

Een zwak voor Nederland



Van Dick Pels verscheen eerder bij uitgeverij Anthos

*De geest van Pim. Het gedachtegoed van een politieke dandy*

Dick Pels

# Een zwak voor Nederland

Ideeën voor een nieuwe politiek

Anthos|Amsterdam

ISBN 90 414 0924 6

© 2005 Dick Pels

Omslagontwerp Studio Jan de Boer BNO

Omslagillustratie Bert Verhoeff

Foto auteur Judith Dekker

Verspreiding voor België:

Veen Bosch & Keuning uitgevers n.v., Wommelgem

# Inhoud

- Inleiding: Mijn bloed en bodem** 7
- 1 De zachte tegen de harde krachten** 17
- Nederland verhardt 17
  - Het is hier oorlog 21
  - Nog harder: de radicale islam 27
  - Redelijk geweld 32
  - Kritisch relativisme 36
  - De zachte krachten van de democratie 39
  - Nederland is vrouwelijk 42
  - De wapening der gematigden 46
- 2 Wat is sociaal-individualisme?** 52
- Socialisme terwille van het individualisme 52
  - Tegen communitarisme en nutsliberalisme 56
  - Varianten van gemeenschapsdenken 60
  - De januskop van het individualisme 65
  - Lichte en zware gemeenschappen 71
  - Non-conformisme: mythe of grensbegrip? 74
  - De matrix: Banning versus De Kadt 78
  - Het progressieve spectrum 82
  - Sociaal versus asociaal liberalisme 86
- 3 Spruitjesnationalisme** 90
- Nederland als reële fictie 90
  - Sinterklaas bestaat! 94
  - Wien Neerlands bloed 98
  - Terug naar het vaderhuis 103

- Bloed- en aardebanden 107  
Het 'vlaggen' van de natie 112  
De ontbinding van Nederland in factoren 116
- 4 Een onzeker idee van Nederland 123**  
Nederland als open podium 123  
Een nieuwe ambitiecode 126  
Taalchauvinisme en Euro-Engels 131  
Op zoek naar de historische canon 137  
Oranje in tweevoud 142  
Nederlandse vrijheid 149  
Kosmopolitisme en soevereiniteit 154  
Een zwak voor Europa 157
- 5 Miniculturalisme 164**  
De individualisering van het multiculturalisme 164  
Verlichtings-chantage 169  
De niet zo neutrale staat 174  
Een gewone godsdienst? 180  
Schipperen naast Allah 185  
'Mijn islam' 190  
Miniculturele tolerantie 193
- 6 Een politiek van onzekerheid 200**  
De sociale distributie van de twijfel 200  
Het onzekere voor het zekere nemen 205  
Vormen van geloof 211  
Nogmaals: Verlichtingsfundamentalisme? 217  
Het probleem van de vijand 224  
Democratie en asymmetrie 228  
Pleidooi voor een relativistische democratie 234
- Bibliografie 241**  
**Register 251**

## INLEIDING

**Mijn bloed en bodem**

Door het weekblad *Elsevier* gevraagd wat het voor hem betekende om Nederlander te zijn, antwoordde Hans van Mierlo in maart 1995: 'Daar denk ik nooit over na... Intellectueel ben ik Europeaan. De natiemaat is te groot geworden voor de kleine problemen en te klein voor de grote problemen. Van die nationale staat kan ik mij gemakkelijk distantiëren. Ik vind dat zelfs opwindend.' Lange tijd was dit ook mijn neiging. Ik voelde me in principe een wereldburger, die beroepshalve schreef in de moderne *lingua anglica*, wiens intellectueel ondernemerschap was afgestemd op de internationale markt, en die op voet van gelijkheid en in vloeiende stijl wilde discussiëren met al die buitenlandse grootheden – dus niet vriendelijk gedoogd, als een semi-interessant maar verlegen achterneefje dat niet zo goed uit zijn woorden kan komen. Ik wilde kortom met alle macht ontsnappen aan wat Jacques de Kadt ooit omschreef als de geboortevloek van het Nederlandschap – een kleinheid die onze grootste politieke essayist zelf niet kon of wilde doorbreken.

Ik kon genoegzaam in deze gedachtegang volharden omdat ik me ook buiten de landsgrenzen vooral bewoog binnen de wandelgangen van mijn eigen corporatie. Meestal hield ik vakantie in de *slipstream* van wetenschappelijke congressen, zodat ik niet vaak buiten de transnationale *intelloscape* van beschaafd uit de band springende vakgenoten-met-een-reiskostenvergoeding trad. Sommige toeristen hebben de aandrang alle kerken en kapellen die op hun pad komen te betreden. Ik deed dat met universiteiten. Zeker de beroemde en monumentale kon ik onmogelijk overslaan. Zodra ik studenten zag met boeken onder hun arm, professoraal ogende figuren, amfitheaters of prikborden met tentamenmededelingen, voelde ik me onmiddellijk thuis. De stad *extra muros*, waar de gewone mensen hun gang gaan, was mij altijd een stuk vreemder.

Maar toen werd ik een grensganger, een arbeidsmigrant, een *long-distance commuter* die met het vliegtuig naar zijn werk ging. Ik veranderde in wat de Duitse socioloog Ulrich Beck een plaats-polygamist noemt: iemand die het met twee landen (of eigenlijk twee steden) tegelijk doet, en dus voor monogame nationalisten een perverseling is. Maar in plaats van op te gaan in de romantische eigenwaan van de nomadische intellectueel, werd ik knap moe van al dat migreren, bewegen en steeds maar onderweg zijn. In plaats van de ambivalentie van de 'thuisloze migrant' te ervaren als een staat van genade, onderging ik mijn rusteloze mobiliteit als niet veel meer dan... rusteloze mobiliteit. Het door postmodernisten geroemde 'nomadische denken' kwam in de praktijk vaak neer op de nerveuze vraag of ik de aansluiting tussen vliegtuig, trein of bus niet zou missen. De 'dubbele blik' van de postnationale denkers was in mijn geval vaak niet veel meer dan de glazige oogopslag van de vermoede jetset-professional.

Waar was ik in Jezusnaam in verzeild geraakt? Tijdens mijn hectische woon-werkverkeer zat ik opeengepakt met andere polygamisten, meestal zakenmensen op reis binnen hun eigen transnationale corridor, in vliegtuigen die altijd vertraging hadden en daardoor terechtkwamen in uitwijkroutes, *holding patterns* en ander ongemak. Zodra ik uitstapte, betrad ik een sterk verwaarloosde publieke ruimte vol stads-lawaai en zichtbare armoede, waar de auto de alleenheerschappij voerde, het openbaar vervoer en andere publieke voorzieningen waren ingestort, en de hemel zo mogelijk nog grijzer was dan in Nederland. Degenen die beweren dat Nederland vol is moeten maar eens proberen om op zaterdagmiddag boodschappen te doen rond Piccadilly Circus of tijdens de avondspits de *tube* te nemen naar King's Cross. De weg van Heathrow naar mijn universiteit was geplaveid met de vale treurnis van suburbia. Brunel University zelf leek nog het meest op een groepje oude ruimteschepen die her en der in een somber asfaltlandschap waren gecrasht, te moe en te zwaar om zich ooit weer op te richten.

De lijfelijke confrontatie met dit niemandsland riep spoedig volkomen foute want nationalistische gevoelens in mij wakker. Terwijl ik in Nederland doorging voor een scherp-slijper (ik noem dat zelf liever een 'polemische instelling') en een Pietje Ongeduld, werd ik in Engeland een bijna stereotiepe Nederlander, die rustig overleg wilde voeren met alle betrokkenen met het doel om consensus te stichten en de boel bij elkaar te houden. Dat was niet de bedoeling in een sterker hiërarchische leiderschapscultuur waarin van de voorzitter-hoogleraar werd verwacht



dat hij *was calling the shots*, waarop ondergeschikten vervolgens konden reageren met acclamatie, onverschilligheid, of stilzwijgende obstructie. Het vergde een bijna lichamelijke gewenningsperiode om me hierin te kunnen bewegen en er enkele voordelen van te zien. Een ander probleem was de mate waarin formalisme, achterbaksheid en de *stiff upper lip* bepalend bleken te zijn voor de dagelijkse omgangsvormen. In een conflict met een naaste collega speelde ik mijn nieuwverworven leiderschapskwaliteiten min of meer succesvol uit. Nooit eerder heb ik een dergelijke diepte aan hypocrisie in menselijke verhoudingen ervaren. Om zijn reputatie te redden nam deze collega zijn toevlucht tot een strategie van ontkenning (en van ontkenning van de ontkenning) die men ook in het groot in Engeland regelmatig kan waarnemen. Leugens worden door tweedegraads leugens afgedekt, en die weer door leugens van de derde graad, net zolang tot het web gaat rafelen en de in opspraak geraakte persoon alsnog smadelijk ten val komt.

Het is niet zo dat deze ervaringen mij eindelijk bewust maakten van het bestaan van essentiële Nederlandse kernwaarden zoals collegiaal overleg, consensus, egalitarisme, informele openheid en relatieve onthaasting. Het was eerder zo dat mijn bloed kroop waar het niet gaan kon. Dat is het enge maar ook het intrigerende van de romantisch-rechtse visie op nationale binding en nationale eigenheid. Denk aan Maurice Barrès' visie op onze onontkoombare gehechtheid aan *Terre et Morts*, een uitdrukking die in zijn Duitse vertaling (*Blut und Boden*) nog een spectaculaire ideologische carrière zou doormaken. Een abstract internationalisme stuit in de praktijk op alles wat je lichamelijk en instinctmatig bindt aan het land van herkomst: het landschap, het weer, de taal, de muziek, de instituties, de monumenten, de collectieve herinnering en de mensen (zowel de doden als de levenden).

Tegen mijn wil en tegen mijn zin ontdekte ik: ik heb een zwak voor Nederland. Voor een linkse kosmopoliet is dat een bijna klassiek moment van de waarheid. Patriottische criticasters kunnen met enig recht zeggen: daar ben je knap laat mee. Die schok van ontzuivering stamt immers minstens uit 1914, toen de parlementariërs van de Duitse en Franse arbeiderspartijen aan het begin van de Eerste Wereldoorlog kozen voor hun eigen vaderland en stemden voor de oorlogskredieten die door hun respectievelijke regeringen werden gevraagd. Het nationale gevoel bleek sterker dan het internationale verstand. Vanaf dat moment was het problematischer om te geloven in de optimistische bezweringsformule van Marx en Engels dat de arbeiders geen vaderland

hebben – een formule die overigens altijd sterker had gegolden voor nomadische intellectuelen zoals Marx en Engels zelf dan voor een werkelijk bestaande arbeidersklasse in het Europa van hun tijd. Voor linkse babyboomers die noch de Eerste noch de Tweede Wereldoorlog hadden meegemaakt, die behoorden tot de vredelievende flowerpower-generatie van de jaren zestig, en zich rekenden tot de Engelstalige internationale van de hoofdarbeid, kon deze zoete droom van betrekkelijke grenzeloosheid en identiteitsloosheid nog wat langer voortduren.

★ ★ ★

Nationale identiteit is een complex fenomeen. Wat houdt ons eigenlijk bij elkaar? De stabiele karaktertrekken van de historische Nederlandse volksaard? Een vaste reeks van culturele normen en waarden? Daar is in de praktijk niet veel van te merken. Maar in elk geval zijn we met zijn allen gehecht aan allerlei gewone Nederlandse *dingen*, en worden we er soms tegen wil en dank mee geïdentificeerd: tulpen, klompen, kaas, molens, dijken, fietsen. Bovendien zijn we met allerlei draden verbonden met Nederlandse *lichamen* of personen. Ik doel dan niet alleen op de ‘lagere’ kring van geliefden, naaste en verre familie, inclusief dierbare overledenen, maar ook op de ‘hogere’ kringen: publieke personen zoals Willem van Oranje, koningin Beatrix, Johan Cruijff, Paul de Leeuw, Pim Fortuyn of andere Grote Nederlanders. Nederlanderschap betekent ook: kennis hebben van en min of meer sterke gevoelens koesteren voor Bekende Nederlanders: quasi-intieme huisvrienden en -vriendinnen die je in de meeste gevallen alleen kent van radio en tv. Maar we zijn niet alleen fans van beroemde mensen maar voelen ons ook verbonden met beroemde *dingen*: de Dam in Amsterdam, het Torrentje in Den Haag, onze Grote Rivieren, de schilderijen van Van Gogh en andere nationale plaatjes, of het Wilhelmus en andere gedeelde deuntjes. Behalve door dergelijke Groot-Nederlandse ruimten, landschappen, gebouwen en geluiden wordt ons volkskarakter tenslotte ook nog bepaald door enkele eigenaardigheden van de Nederlandse identiteit.

Laat ik drie elementen van mijn hervonden nationale zelfbesef nog wat nader belichten. Als ik eerlijk ben gaat het trouwens eerder om een *stadse* identiteit, want ik voel me nog iets meer Amsterdammer dan Nederlander. *I Amsterdam*. Het Nederlanderschap zit er eigenlijk gratis bij. Ons landje is (gelukkig) niet veel méér dan een stadstaat met een grote

binnentuin, een nog groter zwembad aan de westkant dat we delen met de burens, en een ring van volkstuinjes, maneges, weilanden en boomgroepen aan de oost- en zuidkant. U zult zeggen: dit soort gemeentelijk chauvinisme is zo mogelijk nog bekrompener dan het Groothollands provincialisme waar bijvoorbeeld Groningers zo'n hekel aan hebben, en nog veel ergerlijker dan het toch iets ruimere Nederlandse nationalisme. U heeft volkomen gelijk. Het is dan ook niet de geestelijke maar juist de ruimtelijke bekrompenheid die mij in het immense Londense stadsgebied het meest met heimwee vervulde.

