habermas, 'Struggles for recognition in the democratic constitutional state', in: Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, p. 107-148, 130-131; K.

- Anthony Appiah, 'Identity, authenticity, survival. Multicultural societies and social reproduction', in: Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, p. 149-163, 157-163. Vgl. Alan Ryan, 'The magic of "I"', in: *New York Review of Books*, LII (2005), nr. 7 (April 28, 2005), p. 35-37 (bespreking van Kwame Anthony Appiah, *The ethics of identity*, Princeton University Press, Princeton 2005).
- 14 David A. Hollinger. *Postethnic America. Beyond multiculturalism*, Basic Books, New York 1995, p. 3-5; Kymlicka, p. 22-23.
- 15 Simone Chambers and Will Kymlicka, 'Introduction', in: Simone Chambers, Will Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions of civil society*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2002, p. 1-10, 2. Over de Schotse Verlichting Adam B. Seligman, 'Civil society as idea and ideal', in: Chambers, Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions*, p. 13-33, 15-20.
- 16 Over Oost Europa Seligman, 'Civil society', p. 28 en Michael Walzer, 'Equality and civil society', in: Chambers, Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions*, p. 34-49, 47. Over het westen Seligman, 'Civil society', p. 29-30.
- 17 Michael A. Mosher, 'Conclusion', in: Chambers en Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions*, p. 207-230, 207; Ian Shapiro, *The state of democratic theory*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2003, p. 91-92. De verwijzing is naar Robert D. Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993, en Robert D. Putnam, *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, Simon and Schuster, New York 2000.
- 18 Anne Phillips, 'Does feminism need a conception of civil society?', in: Chambers, Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions*, p. 71-89, 87.
- 19 Simone Chambers, 'A critical theory of civil society', in: Chambers, Kymlicka (eds.), *Alternative conceptions*, p. 90-112, 101.
- 20 Phillips, p. 83; Walzer, 'Equality and civil society', p. 40 (over de 'politics of identity') en p. 47 (citaat).
- 21 Mosher, p. 227.
- 22 Mosher, p. 230; Seligman, 'Civil society', p. 30 (citaat).
- 23 Anthony D. Smith, *The antiquity of nations*, Polity Press, Cambridge 2004 p. 243-253, citaat op 253.
- 24 Kymlicka p. 21-22; Michael Walzer, 'Comment', in: Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, p. 99-103, passim.
- 25 Kymlicka, p. 25.
- 26 Kymlicka, p. 33-38.
- 27 Levy, p. 10 and 30-31.
- 28 Levy, p. 19-27; Judith Shklar, 'The liberalism of fear', in: Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1989; Avishevi Margalit, *The decent society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 1996.
- 29 Bernard Yack (ed.), *Liberalism without illusions. Essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar*, University of Chicago Press, Chicago 1996; Shapiro, *State of democratic theory*, p. 3 en 49.
- 30 Taylor, 'Recognition', p. 60-61; Parekh, p. 236.
- 31 Paul Schnabel, 'De multiculturele illusie', in: C. Huinder, H. Krijnen en F. Siddiqui (eds.), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Forum, Utrecht 1999, p. 5-47.

### Hoofdstuk 8

- 1 Dit hoofdstuk is gebaseerd op twee eerdere publicaties over de canonproblematiek: E. Jonker, 'Op eieren lopen. Canonvorming met een slecht geweten', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 121 (2006), p. 76-92 en Ed Jonker, 'Sotto voce. Identiteit, burgerschap en de nationale canon', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 119 (2006), p. 178-195.
- 2 Tony Judt, *Postwar. A history of Europe since 1945*, London, Sydney 2005, p. 773.
- 3 Judt, het voetbal en de verzorgingsstaat op p. 793, citaat op p. 796.
- 4 Judt, p. 803.
- 5 Jörn Rüsen, 'How to overcome ethnocentrism: approaches to a culture of recognition by history in the twenty-first century', in: *History and Theory*, Theme Issue, 43 (december 2004), p. 118-129.
- 6 Rüsen, 'Ethnocentrism', p. 118.