Omdat ik als forens heen en weer vloog had ik telkens weer moeite om me fysiek aan te passen aan de grotere schaal en de langere afstanden. Mijn lichaam werd elke veertien dagen als het ware opgerekt tot Londens formaat en weer losgelaten zodat het een lang weekend kon terugkeren tot zijn Amsterdamse grootte. Tegen wil en dank bleek het kleine raster van de fietsbare stad voor mij de menselijke maat en maatstaf te zijn. De beroemde Londense 'dorpen' waren alleen bereikbaar met de auto en het slecht functionerende openbaar vervoer. Ik bezat vanzelfsprekend een fiets, maar die nam ik meestal mee in de trein naar Paddington Station, om van daar uit via Hyde Park het centrum in te fietsen. Fietsen in Londen is nogal een waagstuk. Engelsen is het verschil tussen een trottoir en een fietspad volkomen onbekend. Voor hen bestaat er in principe niets tussen de snelheid van de automobilist en die van de voetganger. Daarom was fietsen in Central London (zonder helm natuurlijk) voor mij niet alleen een natuurlijke expressie van mijn nationale identiteit, maar ook een vorm van *radical chic*. Expres koerste ik op zaterdagochtend, op weg naar de boekhandels van Charing Cross Road, tussen de langzaam voortschuifelende dubbeldekkers en dito shoppende mensenmenigte van Oxford Street, bij wijze van groen politiek statement en misschien ook om door toevallig passerende (misschien bekende?) Nederlanders als een typische Nederlander te worden herkend.

Een tweede element betreft natuurlijk mijn moedertaal. Dat is geen exclusief bovenbouw-fenomeen, maar een zeer diep verankerde materialiteit: alle taal is immers lichaamstaal. De nieuwe politieke flinkheid roept tegenwoordig dat het voor allochtonen essentieel is om de taal van hun gastland behoorlijk te leren beheersen. Al in het begin van mijn gedwongen inburgering in Engeland bleek ik te lijden aan een ernstige taalachterstand. Ondanks het feit dat ik al jaren met enig succes in het Engels schreef en mijn zegje deed op internationale congres-

sen, bleek mijn beheersing van de dagelijkse spreektaal nauwelijks voldoende om behoorlijk boodschappen te kunnen doen. Dat is voor iemand bij wie collega's elk moment kunnen binnenvallen voor een praatje of een probleem, en die vergaderingen moet voorzitten in een heel andere spreek- en vergadercultuur, wel even een handicap. Ook in de pub kon ik aanvankelijk slecht meekomen – maar dat is eigenlijk altijd al zo geweest. Het ergste was het onderwijs. Ik moest helemaal opnieuw beginnen en mezelf heruitvinden als spreker en docent. In arren moede begon ik mijn colleges weer uit te schrijven, wat ik in Nederland al jarenlang niet meer had gedaan. Maar omdat ik natuurlijk wist dat half-voorlezen zeker in Engelse collegebanken slecht zou vallen stond ik soms doodsangsten uit. Het was elke keer weer de vraag of ik wel fatsoenlijk uit mijn woorden zou kunnen komen. Al mijn frustratie over de cultuurshock die mij was overkomen trok als het ware binnen in mijn (gebrek aan) taal. Mijn woorden, zuchtte ik soms, waarom hebt gij mij verlaten?

Gelukkig is het in de klas weer goed gekomen, tot wederzijdse opluchting van student en docent. Er is echter een derde element waar ik nooit aan heb kunnen wennen. Naast het idiote vliegen naar mijn werk en het gemis van geliefden was dit het enerverende, maar ook vaak verziekende ijtempo van het Engelse academische leven. Zodra ik over de eerste taalschrik heen was, begon ik mijn exotische identiteit in de collegezaal uit te buiten en probeerde ik mijn studenten enkele woorden Nederlands te leren. Een van die woorden was 'onthaasting'. De sociale wetenschap, beweerde ik, is niet zozeer een speurtocht naar de enkelvoudige waarheid over het maatschappelijk leven maar eerder een vorm van analytische vertraging, die afsteekt tegen de snelheidsculturen en de meer haast- en hype-gebonden perspectieven van bijvoorbeeld de televisie, de politiek en het flitskapitaal. Maar zulke tijdseconomische verschillen bestaan niet alleen tussen sociale domeinen maar ook tussen nationale culturen. Als ik mij Nederlander voel, dan ben ik ook trots op onze spreekwoordelijke *riekstheid* en het iets beschaafder tempo waarin het leven zich bij ons beweegt. De tussensnelheid van de fiets, die in het drukke verkeer van de compacte stad vaak harder gaat dan de auto: ziedaar een vorm van nationale identiteit die tegenover de boze, want steeds meer accelererende buitenwereld moet worden beschermd en gekoesterd. Een verlicht, naar buiten gekeerd nationalisme (de uitdrukking is van Pim Fortuyn) vraagt ook om een tijdspolitiek die de relatieve Nederlandse traagheid opwaardeert. Onthaasting (met

behoud van moderniteit) is een van de *unique selling points* van de Nederlandse cultuur.

*Unhastening Science* was ook de titel van mijn voorlopig laatste Engelstalige boek (Pels 2003b). Ik besloot de daad maar eens bij het woord te voegen. ‘Besluiten’ is hiervoor natuurlijk het verkeerde woord, want zoals altijd bij grote beslissingen is er sprake van een moeilijk ontwarbare kluwen van lot en wil. Mijn voorgenomen terugkeer naar het vaderland werd niet bepaald bespoedigd door een enthousiast onthaal van de zijde van de Nederlandse universitaire wereld, waar enkele sollicitaties op niets uitliepen. Ik werd in elk geval te oud, wellicht ook te lastig gevonden. Tegelijkertijd groeide in mij een lang gekoesterde ambitie om te gaan schrijven in een andere stijl: zonder voetnoten, eenvoudiger, met een hogere entertainmentwaarde, en voor een groter publiek dan voor collega’s die alleen Engelstalige *refereed journals* (zeggen te) lezen. Ik wilde mij ook rechtstreeks gaan mengen in het politieke debat, dat met de wonderbaarlijke opkomst en ondergang van Fortuyn juist een nieuwe intensiteit had verkregen. Ik wilde met andere woorden een publieke intellectueel worden. Ik waagde de sprong in het diepe (maar sprong ik of werd ik geduwd?), nam afscheid van de academie, mijn hoogleraarstitel en mijn vaste salaris, en zette de eerste bange schreden op het smalle pad van de freelance publicist.

★ ★ ★

Die sprong van het ambtenaarschap naar het ondernemerschap bleek onverwacht een sprong van het rijk van de noodzaak in het rijk van de vrijheid te zijn. Als oude socialist was ik er niet op verdacht om zoveel speelruimte te vinden op de markt van het geschreven en gesproken woord. Die statussprong hield ook een taalsprong in van het Engels terug naar mijn moedertaal. Het boek dat ik vervolgens schreef over Fortuyn, *De geest van Pim*, was een uit de hand gelopen schrijfoefening waarmee ik mijn overgang van de ene naar de andere wereld bezegelde (Pels 2003a). In deze ‘denkbiografie’ probeerde ik in een rechtstreeks polemisch gesprek met Pim (die natuurlijk niets meer terug kon zeggen) de politieke en ideologische uitdaging van diens nieuwe populistische politiek zo fair en inhoudelijk mogelijk aan te gaan. Dat was ook nodig omdat de nieuwe ‘leegte van links’ mij aan het hart ging, en ik zag dat zij werd uitgediept door een intellectualisering van rechts die in

zijn soort uniek was voor Nederland: de opkomst van een nieuw slag van politieke intellectuelen en intellectuele politici die de fortuynistische mix van liberalisme en conservatisme nog aanzienlijk aanscherpten. Als antwoord op het *Conservatief Manifest* van de Edmund Burke Stichting (Spruyt en Visser 2003b) verscheen in januari 2004 mijn *Progressief Manifest* (Pels 2004a). In december van hetzelfde jaar volgde het manifest van de linksliberale denktank Waterland (De Beer e.a. 2004).

Drie weken eerder, op 2 november 2004, was de cineast Theo van Gogh op een gruwelijke wijze vermoord door een radicale islamist. Die tweede ideologisch gemotiveerde moord binnen korte tijd maakte de (mijn) linkse verwarring alleen nog maar groter. De eerste kogel kwam immers van links, uit het pistool van een idealistische dierenactivist. De tweede kogelregen (en de messteken) kwamen uit een richting die vanuit een traditioneel links-rechts-schema moeilijker te bepalen viel – hoewel sommigen niet aarzelden om het moorddadige idealisme van Mohammed B. aan te wijzen als het nieuwe gezicht van het fascisme. Wél was duidelijk dat deze tweede aanslag precies uit de richting kwam waar Fortuyn en zijn liberaal-conservatieve medestanders telkenmale voor hadden gewaarschuwd. Volkert van der G. handelde waarschijnlijk als eenling, terwijl Mohammed B. onmiskenbaar deel uitmaakte van een politiek-religieuze beweging met wereldwijde vertakkingen. Bovendien had zijn daad een plaatsvervangend karakter, omdat zij eigenlijk tot doel had om de ‘afvallige’ Ayaan Hirsi Ali en andere islam-critici voor eeuwig de mond te snoeren.

Links werd op die manier tweemaal overvallen door zijn eigen naïviteit. Niet zozeer omdat er sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog in Nederland geen politiek geweld van enige betekenis meer heeft plaatsgevonden, maar vooral omdat in het eerste geval het geweld uit eigen boezem voortkwam, en vervolgens bleek dat de tweede geweldpleger inderdaad optrad in de door rechts gevreesde en beschreven gedaante. De liberale conservatieven hebben gelijk dat de vredelievende stadhouders van onze cultuur de kwetsbaarheid ervan hebben onderschat en hebben verleerd om rekening te houden met het bestaan van gezworen vijanden van de democratie. Maar het antwoord van Fortuyn en zijn navolgers op die harde fundamentalistische uitdaging is geweest om een vergelijkbare hardheid te ontwikkelen, en om de kernwaarden van onze democratische cultuur op eenzelfde fundamentalistische leest te schoeien. Dat wil zeggen dat zij de logica van de vijandschap en de

oorlog, die uitnodigt tot essentialisme en een simpele polarisatie van wij tegen zij, hebben toegelaten in het hart van de democratische politiek. Deze logica zoekt voortdurend de extremen op, en weet daarmee alle tussenliggende nuances en schakeringen van vriendschap en vijandschap uit het politieke woordenboek te schrappen.

Het daaruit resulterende idee van een onvermijdelijke beschavingsoorlog, die het individualistisch-democratische Westen in het geweer brengt tegen een collectivistisch-totalitaire islam, scheidt een politieke mythe waarin de eigen *behoefte* aan een vijand op een reële maar beperkte terroristische dreiging wordt geprojecteerd. Die mythe wordt vooral gevoed door angst voor het verlies van de eigen nationale en culturele identiteit en voor het vreemde en de vreemdeling. Ook in Nederland, dat bepaald geen rijke traditie heeft op dit punt, heeft het spruitjesnationalisme van Fortuyn de laatste jaren zodanig wortel geschoten dat cultuurverdediging en patriottisme bijna vanzelfsprekende waarden zijn geworden, niet alleen bij rechts maar ook bij een groot deel van links. De typische Fortuyn-mix van populistische anti-politiek, islamofobie en Nederlands nationalisme brak opnieuw in alle duidelijkheid naar buiten in het krachtige ‘nee’ tegen de Europese Grondwet in het referendum van 1 juni 2005. Opvallend in deze uitslag was de nabijheid van radicaal links en radicaal rechts, die elkaar vanuit verschillende motieven vonden in de overtuiging dat de Nederlandse identiteit en soevereiniteit niet verder mochten worden aangetast: ‘Nederland moet blijven.’

Het is deze ontplofbare mix van herlevend ‘volksdenken’ en anti-islamitisch vijanddenken die mij met grote zorg vervult. Het neoliberalisme en het neoconservatisme vinden elkaar steeds gemakkelijker in een nieuwe cultus van markt en vaderland. Dit boek is dan ook gewijd aan de dubbele uitdaging van de ‘reëel bestaande’ vijand en van de liberaal-conservatieve *reactie* op die vijand, die er in sommige opzichten een spiegelbeeld van is, en deze vijand door zijn polariserende overdrijving in zekere zin ook zelf *schept*. Het krampachtig behoud van de eigen cultuur en identiteit – een streven dat sinds de afschaffing van het multiculturalisme aan migrantengroepen wordt ontzegd – zoekt een vijandbeeld dat alle angst en onbehagen naar zich toetrekt. Beide kanten zetten hun identiteiten op scherp. De zekerheid omtrent de vijand spiegelt en garandeert de zekerheid over wie men zelf is. Maar tegen die nieuwe hardheid wil ik in dit boek juist opkomen voor zachtere waarden en een meer onzekere houding. Juist de zachtheid (de kwets-

baarheid en openheid) van de liberale democratie vormt immers haar grootste kracht.

Wat is Nederland? Wat moet het zijn? De stelling van dit boek is dat Nederland vooral een platform is waar deze existentiële vragen onafgebroken ter discussie staan. De pleitbezorgers van een nationaal reveil zoeken een nieuwe nationale mythe, 'een zeker idee van Nederland', dat in onzekere tijden onze beschaafde saamhorigheid bevestigt (De Beus 2005). Die ambitie kan natuurlijk worden opgevat als het bescheiden voornemen om een aantrekkelijke maar selectieve *interpretatie* van Nederland te voegen bij de vele die reeds in omloop zijn. Maar die frase heeft een gaullistische bijklank waarin een 'zeker' idee al gauw de connotatie krijgt van essentialisme, 'zeker weten' en nationale ponteneur. Het is daarom beter om te streven naar een *onzeker* idee van Nederland. In plaats van een sterke en harde identiteit, moeten wij dezelfde zwakke identiteit koesteren die ook in het verleden de trots is geweest van onze Nederlandse natie en cultuur. Die onzekerheid past het beste bij het zwak voor Nederland dat ik wel degelijk blijf te bezitten.

★ ★ ★

Ik dank Bas Heijne, die zo genereus was om de titel van een van zijn columns uit te lenen als titel voor dit boek (Heijne 2003). De theologische debatten die ik lang geleden met mijn vader Emile voerde over een zachter, meer vrijzinnig christendom, vinden een late echo in enkele passages over de mogelijke verzachting van een andere religie. De denktank Waterland verschafte een nieuw discussieplatform voor enkele ideeën die hierna worden uitgewerkt; vooral van mijn vriendschappelijke onenigheid met Pieter Pekelharing over het individualisme ('houd daar eens over op, Dick') en over respect-tolerantie heb ik veel geleerd. Met Baukje Prins praat ik al vijftien jaar over alles wat zwak en sterk, zacht en hard is; veel van de hier weergegeven ideeën en dilemma's zijn in die gesprekken geboren. Mijn uitgever Hye Koningveld was mijn eerste én tweede lezer, en heeft dit boek door zijn trefzeker commentaar mede vormgegeven. Tijdens het schrijven ervan overleed onverwacht mijn jongere broer Jan. Ook zijn Hollandse nuchterheid en optimisme hebben op een of andere manier hun weg naar dit boek gevonden.



## 1 De zachte tegen de harde krachten

‘Overigens is de Nederlandse identiteit een zwak punt.’

PIM FORTUYN

### Nederland verhardt

Ik heb dus een zwak voor Nederland. Maar ook niet meer dan dat. Vaderlandsliefde? Een *Heimat*gevoel? Historische lotsverbondenheid? Nationale trots? Dat zijn wel erg grote woorden voor de paradoxale mix van gehechtheid, herkenning, vertedering en lichte gêne die me bekruipt voor dit kleine maar fijne landje. Voor neopatriotten zoals Fortuyn, Balkenende, Wilders, Van Aartsen en Scheffer is dat niet genoeg. Zij willen ons gevoel voor nationale verwantschap versterken met als doel het herstel van de sociale cohesie, de revitalisering van de kernwaarden van onze cultuur, de integratie van nieuwkomers, de verdediging van ons culturele en sociale erfgoed, en een zelfbewust optreden van onze natie in de arena van de internationale politiek. Zij voeren een ethisch beschavingsoffensief dat ons volkskarakter en onze democratische tradities moet bevestigen en versterken. De ‘grondtoon der natie’ moet luider doorklinken in een gedeelde kern van normen en waarden, een verplicht gesproken en goed onderhouden moedertaal, een opgepoetst collectief geheugen waarin kennis van de vaderlandse geschiedenis centraal staat, en een praktijk van burgerschap waarin enthousiasme doorklinkt voor de door de tijd gelouterde regelingen en instituties van onze democratische rechtsstaat.

In dit boek betoog ik dat een ‘nieuw idee van Nederland’ niet moet worden gezocht in een sterke maar juist in een zwakke identiteit. Nederland is een vage, dynamische, telkens opnieuw geconstrueerde en voortdurend omstreden entiteit. Het is geen afgerond ding, voldongen feit of dwingende essentie die buiten ons om bestaat of pasklaar in de historische werkelijkheid kan worden aangetroffen. We moeten die ‘ontologische zwakte’ van Nederland niet kunstmatig proberen te ver-

sterken. Laten we niet op zoek gaan naar een essentialistisch Hart van Nederland: een zwak voor Nederland is méér dan genoeg. Een krachtige, weerbare en trotse nationale identiteit zoals die wordt bepleit door de nieuw-rechtse coalitie van fortuynisten, neoliberalen en neoconservatieven kan mij gestolen worden. De kracht van het Nederlandse volkskarakter schuilt juist in een relatieve 'karakterzwakte', die wordt gevoed door bescheidenheid over onze nationale waarden en verworvenheden, en daardoor ruimte biedt aan een permanent meningsverschil over wat die waarden en verworvenheden zijn. Niet de superieure zekerheid over een harde normatieve kern, maar juist een onzeker idee van Nederland is het beste uitgangspunt, zowel voor de integratie van 'vreemde' culturen in 'onze' samenleving, als voor de integratie van onze eigen cultuur in het grotere verband van Europa en de wereld.

Nederland moet elke dag opnieuw worden uitgevonden. Nederland is niets buiten het onafgebroken gesprek dat wij voeren over wat het betekent om een Nederlander te zijn (Kossmann 1995a; Koch en Scheffer 1996; Van Ginkel 1999). Nederland is daarom een omstreden kwestie, een focus van interpretatieverschillen en belangenconflicten, een lege plek die nooit definitief door één perspectief kan worden ingenomen of door één partij kan worden bezet. Maar al die uiteenlopende meningen over wat Nederland is en moet zijn hebben feitelijke gevolgen, die afhangen van de krachtsverhoudingen die tussen de verschillende woordvoerders van deze onzichtbare grootheid bestaan. Politiek, cultureel en/of economisch machtige woordvoerders zijn in staat om hun definities van Nederland gezag te verlenen en ze daardoor op te leggen aan degenen die minder definitiemacht hebben. Hun voorspellingen over wat Nederland is kunnen zichzelf daardoor sneller en effectiever waarmaken. Een van de middelen die zowel machthebbers als machtelozen ten dienste staan om de eigen definities te 'machtigen' is om ze voor te stellen als objectieve feiten, spiegels van de realiteit, verplichtende waarheden of onwrikbare essenties die niemand kan ontkennen of ontlopen. Neonationalisten en cultuurfundamentalisten die de Nederlandse identiteit voorstellen als een vaste historische waarde, vergroten hun eigen subjectieve mening uit tot het enig mogelijke en per definitie superieure perspectief dat alle andere degradeert en uitsluit.

Een veelbetekenend moment in dit onafgebroken debat over de inhoud van Nederland was de parlementaire afhandeling van het rapport van de integratiecommissie-Blok op 31 augustus 2004. Dat was niet zozeer vanwege de concrete maatregelen die werden voorgesteld als wel

vanwege het scherpe ideologische contrast dat zichtbaar werd tussen het kabinet en de regeringspartijen en de linkse oppositie, waarbij D66 zich voor deze gelegenheid bij de laatste schaarde. De meest frontale aanvaring was die tussen vvd-minister Rita Verdonk en PvdA-leider Wouter Bos. Diens stelling dat de culturele en etnische vermenging doorging, en dat hybride identiteiten en dubbele loyaliteiten nu eenmaal behoorden bij een moderne pluriforme samenleving, kwam hem te staan op de beschuldiging van Verdonk dat hij het multiculturalisme op demagogische wijze in een nieuw jasje stak. Het koesteren van een dubbele nationaliteit kwam volgens haar neer op 'een keuze tegen Nederland'. Toen GroenLinks-leider Femke Halsema de woorden van prins Claus in herinnering riep, die zichzelf allereerst wereldburger, vervolgens Europeaan en pas daarna Nederlander voelde (was Claus vergeten dat hij ook nog Duitser was?), meende Verdonk dat het andersom moest zijn: 'Het Nederlanderschap is de hoofdprijs.' GroenLinks, PvdA en D66 waren het hier grondig mee oneens: de integratie moest niet als een loyaliteitsconflict tussen twee culturen worden beschouwd, maar als een kwestie van praktische deelname aan de samenleving.

Waar het hier om gaat is niet alleen dat twee verschillende 'ideeën van Nederland' lijnrecht tegenover elkaar staan, maar dat een van beide partijen deze tegenstelling voorstelt als een keuze 'voor of tegen Nederland'. De suggestie hiervan is dat de tegenstander eigenlijk geen goede Nederlander is, en dus niet kan optreden als een gesprekspartner met een serieuze en respectabele mening. Deze vorm van politiek essentialisme verzet zich niet alleen tegen de 'karakterzwakte' die wordt toegeschreven aan meervoudige en veranderlijke identiteiten, maar ook tegen de 'funderingszwakte' die voortvloeit uit het feit dat de eigen visie op Nederland er slechts één temidden van vele is. Dit laatste wordt al snel geheld als een vorm van cultuurrelativisme die zichzelf logisch tegensprekt, en die zich wentelt in slapheid, onverschilligheid en zelfhaat: een weg-met-ons-mentaliteit die de 'zelfopheffing' van Nederland naderbij zou brengen. Nederland mag zich in deze visie niet laten overnemen door 'wezensvreemde' culturen, of zijn identiteit laten verwateren via de 'uitverkoop' van soevereine bevoegdheden aan Europese en andere supranationale organen. Nederland moet blijven. De kern of ziel ervan mag niet worden aangetast. Maar de paradox van dit streven naar behoud van eigen cultuur en identiteit is dat men Nederland juist een *extreme make-over* wil doen ondergaan. Nederland moet immers veranderen van een zacht in een hard land.

Sinds de moord op Fortuyn, en nog luider sinds de moord op Van Gogh, roept een koor van verontruste moralisten dat Nederland de kluts kwijt is, in verwarring verkeert, zijn onschuld heeft verloren, op zoek is naar zichzelf, kortom in de greep is van een acute identiteitscrisis: 'Nederland is Nederland niet meer.' Die nieuwe onzekerheid wordt door dezelfde moralisten bezworen met behulp van een vocabulaire waarin eenheid, stevigheid, daadkracht, weerbaarheid en superioriteit de kernwoorden zijn. Op alle gebieden wordt de softies inmiddels door de hardliners de les gelezen. De zachte krachten zijn in het defensief. De tijd van pappen en polderen is voorbij. De ontspannen samenleving bestaat niet meer. Rechts profileert zich met succes tegenover links als sterk tegenover slap, actief tegenover passief, stellig tegenover relativerend, precies tegenover rekkelijk, realistisch tegenover naïef-utopisch, principieel en heldhaftig tegenover schijnheilig en opportunistisch. *Zero tolerance* is het parool: tegenover de verkeerd begrepen tolerantie van links moeten we weer 'leren om intolerant te zijn.'

Links heeft te lang slappe knieën gehad: het is te vrijblijvend geweest in de aanpak van de sociale en economische fraude, de bedreigde veiligheid en de falende integratie van allochtonen. Er moet harder worden opgetreden tegen regelovertreding, onfatsoen, criminaliteit, geweld en terrorisme. Niemand durft meer op te komen voor de zwakkeren in de samenleving, om niet zelf voor een zwakkeling te worden aangezien. De staat is niet langer het schild voor de zwakken, maar is er vooral om de sterken te stimuleren. De verzorgingsstaat wordt geheld als een zachte vorm van onderdrukking: hij heeft mensen veranderd in afhankelijke, verweekte en verwende steuntrekkers die hun hand ophouden en verworven rechten claimen in plaats van zelf de handen uit de mouwen te steken. De zwakken moeten daarom niet langer worden beschermd en verzorgd, maar worden gedwongen zich sterk te maken en hun levenslot in eigen handen te nemen. Een harde meritocratische ideologie (succes is eigen verdienste, falen is eigen schuld) onderbouwt zodoende een harde bezuinigingspolitiek, een harde sanering van de verzorgingsstaat, en een harde aanpak van degenen die achterblijven in de economische ratrace.

Spierballentaal en politieke krachtpatserij zijn de boventoon gaan voeren, met als resultaat een verruwing van het publieke debat, van de politieke zeden, en van de omgangsvormen in de samenleving als geheel. In plaats van weg te kijken en onverschillig te blijven, aldus de nieuwe moralisten, moeten de problemen maar eens helder en scherp

worden benoemd: ‘de handschoenen moeten uit.’ Provoceren, kwetsen en beledigen zijn nieuwe normen geworden in het publieke debat. Onze spreekwoordelijke tolerantie en gedoogzin worden inmiddels gezien als uitingen van laksheid, deemoedigheid, vermijding en onverschilligheid: zaken die allemaal voortvloeien uit de decadente onzekerheden van het linkse cultuurrelativisme. Dit relativisme, zo waarschuwde Fortuyn al, had onze identiteit verzwakt en de kernwaarden van onze samenleving ontmanteld, zodat we ons onvoldoende teweestelden tegen de harde krachten die bezig waren onze cultuur en beschaving te ondermijnen. Het Westen moest zichzelf daarom scherper definiëren en zijn kracht tonen, en laten zien en vooral ook laten voelen dat er grenzen waren aan wat nog acceptabel was. Het moest zijn kernwaarden agressief en onverzoenlijk uitdragen, en hierin even hard zijn als onze fundamentalistische medemens: ‘inzake des geloofs geen duimbreed!’ (Fortuyn 2001: 39-40, 45; Pels 2003: 204-207).

### Het is hier oorlog

Die nieuwe fortuyneske stoerheid heeft in snel tempo school gemaakt in de Nederlandse politiek. Een van de belangrijkste leveranciers van dit scherpgerande vocabulaire is de neoconservatieve Edmund Burke Stichting, die eind 2000 werd opgericht, maar pas een politiek-ideologische factor van betekenis werd in het verwarrende klimaat na de opkomst en ondergang van Fortuyn. De toon werd vooral gezet door het manifest *De crisis in Nederland – en het conservatieve antwoord*, waarvan een verkorte versie in oktober 2003 in *Trouw* verscheen (Spruyt en Visser 2003a,b). De Burke Stichting wierp zich hierin niet alleen op als de stadhouders van een authentiek conservatisme waar het ‘sociaal-christelijke’ CDA nog lang niet aan toe was, maar ook als de spreekbuis van een ‘klassieke’ vorm van liberalisme, waarvan de vvd zich door haar sociaal-liberale neigingen steeds verder zou hebben verwijderd. Het *Conservatief Manifest* verwoordde daarmee een onverwachte samenvloeiing van een hard neoliberalisme en een even hard neoconservatisme, dat zich even goed kon vinden in Fortuyns analyses van de ‘verweesde’ samenleving en van de ‘puinhopen’ van de uit de hand gelopen verzorgingsstaat, als in diens felle waarschuwingen tegen de dreigende ‘islamisering van onze cultuur’. Het streven was, zoals voormalig Burke-directeur Bart Jan Spruyt onlangs opnieuw onderstreepte, om een nieuw

liberaal conservatisme te grondvesten dat de zwakke politieke cultuur van het bestaande liberalisme sterker en weerbaarder zou maken door de input van conservatieve waarden en een hard-realistisch vijandbeeld (Spruyt 2005a).

Stelligheid en zekerheid, zowel over de eigen positie als over de identiteit van de vijand, bepalen de stijl van dit apocalyptisch getoonzette manifest. Wat nodig is, is 'een volledige en radicale mentaliteitsverandering op alle niveaus'. Als zelfbenoemde aartsvijand van het linkse progressieve denken, dient het neoconservatisme zich aan als de enige consistente filosofie die in staat is de huidige morele en politieke chaos te bedwingen. Links vertegenwoordigt een vorm van intellectueel en moreel verval, het 'verlies van de grote inzichten van het Westen'. Het verloren gaan van die essentiële waarden en denkbeelden is het gevolg van modieuze denkfouten zoals het relativisme en het multiculturalisme. De soft, individualistische en anti-autoritaire mentaliteit van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hebben een diepe beschavingscrisis ingeluid, die heeft geleid tot een ernstig verval van traditionele instituties en het geldende stelsel van normen en waarden. Herstel van die kernwaarden, van normale hiërarchische verhoudingen, van eerbied en fatsoen, en van karaktervorming in dragende instituties zoals het gezin en het onderwijs, is geboden. Die instituties en tradities zijn gevormd in een lange geschiedenis, en verdienen daarom groot respect. Het is gevaarlijk ze te willen omverwerpen vanuit een abstract en utopisch vrijheidsbeginsel dat stamt uit de Verlichting en dat in de jaren zestig werd geradicaliseerd. Dit is ook de voornaamste boodschap van *Geografie van goed en kwaad*, het magnum opus van de conservatieve Leidse filosoof Andreas Kinneging (2005), en van het veelbesproken boek *Tijd van onbehagen* van zijn vu-collega Ad Verbrugge (2004).