- Rüsen, 'Ethnocentrism', p. 128.
- 8 Jörn Rüsen, 'Historical consciousness: narrative structure, moral function, and ontogenetic development', in: Peter Seixas (ed.), *Theorizing historical consciousness*, Toronto, Buffalo, London 2004, p. 63-85, hier p. 78.
- 9 Rüsen, 'Historical consciousness', p. 69-70.
- 10 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris 1984; David Lowenthal, *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge 1998; John Tosh, *The pursuit of history*, 3rd ed., Harlow 1999.
- 11 Christian Laville, 'Historical consciousness and historical education', in: Peter Seixas (ed.), *Theorizing historical consciousness*, Toronto, Buffalo, London 2004, p. 165-182, hier p. 177.
- 12 Peter Lee, 'Understanding history', in: Peter Seixas (ed.), *Theorizing historical consciousness*, Toronto, Buffalo, London 2004, p. 129-164, hier p. 155.
- 13 Peter Seixas, 'Introduction', in: Peter Seixas (ed.), *Theorizing historical consciousness*, Toronto, Buffalo, London 2004, p. 3-24, hier 7-10.
- 14 Rüsen, 'Historical consciousness', p. 80.
- 15 Kees Ribbens, 'De vaderlandse canon voorbij? Een multiculturele historische cultuur in wording', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 117 (2004), p. 500-521.
- 16 Vgl. Leen Dorsman, Ed Jonker en Kees Ribbens, *Het zoet en het zuur. Geschiedenis in Nederland*, Amsterdam 2000; Kees Ribbens, *Een eigentijds verleden. Alledaagse historische cultuur in Nederland 1945-2000*, Hilversum 2002; Frank van Vree, *De scherven van de geschiedenis. Over crisisverschijnselen in de hedendaagse historische cultuur*, Amsterdam 1998.
- 17 J.C.H. Blom, 'Het leed, de vastberadenheid en de mooie vrede. Het nationaal monument op de Dam', in: N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam, Antwerpen 1995, p. 137-150; Eva Rensman, *De Anne Frank Stichting en haar lessen uit de Tweede Wereldoorlog 1957-1994*, Utrecht 1995.
- 18 Ribbens, 'Vaderlandse canon', p. 516-518.
- Hij staat overigens positief ten opzichte van de opbouw van dit soort gedeelde herinneringen.
- 19 Peter W. Klein, *1000 jaar vaderlandse geschiedenis*, Amsterdam 2004, p. 7.
- 20 H. L. Wesseling, *Plaatsen van herinnering. Een historisch succesverhaal*, Amsterdam 2005, p. 21 en 22.
- 21 Henk van Os, *Moederlandse geschiedenis*, z.p., 2005. De moederland-metafoor op p. 12-14; het museum op p. 58-59, heimwee op p. 33.
- 22 Ad de Jong, *De dirigenten van de herinnering. Musealisering en nationalisering van de volkscultuur in Nederland 1815-1940*, Nijmegen 2001, p. 600-601.
- 23 Maarten van Rossem, *Typisch Nederland*, Diemen, Utrecht 2004. Normaal West-Europees land op p. 44, het anti-essentialisme op p. 8.
- 24 K. Davids, *Global history en de 'canon' van de Nederlandse geschiedenis*, Amsterdam 2005. De Nederlandse canon als counter-trend op p. 7-8, citaat op p. 11.
- 25 Joep Leerssen, 'Vroeger is een ander land. Nationaal narcisme vertroebelt de blik op het verleden', in: *De Academische Boekengids*, 52 (september 2005), p. 13-14. De schuldige inzake Erasmus is Herman Pleij, *Erasmus en het poldermodel*, Amsterdam 2005.
- 26 Maarten Doorman, *Kiekertak en Klotterbrooke. Gedachten over de canon*, Amsterdam 2004, p. 15.
- 27 Jona Lendering, *Polderdenken. De wortels van de Nederlandse overlegcultuur*, Amsterdam 2005. De structurerende mythe op p. 7-8; Jos Palm, *De vergeten geschiedenis van Nederland. Waarom Nederlanders hun verleden zouden moeten kennen*, Amsterdam 2005. Het oprecht veinzen op p. 14.
- 28 Jan Marijnissen, *Waar historie huis houdt*, Amsterdam 2005. Citaat op p. 83, de verwijzing naar Zeeman op p. 83/84; Michael Zeeman, *Nederlands Geestesmerk. De Lage Landen en hun zelfbewustzijn in hun posthistorisch heden*, Gent 2004. Perron en boulevard op p. 6-7, de regentencultuur op p. 17.
- 29 Maarten Doorman, 'De canon bestaat al lang', in: *de Volkskrant*, 25-6-2005.
- 30 Lendering, de mythe op p. 7-8, de grammatika op p. 134.