Die teloorgegangene erfenis wordt vooral gezocht en gevonden in de Grieks-Romeinse en joods-christelijke beschavingstradities. Door die 'premoderne' tradities te omarmen staan de nieuwe conservatieven per saldo nogal dubbelzinnig tegenover de Verlichting en de moderniteit. Enerzijds wordt de Verlichting verworpen als een radicale breuk met de grondtoon van de westerse beschaving, die in de jaren zestig zijn beslag kreeg en nog altijd de grootste bedreiging vormt voor de mensheid anno nu. Maar tegelijkertijd kunnen de conservatieven er niet onderuit om onder de dekmantel van de antieke en christelijke cultuur juist de verworvenheden van de Verlichting te verdedigen: de scheiding tussen kerk en staat, de individuele vrijheid, respect voor de rede, de democra-

tische rechtsstaat en doorgaans ook het onverkorte particuliere eigendomsrecht en de vrije markt. Daarbij zijn de antieke en de christelijke tradities bij uitstek hiërarchische en patriarchale tradities, zodat het niet verbaast dat de emancipatie van vrouwen in dit rijtje van grondwaarden ongenoemd blijft. 'Geluk ligt in vrijheid, en vrijheid in mannenmoed,' zo zeggen de conservatieven Pericles graag na. Enerzijds roemen zij de persoonlijke vrijheid, anderzijds maken zij deze ondergeschikt aan een streng gezinsmoralisme. Het conservatisme kan daarom worden getypeerd als een macho-ideologie, waarin zwakheid (door hen geassocieerd met vrouwelijkheid, onzekerheid en relativering) niet wordt geduld, slapheid en afhankelijkheid worden gehoond, en een Romeinse pose van hardheid, fierheid en eerzucht wordt gecultiveerd (Hartmans 2004).

De groei van de verzorgingsstaat is 'in strijd met onze geschiedenis en identiteit.' Deze heeft van de Nederlanders 'weke, afhankelijke kuddedieren' gemaakt, in plaats van fiere, onafhankelijke burgers die verantwoordelijkheid dragen voor hun eigen bestaan en weerstand kunnen bieden aan de vijanden van de beschaving. Als gevolg daarvan is de overheid haar kerntaak, het handhaven van de orde en veiligheid en de strijd tegen binnen- en buitenlandse vijanden, ernstig gaan verwaarlozen. We staan dan ook voor een dramatische keuze: 'óf voor onze traditionele Nederlandse beschaving, als onderdeel van de westerse beschavingstraditie, óf voor een eenzijdige capitulatie die erop neerkomt dat wij toestaan dat aan een andere en vreemde cultuur, met waarden die haaks op onze verworvenheden staan, ruim baan wordt geboden in ons land.' Een strenge migratiepolitiek moet de immigratie 'tot dicht bij nul' terugbrengen, en alleen nog mensen welkom heten die nuttig zijn voor de Nederlandse samenleving. Asiel- en huwelijksmigratie en gezinshereniging moeten worden gestopt en er moet een actief remigratiebeleid worden ingezet. Verdere islamitische immigratie moet simpelweg met alle beschikbare middelen worden tegengegaan (Spruyt en Visser 2003a).

Het is vooral de harde, agressieve benadering van de islam als een achterlijke en gevaarlijke godsdienst, beoordeeld vanuit de als vanzelfsprekend ervaren culturele superioriteit van het Westen die, ingezet door Fortuyn, een hele cohort van navolgers heeft geïnspireerd. Naast de conservatieven in en rondom de Burke Stichting heeft zich in deze arena een nieuw slag van liberale politieke intellectuelen en politici aangediend, die de beschavingsoorlog tussen het Westen en de islam

eveneens op het scherp van de snede zijn gaan voeren. Anders dan denkers zoals Kinneging, Verbrugge en Spruyt, die zich beroepen op een christelijke achtergrond, beschouwen deze liberalen zich als overtuigende atheïsten die aansluiting zoeken bij de anti-godsdiensige erfenis van de Verlichting, het rationalisme en de moderne westerse wetenschap. In naam van de rede heffen zij de banier tegen alle vormen van dwaling en bijgeloof. Religies bestaan in hun ogen slechts uit fabeltjes en mythen, die geen stand houden zodra men kennis heeft genomen van de objectieve feiten, de wetten van de logica en de juiste procedures van het wetenschappelijk onderzoek.

vvd-Kamerlid Ayaan Hirsi Ali is ongetwijfeld de meest prominente Haagse woordvoerder van deze vorm van politiek Verlichtingsdenken. Haar samen met Wilders afgekondigde liberale jihad tegen de politieke islam wordt echter breed gedeeld en ondersteund door filosofen, schrijvers en opiniemakers als Frits Bolkestein, Herman Philipse, Paul Cliteur, Afshin Ellian, Hans Jansen, Sylvain Ephimenco en Leon de Winter, die net als de neoconservatieven alle ruimte krijgen in het weekblad *HP/De Tijd* en de *Letter & Geest*-bijlage van het dagblad *Trouw*. De vermoorde cineast Van Gogh was zonder twijfel de meest provocatieve vertegenwoordiger van dit liberale superioriteitsgeloof, dat de islam beschouwt als een intrinsiek autoritaire, agressieve en gewelddadige godsdienst die uit is op de wereldheerschappij en op de vernietiging van onze beschaving. Degenen die meer nuancering bepleiten, worden als soft en naïef te kijk gezet. In deze oorlogstoestand is het immers wij tegen zij, hard tegen hard, alles of niets. In de woorden van een andere De Winter, de inmiddels salonfähig geworden leider van Vlaams Belang: 'Sommige culturen zijn nou eenmaal beter dan andere. We moeten die Europese beschaving niet alleen durven te verdedigen, maar ook opleggen, opdringen. De islam is de tegencultuur van onze westerse beschaving.'

Na zijn breuk met de vvd in het najaar van 2004 kondigde Geert Wilders de vorming aan van een nieuwe rechtsliberale, conservatieve en fortuynistische partij, die naast hemzelf mogelijkerwijze ook Joost Eerdmans (nu nog LPF), Marco Pastors (nu nog wethouder voor Leefbaar Rotterdam) en Bart Jan Spruyt in zijn gelederen zou tellen. In het spoor van Fortuyn nam Wilders het op zich om tegen de Haagse kaastolp, de Haagse spelletjes en de Haagse halfzachtheid de stem te vertolken van de 'gewone bezorgde burger'. Ook hij bepleitte 'stevige' oplossingen voor 'stevige' problemen, met name wat betreft de beperking



van de immigratie en de aanpak van de integratie. In een opiniestuk dat nog vóór de moord op Van Gogh verscheen, werd de ideologische blauwdruk van die nieuwe politieke formatie al enigszins zichtbaar (Spruyt en Wilders 2004). De 'Onafhankelijkheidsverklaring' die Wilders in maart 2005 uitgaf bevestigde in grote lijnen hetzelfde beeld (Wilders 2005a). In beide stukken vormt een essentialistisch opgevatte Nederlands-Europese-westerse cultuur het spiegelbeeld van een even essentialistische opvatting van de islam, die 'als zodanig problematisch' wordt genoemd, want 'islam en democratie zijn onverenigbaar'.

Politisering van het geloof is volgens Spruyt en Wilders geen toevaligheid maar 'met de kern van de islam gegeven'. Hoge minaretten zijn een teken van ongepast islamitisch imperialisme; hoofddoekjes moeten worden geïnterpreteerd als een algehele afwijzing van de westerse cultuur. Omdat de bevolkingsgroei op middellange termijn voor het overgrote deel afkomstig zal zijn van niet-westerse allochtonen, staat ons in de nabije toekomst een islamitische tsunami te wachten. Spruyt en Wilders zeggen op te komen voor de Nederlandse traditie van tolerantie en respect jegens minderheden, maar de optelsom van hun demografische en cultuurpolitieke argumenten zorgt voor een keiharde stigmatisering van een grote minderheid van de bevolking als achterlijk, wezensvreemd en intrinsiek gevaarlijk. Nederland moet worden beschermd tegen de import van een cultuur 'die onze tolerantie en democratie alleen maar om zeep zal helpen'. De auteurs roepen dus op om de tolerantie jegens een hele godsdienst en bevolkingsgroep op te schorten, juist om onze tradities van tolerantie te kunnen behouden (Spruyt en Wilders 2004).

Sinds de moord op Van Gogh door een radicale islamist lijkt de wedstrijd wie de meest harde taal kan uitslaan pas goed op gang te zijn gekomen. De vrienden van Van Gogh hebben net als de vrienden van Fortuyn de islam de oorlog verklaard: assimileren of opzouten! Net als in het geval van de zogenaamde demonisering van Fortuyn door de linkse kerk (ook Fortuyn kon beter uitdelen dan incasseren), wordt ook bij deze tweede held van het vrije woord nauwelijks enige verantwoordelijkheid genomen voor diens kwetsende kwalificaties aan het adres van islamieten in het algemeen en de Profeet in het bijzonder. Fortuyn- en Van Gogh-aanhangers zoals Hirsi Ali, Wilders, Cliteur, Ellian, Holman en Pam claimen het recht om moslims en hun vermeende collaborateurs bewust en met overgave te pesten, sarren, beledigen en kwetsen, alsof de vrijheid van meningsuiting vooral dit doel zou dienen of zou

moeten samenvallen met de meest extremistische vorm ervan. Voor Hirsi Ali is spotten met de islam niet minder dan een bittere noodzaak (2004: 23). Religiekritiek zou door de linkse elite per definitie als racisme worden gezien en daardoor in feite worden getaboeëerd. Daarom leven we al 'in Eurabië als we moslims niet kunnen sarren' (Steenhuis 2004).

In een bui van Bushiaanse stoerdoenerij liet vice-premier Zalm zich er na de moord op Van Gogh toe verleiden om het terrorisme 'de oorlog terug te verklaren'. Ook volgens vvd-fractievoorzitter Van Aartsen was de beschavingsoorlog tegen het 'islam-fascisme' nu pas goed uitgebroken. De situatie deed hem denken aan 1940, toen Nederland volkomen door de Duitse agressie werd verrast: 'Deze mensen willen onze samenleving niet veranderen, maar vernietigen. Wij zijn hun vijand. En dat hebben we sinds 1940 niet meer gezien... De democratie moet inzien dat ze kwetsbaar is. Pas dan kan ze weerbaarheid tonen.' We moesten volgens hem subiet afstand nemen van 'soft gedoe'; het was hoog tijd voor het terugwinnen van gezag in het 'oord van valse tolerantie, hypocrisie en lafheid' dat Nederland inmiddels was geworden. De nadruk op dialoog en begrip van premier Balkenende moest plaatsmaken voor een meedogenloze aanpak: 'niet optreden, maar keihard optreden... als er iets dooernstigs aan de hand is, dan gaan wij daar niet meteen het wolletje van de dialoog overheen trekken.' Het was kiezen geblazen tussen alles of niets, wij of zij: 'Wie is een vriend van onze Grondwet, wie is een vriend van de sharia?' (NRC Handelsblad 3.11.04; *de Volkskrant* 27.11.04)

Opiniemakers zoals Vink, Spruyt, Ellian en Hirsi Ali hekelden opnieuw onze naïviteit, wereldvreemdheid en doorgeschoten tolerantie, en eisten een meer alerte en weerbare democratie. Onder de kop 'Het is hier oorlog' betreunde *Trouw*-redacteur Jaffe Vink dat we als beschaafde mensen blijkbaar waren verleerd om effectief om te gaan met geweld. Op terreur waren we met onze goede bedoelingen en onze humanitaire zoetsappigheid niet bedacht, vervuld als we waren van het idee dat de wereld zich voegde naar 'onze parmantige denkbeelden over tolerantie en vrijheid'. Vink schaarde zich hiermee achter de kerngedachte van de Amerikaanse filosoof Lee Harris die ook al door (Leon) de Winter en Van Aartsen was onderschreven: we waren vergeten 'dat er ooit een categorie van de menselijke ervaring heeft bestaan die je 'de vijand' noemt' (*Trouw* 6.11.04). Rechtsfilosoof Ellian zegde zelfs zijn vertrouwen in Nederland op: 'Jullie zijn wel erg snel geneigd te capituleren'.

leren. Langzamerhand begin ik te begrijpen waarom de Duitsers in de Tweede Wereldoorlog Nederland binnen vijf dagen hebben kunnen innemen. Jullie snappen het niet. Jullie denken dat als het debat gedempt wordt, het geweld zal afnemen. Maar die extremisten zijn moorddadige types die zich niet laten afremmen door een gematigder toon. Zij zijn er slechts op uit om anderen met geweld te onderwerpen aan de islam' (*de Volkskrant* 23.II.04). Hirsi Ali meende dat de politieke elite nog steeds leefde in het 'Nederland van Ooit', een soort Madurodam dat niet werd aangeraakt door de problemen van de echte wereld (*NRC Handelsblad* 29.II.04).

Na de aanslagen in Londen op 7 en 21 juli 2005 hekelde Wilders opnieuw in nog fellere bewoordingen het gebrek aan gevoel van urgentie bij de politieke elite, die volgens hem nog steeds verkeerde in 'een kramp van politieke correctheid' en bleef ontkennen dat de islam 'het grootste gevaar van onze tijd' was. De Nederlandse burger was echter niet gek: het gros ervan was de problemen die door de islam werden veroorzaakt spuugzat en had genoeg van de halfzachte methodes van de zittende regering. De islam vormde in zijn ogen wel degelijk ook als religie een groot maatschappelijk probleem, omdat hij de scheiding tussen kerk en staat niet erkende en nooit een Verlichting had gekend zoals Europa tussen de zestiende en achttiende eeuw. Democratie en vrijheid waren dan ook geen idealen die pasten binnen de islam. De haat en het geweld van terroristen moesten worden beantwoord met uitsluiting en intolerantie, zodat we weer konden laten zien 'wie de baas is in Nederland' (Wilders 2005b).

### **Nog harder: de radicale islam**

De vijand is dus onder ons. De kruistocht-mentaliteit van de militante Verlichters, die alle religieuze bijgeloof met wortel en tak willen uitroeien, lijkt achteraf te worden gelegitimeerd door de moord op een van hen, gepleegd door een religieuze fanaticus. De grootschalige aanslagen in New York, Casablanca, Bali, Madrid en Londen lijken dit gelijk alleen maar te verdiepen. Inderdaad moet worden toegegeven dat 'beschaaft links' de dreiging van het geweld en het terrorisme lange tijd heeft onderschat, en het ware gezicht van deze nieuwe vijand niet heeft willen onderkennen. In het algemeen heeft links vanuit zijn optimistische en op maakbaarheid en verbetering gerichte mensbeeld te weinig

rekening gehouden met de betrekkelijke onuitroeibaarheid van het kwaad in de wereld. Daardoor werd het niet alleen steeds weer verrast door het totalitaire geweld uit eigen boezem, zoals de terreur van Stalin, Mao of Pol Pot, het linkse terrorisme van de Rote Armee Fraktion, of de moord op Pim Fortuyn door Volkert van der G., maar werd het ook steeds opnieuw overvallen door het geweld van rechts: de nazi-terreur, de oorlog en de holocaust. Op 11 september 2001 werd de 'beschaaft wereld' opnieuw opgeschrikt door de terreurdaad van een vijand, wiens identiteit zich ditmaal onttrok aan alle overgeleverde categorisering in termen van links of rechts, ook omdat deze was gefundeerd in een totalitaire religie in plaats van een seculiere ideologie. De verwarring was compleet zodra bleek dat er allerlei ideologische invloedslijnen konden worden getraceerd tussen het radicale islamisme en de seculiere totalitaire bewegingen en regimes van de twintigste eeuw, zowel die van linkse als van rechtse signatuur (Ruthven 2002; Gray 2003; Buruma & Margalit 2004).

Het valt niet te ontkennen dat het radicale islamitische fundamentalisme een nog veel grotere hardheid, zekerheid en onverzoenlijkheid uitstraalt dan het westerse fundamentalisme van radicale liberalen en neoconservatieven. Het is in dit opzicht vergelijkbaar met het seculiere totalitarisme uit de recente geschiedenis, dat eveneens is doortrokken van de cultus van de daad, de eer, de moedwil en de mannelijke heldhaftigheid. Het radicalisme van de politieke islam stoelt immers op een absolute openbaringswaarheid, die voor alle plaatsen en tijden verplichtend is vastgelegd in een heilig boek. Het wordt gekenmerkt door een 'eenheidswoede' en een waarheidsgeloof die geen enkele afwijking van het rechte geloofspad verdragen. De eenheid van God (*tawhied*) is absoluut: er is slechts één islam, één Profeet, één Boek, één pad dat naar de verlossing leidt; alle andere wegen zijn dwaalwegen. De schepping wordt beheerst door een absolute en universele goddelijke wil. De waarheid van de koran is volmaakt, onschendbaar en onherroepelijk. Op afvalligheid en ketterij staan in principe de doodstraf. Er heerst een kosmische strijd tussen goed en kwaad waarin de jihad, die een definitief einde moet maken aan de onwetendheid (*djahiliya*), voor iedere gelovige een religieuze plicht is. De geopenbaarde waarheid kan niet worden betwist, maar slechts worden gekend of ontkend. Godloochening kan dan alleen maar voortvloeien uit onkunde, misleiding, geestesziekte of erger: uit welbewuste ketterij en haat.

De mannelijke fierheid en het mannelijk eergevoel worden hier nog

veel sterker aangesproken dan in het conservatieve vocabulaire, omdat zij via de Profeet zijn gekoppeld aan de status van Allah zelf en die van imams en andere mannen die de moskee en de gemeenschap domineren. Er is een sterke focus op bloedverwantschap, familie en traditionele sekseverhoudingen, waarbij de (groot)familie ook als metafoor geldt voor de bredere gemeenschap der gelovigen (de *oemma*). De democratie vertegenwoordigt volgens radicale islamisten een levenswijze die indruist tegen de islam, omdat zij het volk de macht tot wetgeving verleent, en dus een onjuiste opvatting hanteert van vrijheid, gelijkheid en pluriformiteit. De soevereiniteit valt immers zowel in geestelijke als wereldlijke zaken aan niemand anders toe dan aan Allah. Pluraliteit van partijen komt voort uit pluraliteit van ideologieën, maar in een moslimstaat die maar één leer en één waarheid kent, kan geen sprake zijn van ideologische conflicten. Er bestaan slechts twee partijen: 'de partij van God, die ons is bevolen op te richten, en de partij van de Duivel, die verboden is'. Democratie roept om gelijkheid van alle burgers los van godsdienst of godsvrucht, terwijl de islam de gelijkheid tussen gelovigen en ongelovigen, geleerden en onwetenden, en gehoorzamen en ongehoorzamen verwerpt. Islam en democratie zijn daarom net zo onverenigbaar als water en vuur, licht en duisternis (Al-Azm 2004: 190-95).

Omdat het onderscheid tussen geloof en politiek, of tussen het domein van de waarheid en dat van de macht, volledig wegvalt, vervaagt ook het onderscheid tussen woorden en daden. De Verlichtingspartij en de neoconservatieven zijn met argumenten en debatten aanwezig in de politieke openbaarheid. Maar de radicale islam blijft onzichtbaar, zonder woorden en woordvoerders; hij bedrijft vooral de propaganda van de daad en opereert bij voorkeur illegaal en ondergronds. Terwijl de Verlichters en neoconservatieven het woord als wapen hanteren, volgens de bekende lijfspreuk van Fortuyn, en de oorlog der ideeën (Van Gogh) hooguit laten escaleren tot verbaal geweld, willen radicale islamieten niet discussiëren maar de gekwetste eer van Allah onmiddellijk wreken door degenen die Hem bespotten fysiek te bedreigen en te vernietigen. Op afvalligheid staat de doodstraf, en de enige ware getuigenis is die van het martelaarschap. De brief die Mohammed B., de fanatieke moordenaar van Van Gogh, op diens gehavende lichaam achterliet, geeft de kern van deze terroristische waarheidstheorie op huiveringwekkende wijze weer: 'Geen discussies, geen demonstraties, geen optochten, geen petities, slechts de DOOD zal de Waarheid van de Leu-

gen doen scheiden.' Terwijl de liberale democratie de politieke waarheid in het midden laat, dat wil zeggen beschouwt als de altijd weer twistbare uitkomst van een niet eindigende woordenstrijd, wordt zij hier bezegeld door de ketter en leugenaar ter dood te brengen. De liberale jihadisten strijden met woorden en beelden, die natuurlijk kunnen kwetsen en beledigen. De islamitische jihadist wil niet praten, maar begint meteen te dreigen, en grijpt daarna onmiddellijk naar het zwaard.

Laat er geen twijfel over zijn: deze nieuwe religieuze versie van het totalitarisme is zonder meer onze ergste vijand. Na de val van het communistische Oostblok in 1989-1990 zijn we er ten onrechte van uitgegaan dat na het rechtse ook het linkse totalitarisme definitief was verslagen, en dat de eindzege van de liberale en kapitalistische democratie het einde van de ideologie, ja zelfs het einde van de geschiedenis zou inluiden. Door schade en schande zijn we er achter gekomen dat de liberale democratie een nieuwe totalitaire vijand heeft ontmoet, en dat de wereld door een nieuwe politiek-ideologische antithese wordt verdeeld. Maar de gedachte dat politieke gemeenschappen in essentie worden gevormd door een scherpe grens te trekken tussen vriend en vijand, zoals de Duitse rechtsfilosoof Carl Schmitt stelde, is zelf een totalitaire manier om met politieke verschillen om te gaan. Tussen vriendschap en vijandschap bestaan immers vele gradaties en identiteiten, zoals die van de vage bekende, het verre familielid, de abstracte medeburger, de economische concurrent, maar ook de politieke tegenstander, die wél thuishoort in dezelfde symbolische ruimte, maar die onze waarden en overtuigingen niet deelt en juist vol overtuiging bestrijdt (Mouffe 2000: 13, 102; Prins 2004: 167). Terwijl polderdemocraten misschien te veel hebben geprobeerd met iedereen vriendschap te sluiten of in elk geval met elkaar in gesprek te blijven (denk aan Srebrenica), vraagt een meer realistische benadering van de politiek niet alleen om het besef dat er verschillende soorten tegenstanders (of *zwakke* vijanden) bestaan, met wie het niet in alle gevallen nuttig of nodig is te blijven palaveren, maar ook dat wij geconfronteerd worden met *harde* vijanden met wie overleg en onderhandeling geen enkele zin hebben, en die simpelweg moeten worden bestreden met alle wapens die ons ter beschikking staan.

Er is dus wel degelijk sprake van een cultuurconflict. Het probleem is echter dat beide partijen in dat conflict buiten alle proportie worden uitgegroot en als gesloten containers worden neergezet, waarbij rechts in zijn militante enthousiasme enkele kwalijke kenmerken van de redeneertrant van de tegenstander overneemt. Terwijl het zichzelf op-

werpt als unieke spreekbuis van 'het Westen', wordt de islam 'als zodanig' steeds vereenzelvigd met een kleine minderheid van orthodoxe, radicale en gewelddadige extremisten die zich op de islam beroepen. De radicale islam wordt als vijand soeverein geacht, omdat hij in laatste instantie bepalend zou zijn voor alle meer softe en gematigde varianten. De meest extreme verschijningsvorm wordt beschouwd als de oorsprong en het wezen, die alle andere uitingsvormen vormgeven. Als Hirsi Ali zegt dat zij niet gelooft in een Europese, democratische islam omdat er 'maar één islam is, namelijk die van de Profeet Mohammed en van de koran en van de hadith', en dat die zuivere islam levensgevaarlijk is, zegt zij met een omgekeerd voorteken precies hetzelfde als de religieuze extremisten die zij bestrijdt. Als zij meent dat de koran teksten de onmiddellijke oorzaak zijn van allerlei vormen van onderdrukking en geweld, vervalt zij in dezelfde letterlijkheid als radicalen die het heilige boek interpreteren als een directe, ondubbelzinnige bron van praktisch handelen. Als zij moslims de 'korte weg' naar de Verlichting voorspiegelt als een keuze die logisch voortvloeit uit 'kennis van het alternatief' (namelijk van de werkelijkheid zoals die is), spiegelt zij de hoogmoed van de relifundi's die in plaats van gelovigheid juist ongelovigheid als een vorm van onwetendheid beschouwen.

Dat wil niet zeggen dat er geen verbinding bestaat tussen de islamitische traditie en bepaalde vormen van gewelddadigheid en onderdrukking, net zomin als men kan ontkennen dat er een zekere medeplichtigheid is van een op de Verlichting teruggaande ideologie zoals het marxisme met de systematische terreur die in de Sovjet-Unie en andere communistische staten is gepleegd. Ook gematigde moslims beschouwen de koran als de meest volmaakte openbaring van de wil van God. Het islamisme vormt dan ook zonder twijfel 'een draad in het grotere tapijt van de islam', en de jihad-traditie is wel degelijk in het geheugen van de moderne islam geprogrammeerd (Ruthven 2002: 125, 246). Orthodoxe moslims die zich verder lijken te houden aan de regels van de democratische rechtsstaat, tonen soms onthutsende vormen van betweterij, zoals de Tilburgse imam die weigerde minister Verdonk de hand te schudden ('ik kies liever de dood dan een vrouw een hand te geven'), en vervolgens meende dat de 49 imams die dat wél deden het allemaal bij het verkeerde eind hadden: ze kenden de koran niet. Een Haagse imam ontzegde een groep moslimjongeren de toegang tot zijn moskee, nadat zij hadden geprotesteerd tegen een brief waarin hij Hirsi Ali had beschreven als een 'fladderende vleermuis met

misdadige opvattingen'. Deze jongeren waren volgens hem onwetend en psychisch gestoord, niet in de laatste plaats omdat zij politiek en religie sterker van elkaar wilden scheiden.

### Redelijk geweld

Dit risico van zelfverzekerdheid en betweterij is ook levensgroot aanwezig in de kruistocht van de Verlichters tegen de fundamentalistische islam. Doorgaans wordt elke gelijkenis tussen beide als frivoof of beledigend van de hand gewezen, omdat er een wezenlijk onderscheid bestaat tussen een autoritaire openbaringswaarheid en een methode van zelfstandig kritisch onderzoek die elk autoriteitsgeloof in beginsel ondermijnt. Maar in de simplistische opvatting van de Verlichting die door zijn politieke predikers wordt gehanteerd, wordt één waarheid, één wetgever, één autoriteit en één gemeenschap van dit kritisch zelfonderzoek uitgezonderd: die van het Verlichtingsrationalisme zelf. De absolute tegenstelling tussen rede en geloof verhult gemakkelijk dat de redelijkheid verandert in een nieuw geloof, en dat waarheid, logica en wetenschap zelf als nieuwe goden worden aanbeden. Er bestaat immers maar één manier of methode van redelijk denken, van zuiver redeneren, van toetsing van theorieën aan de objectieve feiten. De resultaten van die toetsing hebben een universele strekking, en dus een dwingende geldigheid voor alle mensen die met rede zijn begaafd. Degenen die niet geloven in deze gebiedende opvatting van waarheid en rationaliteit zijn relativisten die zondigen tegen de wetten van de logica en/of nihilisten die eigenlijk nergens in geloven. Zij vallen buiten de gemeenschap van redelijke mensen met wie men nog een nuttig gesprek kan voeren.

Die stelligheid en scherpslijperij leiden tot nieuwe vormen van intolerantie. Voor Paul Cliteur is verdraagzaamheid dan ook niet langer een deugd. Hij ruilt die 'larmoyante' houding liever in voor de strikte neutraliteit van een seculiere overheid die de scheiding tussen kerk en staat hardhandig verdedigt en religieuze uitingen in het openbare leven zoveel mogelijk bestrijdt. We worden volgens hem geregeerd door een politiek correcte, paternalistische elite die lijdt aan de 'arrogantie van de softheid'. Linkse multiculturalisten zoals Wallage en Cohen zijn laks en grenzeloos naïef. De laatste 'weet niet eens wat hij bedoelt als hij pleit voor integratie via religie' (Cliteur 2004b). Ook Afshin Ellian



heeft de hoop opgegeven: 'Debatteren met Cohen wordt steeds onaantrekkelijker... Hij zoekt niet naar de waarheid... Religie kan een gevaarlijke rol hebben. Religie moet worden gemarginaliseerd, wat de politiek betreft. Dat moet ook voor hem evident zijn'. *Trouw*-columnist Sylvain Ephimenco denkt dat Cohen eigenlijk wel beter weet. Dat je het beste kunt integreren via religieuze circuits is volgens hem een kardinale fout: 'Hij weet dat het niet kan en dat vind ik niet helemaal eerlijk' (*Het Parool* 24.3.04).