- 31 Pleij, de eeuwenlange training op p. 25-26, het overwaaien op p. 23.
- 32 Pleij, p. 33.
- 33 Palm, de voorvaderen op p. 73, de grondleggers op p. 85.
- 34 Palm, de historici op p. 95-115, de klassieke werken op p. 93-94.
- 35 Palm, p. 85-86.
- 36 Van Rossem, p. 30-31.
- 37 Van Rossem, p. 59.
- 38 Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Amsterdam, Antwerpen 2005. De Amsterdammers op p. 13-14, de handelaren op p. 43.
- 39 Mak, Klemperer op p. 58, Goebbels op p. 69.
- 40 Mak, polderen etc. op p. 66, de interculturele competentie op p. 91.
- 41 Thomas von der Dunk, *Het Nederlands museum. Een tweeduizendjarige wandeling door de vaderlandse geschiedenis*, Amsterdam 2005, p. 19-23.
- 42 Jan Bank, Gijsbert van Es en Piet de Rooy, *Kortweg Nederland. Wat iedereen wil weten over onze geschiedenis*, z.p., 2005.
- 43 Jan Blokker, Jan Blokker Jr. en Bas Blokker, *Het vooroudergevoel. De vaderlandse geschiedenis. Met schoolplaten van J.H. Isings*, Amsterdam, Antwerpen 2005; Els Kloek (red.), *Verloren verleden. Gedenkwaardige momenten en figuren uit de vaderlandse geschiedenis*, Hilversum, 24 delen vanaf 1998; Els Kloek (red.), *Verzameld verleden. Veertig gedenkwaardige momenten en figuren uit de vaderlandse geschiedenis*, Hilversum 2004.
- 44 Kees Fens, 'Welgemoed op de brandstapel. Drie Blokkers markeren de vaderlandse geschiedenis met halveplaatsen', in: *de Volkskrant*, 4-3-2005 (Cicero).
- 45 Wim van den Doel (red.), *Plaatsen van herinnering. Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam 2005.
- 46 Vgl. Fens. Ook bij N.C.F. van Sas, 'Het vastgoed van de herinnering. De opmerkelijke keuzes in de Nederlandse herinneringsgeschiedenis', in: *NRC Handelsblad*, 28-10-2005 (Boeken).
- 47 Von der Dunk, p. 12-13.
- 48 Marc Reynebeau, 'Nederland graaft zich autobio. Nederlandse boekenweek op zoek

naar het verleden', in: *De Standaard*, 17-3-2005.