De toon van deze oordelen is dat de tegenstander simpelweg niet begrijpt wat voor ieder redelijk mens volkomen evident is. Omdat iemand als Cohen niet dom is, moet hij wel oneerlijk, opportunistisch of hypocriet zijn. De bewondering van Cliteur, Hirsi Ali en anderen voor het Franse model van de *laïcité* stoelt dan ook voor een groot deel op hun hang naar beginselvastheid, zekerheid, scherp definiëren en zuiver redeneren (het ergste is immers een 'slordig redenerende overheid'). Het heldere cartesiaanse beginsel dat we nodig hebben is dat de overheid neutraal, dat wil zeggen seculier dient te zijn: alleen een monoculturele staat kan het bindende morele raamwerk vormen voor een multiculturele en multireligieuze samenleving. Kerk en staat moeten strikt worden gescheiden. Dit liberale neutraliteitsbeginsel wordt echter meteen vertaald in de zin van een 'wetenschappelijke' monocultuur: we moeten streven naar een staat die zoveel mogelijk stoelt op het geloof in de rede en de waarheid.

Zowel qua substantie als intensiteit verschilt dit Verlichte waarheidsgeloof natuurlijk van de tirannieke geloofswaarheid van (radicale versies van) de orthodoxe islam, die niets moet hebben van kritische toetsing, feilbaarheid, zelfstandig denken en openbaar debat. Maar beide menen dat de waarheid, als zij eenmaal is geopenbaard, gevonden of ontdekt, een belangeloos en machtsvrij karakter heeft, en dus een kracht van uitstraling bezit die iedere welwillende op den duur moet overtuigen. De waarheid hoeft in beginsel nooit een handje te worden geholpen. Zij is objectief en universeel, en kan uit zichzelf nooit een vorm van machtsuitoefening of verbaal geweld zijn. Een zogenaamd ware uitspraak (zoals 'God bestaat niet' of 'Mohammed was een perverse man') is dan ook geen uiting van spotlust of van een hang naar provocatie, maar een redelijke en zinvolle manier om nonsens en hersenspinsels te ontmaskeren. De waarheid kan niet kwetsen; zij is immers niets méér of minder dan de 'pijnlijke waarheid'. De waarheidslievendenden die deze kwetsuren uitdelen, hebben er geen belang

bij en scheppen er ook geen genoegen in om anderen pijn te doen. Zij zijn slechts de boodschappers van het slechte nieuws, en zijn in morele zin aan de waarheid verplicht. Wie door deze boodschap wordt gekrenkt en in zijn eer wordt aangetast, kan niet tegen kritiek, en heeft er des te meer 'recht op' om door de waarheid te worden geschokt en gepijnigd.

In beide gevallen is er dus sprake van 'zinvol geweld', dat wordt uitgemeten door een onpersoonlijke macht die de geweldpleging legitimeert en de woordvoerder of dader zelf onzichtbaar en schuldeloos maakt. De islam-terrorist beschouwt zichzelf als de gezondene van Allah, en zijn fysieke gewelddaad staat daarmee gelijk aan het voltrekken van de goddelijke Waarheid aan de duivelse Leugen. De Verlichtingsfundamentalist ziet zichzelf als het dienstbaar vehikel van de rationaliteit en pleegt dus zinvol verbaal geweld zowel tegen degenen die blijven geloven in de Ene God als tegen relativisten die nergens in geloven. Van de islam wordt terecht gezegd dat hij een lange traditie van onderdrukking en terreur met zich meevoert, en dat deze 'lelijke moeder-vlekken' (Hirsi Ali) niet moeten worden weggeretoucheerd. Maar ook de Verlichting heeft in het verleden autoritaire en totalitaire uitlopers gekend, die het voltrekken van de seculiere waarheid niet overlieten aan de vrije verkondiging van het woord, maar politieke dwang, moord en terreur hebben ingezet om het kwaad (in de vorm van het grootkapitaal, de bourgeoisie of de reactie) uit te roeien en een betere, rationelere wereld naderbij te brengen. Zowel het communisme als het fascisme zijn in dit opzicht producten van vooruitgangs- en zelfs Verlichtingsfundamentalisme (Gray 2003).

Volgens Hirsi Ali en anderen kan de 'ware' moslim niet tegen kritiek, maar zal hij altijd onderworpen blijven aan de geest van Allah. De enige remedie is dan: geloofsafval. Maar de seculiere fundamentalisten kunnen niet goed tegen kritiek op hun noties van kritiek, waarheidsvinding, objectiviteit, logisch redeneren en toetsing aan de feiten. Op deze geloofsafval reageren ze soms net zo gekrenkt als religieuze orthodoxen op verstokte ongelovigen: met het verwijt van nihilisme, decadentie, inwendige gespletenheid en ziekelijke zelfhaat. Er is echter wel degelijk sprake van verbaal geweld als men de Verlichting en de liberale democratie uitroept tot de morele waarheid van onze beschaving, en daarop een superioriteitsgeloof baseert dat andersdenkenden vernedert en van die beschaving uitsluit. Radicale islamistische ideologen zoals Sayyid Qutb, Sayyid Maududi en Shukri Mustafa hebben

daarom zeker een punt wanneer zij het Westen hekelen vanwege zijn 'verafgoding' van de menselijke rede, en tekeergaan tegen de onbeschaaamde superioriteitswaan van de moderne wetenschap.

Het is dus van het grootste belang om niet alleen de cruciale verschillen te markeren tussen intellectueel en fysiek terrorisme (tussen het woord en de moord) maar ook om ruimte te scheppen om beide vormen van geweld in elkaars verlengde te kunnen zien. Geen van beide partijen beseft voldoende de performatieve kracht van het woord, die maakt dat de werkelijkheid evenzeer door woorden (en beelden) wordt *vormgegeven* als door deze wordt *weergegeven*. Elke beschrijving van het bestaande (elke vorm van 'realisme') heeft een mobiliserend effect en is in die zin politiek geladen. Veronachtzaming van deze 'daadkracht', deze scheppende macht van het woord, maakt dat men de intrinsieke samenhang tussen waarheid en macht uit het oog verliest. In beide wereldbeschouwingen, zowel de religieuze als de Verlichte, pretenderen woordvoerders rechtstreeks stem te kunnen geven aan objectieve realiteiten, zonder stil te staan bij de macht die zij over andersdenkenden uitoefenen door zich hierachter te verschuilen. In beide geloven zijn woordvoerders (imams, mufti's, ayatollahs, politici, intellectuelen) zowel aanwezig als afwezig, omdat zij spreken namens realiteiten die zij hoger en heiliger achten dan zichzelf.

Ook de rationalist beseft onvoldoende dat de waarheid waaraan hij zich onderwerpt gemakkelijk ontaardt in een middel tot onderwerping van anderen. Ook hij vertoont de 'arrogante bescheidenheid' die kenmerkend is voor alle priesterbedrog en alle intellectuelenverraad (Pels 2000). De woordvoerder knielt neer voor een afgod van eigen makelij (God, het Proletariaat, het Volk, de Geschiedenis), en reduceert zichzelf tot niets meer dan een doorgeefluik van deze soevereine essenties. Maar tegelijkertijd stelt hij zichzelf op een voetstuk, omdat datgene waar hij voor staat en voor spreekt de allerhoogste waarheid en macht is. Het paradoxale inzicht dat hieruit volgt is dat niet alleen het beginsel van de *eenheid* van waarheid en macht (dat door de radicale islam scherper en absolueter wordt verwoord dan door andere ideologieën) maar ook het tegenovergestelde beginsel van de liberale *scheiding* van waarheid en macht bepaalde vormen van dwang en onderdrukking kan legitimeren. Ondanks de eclatante verschillen tussen beide vormen van waarheids geloof, gaat het in beide gevallen om een vorm van dwang die als zodanig onzichtbaar blijft, omdat hij door een bovenpersoonlijke soeverein effectief aan het oog wordt onttrokken.

### Kritisch relativisme

Het fundamentalisme van de Verlichters en de neoconservatieven en dat van de islam-radicalen gaat dus hard tegen hard. We moeten echter *weigeren* om van deze twee kwaden het minste te kiezen. Er is immers nog een derde positie mogelijk die ontsnapt aan de keuzedwang die door deze coalitie van de vijandschap wordt opgelegd. Daarbij is het opnieuw zaak om de juiste verhoudingen niet uit het oog te verliezen. De twee kwaden zijn niet even erg. Het revolutionaire moslim-terrorisme blijft als nieuwste variant van het totalitarisme te allen tijde onze grootste vijand, met wie geen vergelijk mogelijk is. Met het pistool op de borst is het dan ook niet moeilijk kiezen tussen de religieuze betweterij van radicale imams en de seculiere betweterij van Verlichtingsradicalen, die zichzelf beiden zien als intellectuele soldaten in een wereldwijde beschavingsoorlog. Zolang we niet tot een dergelijke soldateske keuze zijn veroordeeld, is er nog een derde mogelijkheid. Men kan de Verlichtingstwijfel ook radicaler doorzetten en tegen zichzelf keren, en experimenteren met een nog grotere onzekerheid dan het rationalistische wetenschaps geloof bereid is toe te laten. Niet het waarheidsgeloof maar juist dit geradicaliseerde scepticisme, deze volgehouden twijfel en dit zelfbewuste relativisme moeten mijns inziens als de belangrijkste erfenis van het Verlichtingsdenken worden beschouwd.

Die gedachte brengt mij in aanvaring met de Engelse antropoloog en filosoof Ernest Gellner, die de voornaamste strijdposities in het debat over rede, religie en democratie eveneens benoemt als: 1. religieus fundamentalisme; 2. relativisme of postmodernisme; en 3. Verlicht rationalisme of Verlichtingsfundamentalisme. Anders dan zijn Nederlandse geestverwanten behoort Gellner niet tot degenen die verontwaardigd om zich heen beginnen te slaan zodra de term 'Verlichtingsfundamentalisme' valt. Integendeel: hij hanteert deze term in positieve zin, juist om kritische afstand te nemen van datgene wat hij het meest verafschuwt: de relativistische positie. Het Verlichtingsfundamentalisme is volgens hem aantoonbaar superieur aan de twee andere denkstijlen. Het verwerpt zowel de exclusieve en finale openbaringswaarheid van de religieuze orthodoxie als de volgens hem incoherente en hypocriete waarheidsloochening van het relativisme. Het Verlichtingsfundamentalisme accepteert geen openbaringswaarheden, maar gaat wél uit van het bestaan van objectieve, cultuuroverschrijdende kennis. Het verzet zich tegen de verabsolutering van inhoudelijke opvattingen, maar houdt vast

aan de absolute geldigheid van de formele beginselen van juiste kennisvorming (en van morele waardering). Alle substanties, feiten en instituties worden onttoverd behalve die van de ratio zelf (Gellner 1992).

Het zal de lezer niet verbazen dat ik in deze ideologische driehoek de kant kies van de relativisten. Gellner en zijn Nederlandse adepten denken dat relativisten geen enkele waarheid erkennen, dus van mening zijn dat alles even waar of onwaar is ('elke gemeenschap zijn eigen totempaal', zoals hij plastisch zegt), of solipsisten zijn die zich opsluiten in hun eigen aller-individueelste wereldbeeld ('ieder mens zijn eigen god', volgens de kritiek van radicale islamieten). Dat is een hardnekkig gecultiveerd misverstand. Relativisten vertrekken daarentegen vanuit een zwak in plaats van sterk gefundeerd waarheidsbegrip, hanteren een zwakke in plaats van een sterke overtuigingskracht, en trekken zwakke in plaats van sterke grenzen tussen geloof, politiek en wetenschap. Tegenover deze funderingszwakte en deze twijfelachtige waarheid staan twee vormen van fundamentalisme of essentialisme, die weer onderling verschillen in de hardheid waarmee ze hun kennis en superioriteitsclaims menen te kunnen onderbouwen. Het absolute van de reli-fundamentalisten is inhoudelijk, allesomvattend en apodictisch, en vertegenwoordigt dus de hardste hardheid. Het Verlichtingsfundamentalisme vertegenwoordigt een zachtere hardheid, omdat daarin niet de wereld als geheel maar 'slechts' de methode van denken over de wereld wordt verabsoluteerd.

Maar ook het fundamentalisme van de Verlichting is niet meer dan een geloof, een waarheid die niet rationeel te funderen of te rechtvaardigen valt. Het rationalisme berust niet op een onafhankelijke wetenschappelijke of filosofische grondslag, maar moet zijn premissen al van meet af aan vooronderstellen (McGrath 2004: 180-82; Verbrugge 2004: 209, 225-27). Islamitische critici hebben dan ook in formele zin gelijk als zij het interpreteren als een vorm van verafgoding van de rede – hoewel zij niet zullen aanvaarden dat hun eigen absolutistische godsgeloof eveneens op een cirkelredenering berust. Dat wil zeggen dat de relativist een 'onnatuurlijke' coalitie kan sluiten met religieus geïnspireerde denkers, om in ieder geval meer ruimte te vragen voor het geloof als zodanig, dat niet langer op voorhand als 'onredelijk' of 'onwetenschappelijk' van de hand kan worden gewezen. Die coalitie blijft onnatuurlijk, omdat een geloof dat zich beroept op een apodictische openbaringswaarheid die een hechte, gesloten geloofsgemeenschap omsluit, altijd intolerant zal staan tegenover een geloof dat vertrekt vanuit individualistische en

subjectivistische premissen. Maar de afwijzing van de scherpe scheiding tussen rede en geloof zet wel de deur open naar een ander, ruimer begrip van tolerantie, dat het tegendeel is van onverschilligheid, omdat het geloofsvrijheid vraagt voor alle levensbeschouwingen, maar tegelijkertijd een fundamentele onzekerheid inbrengt als gemeenschappelijk kader voor hun niet aflatende confrontatie en strijd.

Dit nieuwe begrip van tolerantie staat lijnrecht tegenover de eenheidswoede van de orthodoxe islam, die het polytheïsme (*sjirk*) beschouwt als een nog grotere zonde dan de onwetendheid van de ‘volkeren van het boek’ (joden en christenen), die weliswaar minderwaardig zijn maar kunnen worden getolereerd omdat hun religie tenminste monotheïstisch is. Het Verlichtingsfundamentalisme bezondigt zich echter op zijn beurt aan een soort monotheïsme van de waarheid, en schrikt terug voor het seculiere polytheïsme dat schuilt in een radicaler pluralisme van de waarheid en de waarden. ‘Mijn waarheid’ is voor gelovige rationalisten een even ketterse uitdrukking als ‘mijn islam’ is voor orthodoxe moslims. Ook voor militante Verlichters is de waarheid eenduidig, dwingend en universeel, en fundeert zij een hechte gemeenschap van waarheidsliefenden, die een meer persoonlijk getint geloof al gauw afdoen als solipsisme of nihilisme. De relativist wordt zodoende geconfronteerd met twee varianten van het ‘communitarisme van de waarheid’. De geloofsvrijheid die hij tegenover beide claimt is niet collectivistisch maar individualistisch gekleurd. De pluralistische vrijzinnigheid moet ook in het hart van de wetenschappelijke kennisvorming zelf worden toegelaten en niet door een waarheidsgebod worden gestuit. Die individualisering van de waarheid sluit ook beter aan bij personalistische stromingen binnen de moderne liberale islam dan bij het liberale fundamentalisme, dat de neiging heeft om de vrijzinnigheid voor zichzelf te monopoliseren.

Kernwaarden zoals individualisme, vrijheid van denken en meningsuiting, tolerantie, de scheiding tussen kerk en staat, gelijkheid tussen de seksen en politieke democratie zijn van het grootste belang en moeten worden verdedigd tegen elke aantasting ervan door religieus of wetenschappelijk gefundeerde vormen van totalitarisme. Maar die waarden zijn geen essenties die klaarliggen in de historische diepte van onze westerse beschaving, waarover geen interpretatiestrijd mogelijk is, en die dus alleen maar hoeven te worden gekend of ontkend. Aan deze waarden en de morele en institutionele grenzen die zij stellen moet onafgebroken worden gewerkt: zij zijn voortdurend inzet van

onderhandeling, definitie en strijd die tot doel heeft om ze op te rekken, in te krimpen, te vervlakken of juist te verdiepen. Het kritisch relativisme dat ik hier voorstel wil enkele van die waarden radicaliseren voorbij de grenzen die er door het traditionele liberalisme aan worden gesteld. Die radicalisering levert een betere uitvalsbasis voor het verzet tegen het nieuwe totalitarisme dan een liberale democratie die blijft steken in fundamentalisme. Een individualistische politiek van onzekerheid en geloofsvrijheid biedt in ieder geval uitzicht op een ruimere verdraagzaamheid dan een liberale waarheidspolitiek die de tolerantie juist beperkt en terugschroeft.

### De zachte krachten van de democratie

De politieke kunst is om zowel 'intolerant te zijn jegens de intoleranten', dat wil zeggen hard op te treden tegen de gewelddadige vijanden van onze cultuur, als om toleranter te zijn jegens degenen wier opvattingen wij niet delen of zelfs verafschuwen, maar die zich wél houden aan de regels van het democratisch bekvechten en ruziemaken. Fundamentalistische liberalen en neoconservatieven komen niet verder dan het prediken van een mentale hardheid die alle schakeringen en variaties binnen de islam opslokt in de meest onverzoenlijke interpretatie van haar 'wezenlijke' perfiditeit. Door het geschil op die manier buiten onze cultuurkring te plaatsen, kiezen deze vreselijke versimpelaars de weg van de minste weerstand. Zij ontlopen immers de vraag hoe we moeten omgaan met conflicten *binnen* een veranderende cultuurgemeenschap die deze verschillen allang in zich heeft opgenomen. Militante liberalen en conservatieven hameren op het feit dat culturele pluriformiteit alleen kan bestaan binnen een bezielde verband van normen en waarden. Maar de werkelijke uitdaging is om een *modus vivendi* te vinden voor culturele verschillen die deze basisconsensus juist uitdagen en op de proef stellen.

De voorstanders van een westerse *Leitkultur* vergeten dat we zelf permanent in onderhandeling zijn over de strekking en reikwijdte van onze meest dierbare grondwaarden. De inhoud ervan is precair, veranderlijk en principieel omstreden; anders dan Bolkestein wil, kan er dus *altijd* over worden gemarchandeerd. In tegenstelling tot wat fortuynisten, neoconservatieven en harde liberalen voor ogen staat, moeten we dus niet werken aan een versterking maar juist aan een *verzwakking*

van onze culturele identiteit. Het neonationalistische repertoire van kracht, vitaliteit, superioriteit, agressie en weerbaarheid is een vorm van cultureel *machismo* die de ene fundamentalistische zekerheid inruilt voor de andere. We moeten ons die gedwongen keuze tussen sterke identiteiten niet langer laten opdringen. Fortuyn vreesde dat we als 'krachteloos volk' zouden afglijden naar een bijrolletje in de westerse beschaving. Maar is te behoren tot een 'krachteloos' volk niet juist een geuzentitel in een open, vrijzinnige en kosmopolitische cultuur? Juist het *gebrek* aan eenheid van de liberale democratie, dat wil zeggen haar grotere capaciteit voor (multi)culturele tolerantie, politieke concurrentie en principieel debat, vormt immers haar grootste kracht. Culturele onzekerheid is daarom niet de weg naar de ondergang, maar juist het beste recept om de liberale beschaving te redden en te revitaliseren.

Het relativisme dat ik in dit boek bepleit keert zich tegen het ongedifferentieerde pleidooi voor hardheid en zoekt een meer subtiel evenwicht tussen de harde en de zachte krachten. Hardheid is natuurlijk niet in alle opzichten slecht, en is zelfs onvermijdelijk zodra het gaat om het handhaven van regels en het bestrijden van criminaliteit en politiek geweld. Maar het nieuwe liberaal-conservatisme staat nauwelijks stil bij de onbedoelde gevolgen van zijn eigen harde taal, met name wanneer zijn zichzelf vervullende voorspellingen een tegenovergestelde hardheid in het leven roepen. Het systematisch over één kam scheren, stigmatiseren en beledigen van moslims kan ervoor zorgen dat de gematigden zich isoleren en dat anderen in handen van extremisten worden gedreven. Na de moord op Van Gogh gaf de Amsterdamse wethouder Aboutaleb (die net als burgemeester Cohen zowel door moslim- als door liberale fundamentalisten als een 'zwakke broeder' wordt beschouwd) een moedig voorbeeld van de nieuwe balanceer-act die nodig is. In de woorden van een *Parool*-commentator: 'Aboutaleb zegt eigenlijk hetzelfde als Cohen. Repressie én dialoog. Hard en zacht, verpakt in dezelfde boodschap. Alleen: het hard van Aboutaleb is net even iets harder en het zacht net iets zachter' (*Het Parool* 6.II.04). De harde grens die naar buiten wordt getrokken ('kiezen voor de democratie of vertrekken') maakt het mogelijk om aan de binnenkant van onze democratie de zwakke krachten van de dialoog, de tegenspraak, de humor en de ironie hun heilzame werk te laten doen.

Sterk en zwak, hard en zacht, zeker en onzeker zijn archetypische tegenstellingen die op tal van manieren elkaar overlappen en resoneren met andere opposities, zoals die tussen mannelijk en vrouwelijk,



actief en passief, publiek en privé, werk en zorg, oorlog en vrede, haat en liefde, rechts en links, snel en langzaam, ernstig en ironisch, stijf en relaxed, precies en rekkelijk, zwaar en licht of vast en los. Zo kun je beweren dat linkse wereldverbeteraars vroeger stijf stonden van de ernst en de heilige betweterij, nauwelijks konden relativeren, en daarom onvoldoende besef hadden van de complexiteit van de samenleving en van hun eigen motieven om die te willen verbeteren. Die humorloze gelijkhebberij kreeg al aan het einde van de jaren zestig de overhand op de theatrale zelfspot van een beweging zoals Provo. Tegenwoordig lijdt rechts aan dezelfde ernst, dezelfde scherpslijperij en hetzelfde polariserende simplisme. Er valt de laatste tijd weinig meer te lachen aan de rechterkant van de Nederlandse politiek. Van de zelfrelativering en de politieke bescheidenheid die traditioneel door het conservatisme werden gekoesterd is in het jakobijnse ‘maakbaarheidsconservatisme’ bitter weinig over (Witteveen 2005). Een van de aardigste opdrachten aan links is dan ook om de lichte toon en de vrolijke ironie terug te vinden die past bij een welbewust onzekere, reflexieve en onthaaste politiek.

Dat laatste is des te harder nodig omdat er ook met islam-fundamentalisten weinig te lachen valt. Ook zij worden gedreven door een heilige en letterlijk dodelijke ernst. Humor en ironie zijn de eerste slachtoffers van de heilige oorlog. De *sick jokes* van een moslimsite als Elqalem.nl over joden, homo's en afvalligen zijn eerder ziek dan grappig te noemen (Pels 2005c). Bekend is dat de rechtlijnige fanaticus Mohammed B. niets van grapjes moet hebben, en zijn mede-discussianten er tijdens huiskamerbijeenkomsten zelfs op aansprak. Een jonge moslimvrouw die door hem ten huwelijk werd gevraagd, wees hem af, want zij wilde liever een man ‘met wie ik kan lachen’ (*Trouw* 9.7.05). Monty Python-coryfee Michael Palin, die vijftientig jaar geleden met zijn collega's de satirische Jezusfilm *Life of Brian* maakte, raadt af om nu een dergelijke spotzieke film te maken over de jonge profeet Mohammed. Ook toen protesteerden in de Verenigde Staten christelijke fundamentalisten met spandoeken waarop stond: ‘Brian is de duivel’ – hoewel het bij harde woorden bleef en de Monty Python-leden nooit met de dood werden bedreigd. Een van de weinige vrolijke gebruiksaanwijzingen op dit terrein is *Pret met moslims* van ‘moslimgroupie’ Elena Simons, die onder andere regels opstelt voor ‘corrigerend tikker-tje’ spelen voor een man en een vrouw, en hoofddoekjes afbeeldt in Gothic uitvoering en met een vvd-logo: ‘Er zijn al een miljoen moslims in Nederland, dus veel plezier!’ (Simons 2004). Overigens vond ook

Theo van Gogh dat er in de volgende afleveringen van *Submission* wel wat meer gelachen zou mogen worden.

De strijd van de zachte tegen de harde krachten heeft al een lange geschiedenis. De soldateske Romeinen waren diep onder de indruk van de onbegrijpelijke ‘moedige zachtmoedigheid’ van de eerste christenen, die zich zonder verzet in hun arena’s door wilde dieren en gladiatoren lieten afslachten. Ook het klassieke socialisme profeteerde dat, volgens het beroemde woord van Henriëtte Roland Holst, ‘de zachte krachten zeker zouden overwinnen’ in de strijd tegen het harde kapitalisme, autoritarisme en militarisme. De paradox was dat het socialisme daarbij zelf aanvankelijk putte uit de harde wetenschappelijke zekerheden van de Verlichting (‘reed’lijk willen stroomt nu over de aarde, en die stroom rijst al meer en meer’, aldus Roland Holsts eigen vertaling van de Internationale). De verzorgingsstaat, die mede tot stand kwam door christen- en sociaaldemocratische inspanningen, bracht een daadwerkelijke verzachting van het ongebreidelde laissez-faire-kapitalisme met zijn scherpe sociaal-economische ongelijkheden, maar staat juist vanwege die softheid nu opnieuw onder politieke druk. Ook de politieke democratie vestigde geleidelijk een zachter, minder autoritair en centralistisch regime, dat nu wordt uitgedaagd door de meedogenloosheid van het wereldwijde terrorisme. Het risico is groot dat zij zichzelf in die strijd zodanig verhardt (weg met de tolerantie, leve de weerbaarheid, op naar de volkseenheid, leve de sterke man!) dat zij haar eigen juridische en morele grondslagen ondermijnt.

### Nederland is vrouwelijk

Bolkestein vindt dat ‘het tijd wordt voor de harde mannen’ (*HP/De Tijd* 8.7.05). De centrale gedachte van dit boek is echter om tegenover die politieke stoerdoenerij juist de zachte krachten te rehabiliteren. Beschaving is immers af te meten aan de manier waarop een samenleving met haar zwakkeren omgaat. De democratische politiek moet (net als de guerrilla) haar zwakheden koesteren en omzetten in een onvermoede bron van kracht. Laten we dit als geuzennaam gaan voeren: de zwakkeren in de samenleving, die volgens de conservatieven eigenlijk niet (mogen) bestaan: dat zijn wij! Softies aller landen, verenigt u! De wrede meritocratie, waarin prestatie alles is en je op alles keihard wordt afgerekend, moet plaatsmaken voor een meer ontspannen, onthaaste en zorg-

zame arbeidscultuur. Snelheid, drukte en hard werken zijn daarin geen alleenzalmakende criteria en statussymbolen meer, omdat men de waarde ziet van vertraging, decompressie en 'zachter werken'. De harde groei- en vecht-economie moet wijken voor het streven naar duurzame, kwalitatieve en meer coöperatieve welvaart. Duurzaam ondernemen is langzaam ondernemen. Het autoritaire, asociale en snelle kapitalisme van Angelsaksische snit, met zijn eenzijdige oriëntatie op beurs- en aandeelhouderswaarde en korte termijn-winst, staat tegenover het meer collegiale, sociale, egalitaire en 'tragere' kapitalisme van Europese of Rijnlandse makelij (Kalff 2004). Ook in geopolitieke zin moet de identiteit van Europa als *soft power* en civiele macht worden gekoesterd tegenover de *hard power* van de Verenigde Staten en andere militaristische regimes.

PvdA-ideoloog Paul Kalma zoekt de historische betekenis van democratisch links dan ook in een specifieke zwakte of ambivalentie (Kalma 2004). Dat is de houding die voorbij het simpele vooruitgangsgeloof en Verlichtingsoptimisme oog heeft voor zowel de productieve als de destructieve krachten van de kapitalistische economie en technologie – een houding die hij zelfs aanduidt als 'relativisme'. Die zwakte en dubbelzinnigheid dicteren politieke deugden zoals gematigdheid en bescheidenheid, die in tegenstelling tot het rechtse denken bepaalde grenzen van de maakbaarheid van de samenleving respecteren en uitgaan van inschikkelijkheid en tolerantie. Tegenover de harde cultuur van meritocratische ongelijkheid benadrukt Kalma de zachtere normen van eerlijk delen, zorg en solidariteit. Hij eist meer autonomie voor de professionals tegenover de managers in de publieke (zachte) sector, en bekritiseert de sluipende commercialisering en harde sanering van het onderwijs en de gezondheidszorg. Ook wat betreft de veiligheid en de bestrijding van criminaliteit hekelt hij de zwakheden van de harde aanpak (snelle en simpele oplossingen voor langzame en ingewikkelde problemen), en rehabiliteert hij de preventie ten opzichte van *quick fixes* en de repressie van een doorgeschoten *law and order*-model. Niet in de laatste plaats moet de sociaal-democratie volgens Kalma tegenover de harde assimilatie-eisen van rechts het ideaal hooghouden van de multiculturele samenleving, met haar 'softe' respect voor hybride identiteiten en gedeelde loyaliteiten.