## Hoofdstuk 9

- 1 Dit recent veelgebruikte *buzz word* is een al wat oudere geschiedtheoretische term voor historische begrippen, gemunt door W. Gallie, 'Essentially contested concepts', in: *Proceedings of the Aristotelian Society 1955-1956*, p. 167-198.
- 2 Jerome Mc Gann, 'The third world of criticism', in: Marjorie Levinson e.a., ed., *Rethinking historicism. Critical readings in romantic history*, Blackwell, Oxford, New York 1989, p. 85-107, citaat op p. 106.
- 3 Jonathan Gorman, 'Convergence to agreement', in: *History and Theory*, 43 (2004), p. 107-116, hier p. 112.
- 4 Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The postmodern political condition*, Polity Press, Cambridge, Oxford 1988, p. 4.
- 5 Kristofer Schipper, *The gene bank of culture. Reflections on the function of the humanities*, NIAS, Wassenaar 1994, p. 16; Mark Lilla, *The reckless mind. Intellectuals in politics*, New York Review of Books, New York 2001, vooral 'The lure of Syracuse', p. 191-216.
- 6 David A. Hollinger, *Postethnic America. Beyond multiculturalism*, Basic Books, New York 1995, de oude generatie op p. 54-56, de trend naar particularisme op p. 60-69.
- 7 Hollinger, p. 75-76.
- 8 Avishai Margalit, *The decent society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 1996. Vgl. ook Arend Lijphart, *Democracy in plural societies*, Yale University Press, New Haven 1977.
- 9 Ian Shapiro, *The state of democratic theory*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2003, p. 1.
- 10 Will Kymlicka, *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 300-307.
- 11 Charles Taylor, 'The politics of recognition', in: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 25-74, 65-66.

# Index

- Adorno, Theodor W. 14, 25, 44-45, 57, 78, 83  
Aeschylus 141  
Althusser, Louis 14, 49, 57, 59  
Anderson, Perry 14, 65  
Ankersmit, Frank 22  
Anselmus van Canterbury 52  
Appiah, Anthony 107  
Aquino, Thomas van 94  
Arendt, Hannah 57, 72, 83  
Aristoteles 61, 84-85, 94  
Arnold, Matthew 60  
Aron, Raymond 57, 64  
Augustinus van Hippo 61, 81, 84, 94
- Bank, Jan 137  
Barthes, Roland 19, 56  
Baudelaire, Charles 78  
Bauman, Zygmunt 15, 25, 29-31, 44, 52, 57,  
67, 69-70, 72, 77  
Beck, Ulrich 30, 67, 67-77  
Becker, Carl 143  
Bell, Daniel 57, 64, 72, 109  
Benda, Julien 13  
Benedict, Ruth 21, 37  
Benjamin, Walter 44, 57, 78  
Bentham, Jeremy 59  
Berlin, Isaiah 84, 93, 104  
Bin Laden, Osama 97  
Blake, William 141  
Blokker, Jan Jr. 137  
Blokker, Jan Sr. 137  
Blokker, Bas 137  
Blokzijl, Max 128  
Bloom, Allan 13-14  
Boas, Franz 21, 37  
Bolkestein, Frits 90  
Bonnell, Victoria E. 18-21, 32, 56  
Bourdieu, Pierre 19, 31, 38, 56  
Boyle, Robert 60  
Brantlinger, Patrick 21-22  
Burckhardt, Jacob 61
- Burke, Edmund 59  
Bush, George W. 97  
Byron, George Gordon 141
- Calvijn, Johannes 61  
Cassirer, Ernst 58  
Chaney, David 38-39  
Chassé, David Hendrik 128  
Cicero, Marcus Tullius 61  
Clairvaux, Bernard van 52  
Clifford, James 39, 43, 45, 50  
Constant, Benjamin 58  
Condorcet, Marie Jean de 9, 80  
Corbusier, Le 78  
Cruyff, Johan 132
- Daendels, H.W. 128  
Dahl, Robert 64  
Davids, Karel 130, 138-139  
Davis, Natalie Zemon 59  
Darwin, Charles 133  
Deursen, Arie van 134  
Derrida, Jacques 22-23, 49, 52, 56, 78  
Descartes, René 47, 51, 53-54, 60, 78, 81  
Dewey, John 47, 54, 57-58  
Diamond, Jared 76  
Dilthey, Wilhelm 14, 37, 47, 58  
Dirks, Nicholas 42-43  
Doorman, Maarten 131-132  
Douglas, Mary 73-75  
Drees, Willem 134, 136  
Dunk, Thomas von der 134, 136-137, 139  
Durkheim, Émile 19, 21, 24, 39, 41, 58, 61, 63,  
72  
Dworkin, Ronald 104
- Eagleton, Terry 22, 32, 56  
Elias, Norbert 52  
Eliot, T.S. 83  
Ellis, John M. 16-19, 32, 44  
Erasmus, Desiderius 131, 133  
Es, Gijsbert van 137

- Fanon, Frantz 56  
 Fehér, Ferenc 57  
 Ferry, Jules 101  
 Fisher, Walter 48, 51, 57  
 Fortuyn, Pim 132  
 Foucault, Michel 14, 19, 22-23, 34, 47, 49, 52, 55-58, 60, 66, 78-79, 84  
 Frank, Anne 127  
 Freud, Sigmund 24, 29, 58  
 Fromm, Erich 31  
 Fruin, Robert 134, 136  
 Fukuyama, Francis 26  
 Fuller, Steve 51
- Gadamer, Hans-Georg 47, 58, 78, 80  
 Galbraith, John Kenneth 63, 74  
 Galilei, Galileo 78  
 Gallagher, Catherine 13-14  
 Geertz, Clifford 14, 19, 21, 36, 38-40, 43, 49-51, 56, 143  
 Gellner, Ernest 66, 99  
 Geyl, Pieter 134  
 Giddens, Anthony 38, 50, 56, 61, 67, 75-78, 99  
 Gogh, Theo van 135  
 Goethe, Johann W. von 60  
 Goodman, Robert F. 48, 53-54, 57  
 Gould, Stephen Jay 42  
 Graaf, Thom de 136  
 Gramsci, Antonio 49, 57, 64  
 Gray, John 93  
 Greenblatt, Stephen 13-14, 22, 49, 56-57  
 Grübel, Rainer 31  
 Guizot, François 63
- Habermas, Jürgen 25, 30-31, 38, 57-58, 69, 72, 79, 83, 106, 115  
 Hall, John Stuart 38, 49, 56  
 Handler, Richard 21-22  
 Hann, Christopher 37-40, 43  
 Havel, Vaclav 109  
 Hayek, Friedrich von 63  
 Hazard, Paul 23  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 57-58, 63, 72, 78, 80, 104  
 Heidegger, Martin 21, 25, 47, 58, 78, 80, 84  
 Heller, Agnes 57-58, 142  
 Herder, Johann Gottfried 16-17, 24, 37, 93-94, 106  
 Himmelfarb, Gertrude 13  
 Hirsch, Eric D. 13
- Hirsi Ali, Ayaan 135-136  
 Hobbes, Thomas 60-61, 64, 78, 84  
 Hobsbawm, Eric 66  
 Hollinger, David 107-108, 143-144  
 Humboldt, Wilhelm von 37, 60  
 Hume, David 61  
 Hunt, Lynn 18-21, 32, 56  
 Huntington, Samuel 36, 38, 93, 107, 123  
 Huizinga, Johan 134, 139  
 Huyssen, Andreas 44, 45
- Iggers, Georg 19  
 Isings, Johan Herman 137  
 Israel, Jonathan 134
- James, William 25, 54, 58  
 Jaspers, Karl 52, 72  
 Jefferson, Thomas 64  
 Jonas, Hans 72  
 Jones, Gareth Stedman 56  
 Jong, Ad de 129  
 Jong, Loe de 134  
 Judt, Tony 120-122, 128
- Kafka, Franz 83  
 Kant, Immanuel 21, 25, 50-53, 58, 61, 63-64, 81, 84, 103-104, 114  
 Keynes, John Maynard 63  
 Kierkegaard, Søren 83  
 Klein, Peter 128, 136  
 Klemperer, Victor 135  
 Kloek, Els 137  
 Kluckhohn, Clyde 36  
 Kohl, Helmut 99  
 Konrad, György 109  
 Koselleck, Reinhart 23, 43  
 Kosmann, Ernst 134  
 Kristeva, Julia 31, 52  
 Kuhn, Thomas 17, 33, 40, 47, 51, 57, 65, 71, 143  
 Kuper, Adam 36-37, 39, 40  
 Kymlicka, Will 105, 108, 113, 146
- Labrie, Arnold 14  
 Lacan, Jacques 33  
 LaCapra, Dominick 33  
 Ladurie, Emmanuel le Roy 59  
 Lamarck, Jean-Baptiste de 133  
 Lash, Scott 77-78  
 Lavissee, Ernest 63  
 Lee, Peter 125, 130-131

- Leerssen, Joep 131, 133, 147  
 Lendering, Jona 131-135  
 Lessing, Theodor 60  
 Levinson, Majorie 59  
 Lévi-Strauss, Claude 38-39, 56-57  
 Levy, Jacob T. 93-94, 105, 114  
 Lipset, Seymour Martin 57, 64  
 Locke, John 51, 54, 60, 64, 84, 86, 94, 102, 108  
 Lodge, David 22, 32  
 Lowenthal, David 124  
 Lukács, Georg 14, 57, 64, 83  
 Luther, Maarten 61  
 Lyotard, Jean-François 22-23, 56
- MacDonald, Terrence J. 41-42, 48,  
 Machiavelli, Niccolò 115  
 MacIntyre, Alisdair 61, 79, 82, 93  
 MacPherson, James 43  
 Madison, James 64  
 Mak, Geert 135-136  
 Malinowski, Bronislaw 38  
 Man, Paul de 49  
 Mandalios, John 52-53  
 Mannheim, Karl 57, 71  
 Marcus, George 39, 50  
 Marcuse, Herbert 83  
 Margalit, Avishai 115, 145  
 Marijnissen, Jan 132  
 Marx, Karl 19, 21, 34, 41, 58, 63, 78, 83, 92, 123  
 McCloskey, Donald 47-48  
 McGann, Jerome 141  
 Mead, Margaret 16, 37  
 Mead, George Herbert 103  
 Megill, Alan 47  
 Merleau-Ponty, Maurice 80  
 Merton, Robert 21, 47, 56  
 Michelet, Jules 59
- Michels, Robert 64  
 Mill, John Stuart 59, 94, 102  
 Montaigne, Michel de 53  
 Montesquieu, Charles-Louis de 9, 21, 114  
 Montrose, Louis 13-14, 49  
 Moore, Barrington 65  
 Mosca, Gaetano 64  
 Mosher, Michael 111  
 Mussert, Anton 128  
 Mussolini, Benito 109
- Nelson, John S. 47, 48  
 Nelson, Thomas N. 33  
 Newton, Isaac 60  
 Nietzsche, Friedrich 14-15, 21-22, 24, 37, 44,  
 47, 58, 78, 83-84, 123  
 Nora, Pierre 124  
 Novick, Peter 143  
 Nozick, Robert 85
- Oranje, Willem van 128, 134  
 Os, Henk van 129  
 Ota, Yoshinobo 43-44
- Palm, Jos 131, 134-137  
 Palti, Elías 34  
 Parekh, Bhikhu 94-95, 100-102, 116-117  
 Pareto, Vilfredo 58, 64  
 Parsons, Talcott 21, 38-39, 56, 58, 61  
 Paulson, William 31-33, 45  
 Paulus 53, 61  
 Peirce, Charles Sanders 54  
 Pen, Jean-Marie le 98  
 Phillips, Anne 110  
 Pieters, Jürgen 22  
 Plato 25, 61, 63-64, 81, 94  
 Pleij, Herman 133-135  
 Ploeg, Rick van der 132  
 Pocock, John 65-66  
 Popper, Karl 71, 104  
 Posner, Richard 76  
 Pound, Ezra 141  
 Presser, Jacques 134  
 Princen, Jan 'Poncke' 128  
 Proctor, Robert E. 60-61  
 Proust, Marcel 83  
 Putnam, Hilary 25  
 Putnam, Robert 109
- Quine, Willard 33
- Ranke, Leopold von 59, 63  
 Rawls, John 57, 85, 102-104, 133, 143-144  
 Reijnebeau, Marc 139  
 Ribbens, Kees 126, 138  
 Ricardo, David 63  
 Rickert, Heinrich 58  
 Rigney, Ann 59  
 Rilke, Rainer Maria 83  
 Rogier, L.J. 134  
 Romein, Annie 134



- Romein, Jan 134  
 Rooy, Piet de 134, 137  
 Rorty, Richard 25, 35, 47, 52, 56-58, 100, 143-144  
 Rossem, Maarten van 129, 135  
 Rousseau, Jean-Jacques 16-17, 81, 102, 104  
 Roth, Michael S. 33-34, 44  
 Rösen, Jörn 121-126, 130, 139  
 Rushdie, Salman 8
- Salas, Charles G. 33-34  
 Sahlins, Marshall 19, 43, 45, 56  
 Sapir, Edward 21, 37  
 Sartre, Jean-Paul 32, 80  
 Saussure, Ferdinand de 57  
 Schnabel, Paul 91, 116-117  
 Scheffer, Paul 90  
 Schmoller, Gustav 63  
 Schimmelpenninck, Rutger Jan 128  
 Schumpeter, Joseph 63  
 Scott, Allan 72-75  
 Scott, Walter 59  
 Seignobos, Charles 63  
 Seixas, Peter 125, 130  
 Shapiro, Ian 115, 145  
 Sharon, Ariel 97  
 Shelley, Percy Bysshe 141  
 Shklar, Judith 114  
 Skocpol, Theda 42, 52, 65  
 Seligman, Adam 52-54, 61, 111  
 Sewell, William 19-21, 36, 39-40, 42, 50, 56  
 Simmel, Georg 73, 78  
 Skinner, Quentin 46, 65-66  
 Smith, Adam 48, 61, 63  
 Smith, Anthony 66, 112  
 Spengler, Oswald 37  
 Spinoza, Baruch de 60
- Strauss, Leo 26, 83, 99, 143  
 Stuart Hughes, H. 24, 58  
 Suny, Ronald Grigor 20, 22, 51  
 Swaan, Abraham de 132
- Tacitus 16-17  
 Talman, Jacob 104  
 Taylor, Charles 9, 39, 51-54, 78-88, 93, 102-106, 109, 113, 115-117, 145  
 Thiers, Adolphe 59, 63  
 Thompson, Edward P. 20-21, 38, 40, 56  
 Thorbecke, Rudolf 134  
 Tilly, Charles 42, 50, 56, 61  
 Tocqueville, Alexis de 21, 59, 64, 83  
 Toennies, Ferdinand 24  
 Toulmin, Stephen 47, 54  
 Trevelyan, George Macaulay 66  
 Trevor-Roper, Hugh 43  
 Trouillot, Michel-Rolph 35-36
- Veeser, H. Aram 13, 15, 18-19  
 Vico, Giambattista 59  
 Voltaire, François-Marie Arouet de 100
- Wallerstein, Emmanuel 42, 50, 52, 56  
 Walzer, Michael 93, 104, 109-110, 113, 143-144  
 Weber, Max 19, 21, 24, 34, 39, 41, 58, 63, 71, 83, 109, 144  
 Wesseling, Henk 128, 131  
 White, Hayden 14, 19, 21, 32, 41, 47  
 Williams, Raymond 14, 19, 21, 38, 49, 56  
 Winckelmann, Johann Joachim 60  
 Witt, Johan de 134
- Yack, Bernard 115
- Zeeman, Michael 132