De zachte krachten kunnen ook in meer algemene sociologische zin worden gemobiliseerd. Moderne (politieke) gemeenschappen moeten 'dun' zijn en moderne identiteiten 'koel' (Turner 2002). Traditionele

‘zware’ gemeenschappen, waarbinnen het individu zich moet onderschikken en zelfs opofferen aan het collectief, zouden zoveel mogelijk moeten plaatsmaken voor ‘lichte’ gemeenschappen, die worden gevormd op basis van vrijwillig vertrouwen, individuele ontplooiing, zwakkere loyaliteiten en betere uittredingsmogelijkheden (Duyvendak & Hurenkamp 2004). Deze ‘kracht van zwakke banden’ is in een individualistische netwerkcultuur steeds belangrijker geworden, niet in de laatste plaats omdat zij een snelle toetreding van nieuwelingen bevordert, en dus meer ruimte biedt aan non-conformisme en afwijkend gedrag (Florida 2002). Niet voor niets beschrijft de islamoloog Hans Jansen het fundamentalisme als een manier om de kostprijs van uittreding uit de gemeenschap sterk te verhogen; terreur drijft de prijs van die afvalligheid nog eens aanzienlijk op (Jansen 2003: 21-22). Ook in het fundamentalisme van radicale nationalisten worden de eigen cultuur en het eigen volk als zware, quasi-erfelijke gemeenschappen beschouwd. Maar voor degenen die een zwak hebben voor Nederland (en niet meer dan dat) is het ook hier zaak om de zware banden van bloed en bodem te verruilen voor de lichte wijn van de vriendschap en de drassige grond van het waterland.

De cultuurpsycholoog Hofstede heeft in zijn internationaal-vergelijkende studie vijf belangrijke dimensies van verschil tussen culturen aangewezen: machtsafstand (groot of klein), onzekerheidsvermijding (sterk of zwak), individualisme versus collectivisme, masculiniteit versus feminiteit en gerichtheid op de lange in plaats van de korte termijn (Hofstede 2004). Internationaal gezien scoort Nederland volgens hem extreem op de twee dimensies van individualisme en vrouwelijkheid (of zorgzaamheid). Maar ook de overige door Hofstede genoemde variabelen zijn van belang voor het pleidooi voor de zachte krachten dat ik hier wil voeren. Hun suggestieve waarde is vooral groot waar het gaat om contrasten tussen de Nederlandse cultuur en de culturen van immigranten van Turkse of Marokkaanse afkomst. Zo wijst Hofstede op het feit dat de nieuwe Europeanen die als gastarbeider of vluchteling in ons land arriveerden, bijna allemaal afkomstig waren uit arme en daardoor sterk collectivistisch gekleurde gemeenschappen. Onvermijdelijk ondergingen zij in onze individualistische landen een zware cultuurschok. De eerste generatie kon nog steun zoeken bij het collectief van land- en lotgenoten. Tegenover de vreemde omgeving waren zij sterk geneigd hun oorspronkelijke identiteit te bevestigen: religieuze symbolen en rituelen werden daardoor veel belangrijker dan ze in het thuis-

land ooit waren geweest. De tweede generatie moet nu de oversteek maken naar het individualisme van de nieuwe omgeving, en daarbij komen relatief veel jonge mensen in de knel (Hofstede 2001).

De studie van Hofstede levert materiaal voor een preciezere vergelijking tussen de Nederlandse cultuur en een cultuur als de Marokkaanse, die net als bijvoorbeeld de Amerikaanse of Spaanse een masculiene inslag heeft (Luyten 2004). Een mannelijke cultuur is georiënteerd op winnen en materieel succes. Mannen moeten stoer, assertief en ambitieus zijn. Zij minachten wat zacht is (het compromis, de dialoog, de zorg, de empathie), zijn verbaal en luidruchtig, en hebben de neiging anderen te bekritisieren. Ze zijn prestatiegericht en geven bij fouten snel anderen de schuld. Ze zijn gevoelig voor krenking van hun eigen eer, die samenvalt met die van hun familie, clan en godsdienst. Ook in de dimensies van individualisme versus collectivisme en van machts-hiërarchie kunnen dergelijke verschillen worden aangetroffen. De hiërarchische cultuur van eer en respect, waarin respect onderdanigheid inhoudt en tegenspraak wordt uitgelegd als een gebrek aan respect, staat haaks op een cultuur waarin sociaal aanzien afhankelijk is van persoonlijk slagen. Dat betekent dat men niet goed is toegerust voor een samenleving waarin het vermogen tot kritiek en zelfreflectie essentieel is voor succes. Bovendien voelen macho's zich gemakkelijk vernederd in de softe, feminiene samenleving die ze juist verachten. De suggestie van zuiverheid en superioriteit die uitgaat van de radicale islam kan een compensatie bieden voor deze meervoudige krenking. Zij voedt het zelfrespect, en wakkert het motief aan om zich te wreken voor de eigen ondergeschiktheid en die van de groep (Luyten 2004).

Een nadeel van Hofstedes benadering is een zeker container-denken waarin culturen als ongedifferentieerde blokken naast elkaar worden geplaatst. Maar zijn dimensies kunnen ook worden gehanteerd om verschillen binnen culturen te meten en variabelen en veranderingsprocessen in kaart te brengen die culturele en nationale grenzen overschrijden (bijvoorbeeld verschillen en overeenkomsten tussen stads- en plattelandsculturen in Nederland en Marokko). Bovendien kunnen zij worden gehanteerd in meer normatieve zin: om een politiek ideaal te schetsen dat een bepaalde culturele identiteit aanprijst en tegen andere cultuurpatronen verdedigt. Die normatieve uitdaging ligt vooral in de dimensies van masculiniteit versus feminiteit en de daarmee samenhangende variabele van de onzekerheidsvermijding. Tegenover de mannelijke fierheid van de neoconservatieven kan bijvoorbeeld een politieke ethiek van be-

scheidenheid, bescherming en zorgzaamheid worden omarmd, die ook kan worden gericht tegen de harde patriarchale trekken van allochtone culturen. Denk aan de machistische straatcultuur van Marokkaanse lieverdjes, die geen ander houvast hebben dan hun mannelijkheid, en om die te bewijzen ‘zwakkelingen’ zoals vrouwen en homo’s lastigvallen en bedreigen. Die strijdbare softheid moet met verdubbelde kracht worden ingezet tegen het agressieve machismo van het islamitisch extremisme. Ook de schrijver Hafid Bouazza meent dat extremisten worden gevormd door angst voor het verlies van hun mannelijkheid en de strijd om het herwinnen ervan. Het radicale islamisme is volgens hem een agressief masculiene beweging die een patriarchale samenleving wil vestigen, en voor wie de uitdagende aanwezigheid van de vrouw in het openbare leven een van de belangrijkste redenen tot woede is (*NRC Handelsblad* 13.II.04).

### De wapening der gematigden

Het kunnen en durven uithouden van onzekerheid, een verhoogde tolerantie voor het vreemde, en het vermogen tot ironie, zelfrelativering en zelfspot zijn cruciale burgerdeugden waartoe wij ook moslims in ons midden pertinenter moeten uitdagen. Dat is het omgekeerde van het spotten en sarren waartoe Verlichte moslim-*bashers* ons zo graag willen verplichten. Religieuze verschillen vormen voor hen de kern van het probleem en geloofsafval is dan ook de koninklijke weg naar de liberale beschaving. Maar cultuur en economie zijn ook in dit opzicht onafscheidelijk, en geen van beide staat een dergelijke *shortcut* toe. De gewenste bevrijding vergt onder meer dat wij de materiële voorwaarden scheppen (bestaanszekerheid, toegang tot onderwijs en cultuur, werk en sociale participatie in het algemeen) waaronder het individualisme en het relativisme kunnen gedijen die de liberale deuren van de *ijtihad* (de vrijheid van interpretatie) openzetten. De paradox van dit streven is dat wij een hoog niveau van materiële bestaanszekerheid moeten realiseren, voordat mensen in staat en bereid zijn om hun identiteit te relativeren en zichzelf opnieuw uit te vinden. Een gelijkere spreiding van bestaansrisico's betekent ook dat gevoelens van angst en onzekerheid eerlijker worden verdeeld. De grote cultuursocialist Hendrik de Man heeft de kern van het socialisme ooit terecht geformuleerd als de 'bevrijding uit het rijk van de angst'. Juist om meer culturele of

existentiële zekerheid aan te kunnen, moet je immers van de grootste materiële risico's zijn bevrijd.

Dit overwegende kunnen we, met dank aan Hofstede en zijn vijf criteria, op zoek gaan naar een nieuw idee van Nederland. Dat is het idee van een zachte, niet-hiërarchische, egalitaire cultuur, die wordt gekenmerkt door geringe machtsafstanden tussen ouders en kinderen, leraren en leerlingen, volksvertegenwoordigers en kiezers, professionals en cliënten, managers en werknemers. Het is de cultuur van een klein land, van de menselijke maat, wars van alle monumentalisme, met een zwak nationaal besef dat niet vervalt in grootheidswaan en pompeuze retoriek. Het is een land zonder vaste kern of pasklare identiteit, waarin politiek, cultureel en religieus essentialisme actief worden bestreden, en dat onzekerheid niet vermijdt maar juist opzoekt en genereert. Nederland is in die visie een tolerant en gematigd land dat alle gelovigen de ruimte geeft, maar het meningsverschil tussen hen koestert, de scepsis tegenover alle geloven aanwakkert, en het recht op anderszijn en uittreding in alle gemeenschappen beschermt. Dit land is individualistisch en feminien, en richt zich in zijn ambities eerder op de lange dan de korte termijn. Die nieuwe temporele politiek (een Nederlandse *identitijds*politiek) is strijdig met een cultuur van hypes, haast en stress, en biedt ruimte aan ontspanning, onthaasting, verzorging, reflectie, bedachtzaamheid en zorgvuldig onderzoek. Dit is het Nederland van het zachte liberalisme, de zachte moderniteit, de zachte wetenschap, de zachte religie, de zachte democratie en het zachte kapitalisme, dat zich niet laat gijzelen door de harde fundamentalismen van de Verlichting, het christendom, de islam, de economische globalisering, de sterke staat, of de anti-terroristische oorlog.

Maar is deze politiek van de onzekerheid niet rijkelijk naïef? Zijn we door de recente gebeurtenissen, die niet voor niets door velen als 'on-Nederlands' werden ervaren, niet met de neus op de harde feiten gedrukt? Als Nederland zo dramatisch de kluts is kwijtgeraakt als velen menen, is het dan zinvol om terug te verlangen naar de flowerpower-idealen van de jaren zestig (de bloem in de loop van het geweer) of de politieke feestcultuur van het provotaris anarchisme? Hiervoor heb ik al gesuggered dat de politieke en morele uitdaging niet zozeer schuilt in het ongedifferentieerd aanprijzen van de zachte krachten, maar in het vinden van een nieuwe balans tussen hard en zacht. Wij staan oog in oog met een nieuwe vijand die onze tolerantie minacht en misbruikt. Maar ook diens hardheid is niet wat zij lijkt; zij kan ook worden gezien als een

compensatie van een inwendig tekort, van vormen van angst, onzekerheid en vervreemding (Ignatieff 2004: 135-36). Daarom moet de liberale democratie zichzelf zodanig heruitvinden dat de dialectische verhouding tussen hard en zacht weer wordt hersteld, waarbij wij naar buiten toe duidelijke grenzen stellen aan wat voor ons aanvaardbaar is, juist om naar binnen een grotere zachtheid te kunnen toelaten. Wij zijn gedoemd tot kwetsbaarheid (Mak 2005), als onvermijdelijke keerzijde van de kracht van de levende democratie. Culturele onzekerheid is een bron van trots en moet naar buiten toe vol overtuiging worden verdedigd. Het relativisme moet dan ook niet bij de pakken neerzitten en over zich heen laten lopen, maar actief, strijdvaardig en offensief worden.

Een democratie moet 'vechten met één hand op de rug gebonden, dat behoort tot haar wezen. Het behoort ook tot haar wezen dat ze juist om die reden haar vijanden de baas is' (Ignatieff 2004: 44). Het probleem van de democratie in het zicht van de vijand is dus een probleem van volgehouden asymmetrie. Zwakte kan veranderen in een kracht via de weg van de zelfbewuste beperking, de zelfbeheersing en de bescheidenheid. Hoe kunnen de gematigden zich wapenen tegen de radicalen en de extremisten, zonder hun gematigdheid te verliezen? De politieke denker Jacques de Kadt zag hierin vooral een opdracht aan een nieuwe elite, een culturele aristocratie die tegenover de opgewonden hysterie en sensatiezucht van zowel demagogen als de door hen geleide massa de belichaming moest zijn van de matiging en de zelfbeheersing. Die relativistische elite had de verdraagzaamheid tot haar tweede natuur gemaakt. Zij was 'vermetel in haar gevoelens en haar denken, maar door haar denken tevens gematigd in het toepassen van haar ideeën op de maatschappij; gematigd, maar – omdat achter die matiging de vermetelheid en de gloed liggen – tevens wilskrachtig, vastberaden, doorzettend'. Wie was volgens De Kadt in staat om de massa op te voeden tot matiging? Dat kon alleen 'een "partij" van gematigden, een partij der matiging, die de gematigden wapent, de onmatigen tot kalmte en beperking aanspoort of dwingt... Beschaving is maat houden. Ziedaar de grote tegenkracht die niet alleen het fascisme kan verslaan, maar die er ons ook wat beters voor in de plaats geeft' (De Kadt 1980: 208, 261; 1972: 31, 548).

De politieke kunst is met andere woorden om *niet* te proberen de duivel uit te drijven met Beëlzebub, maar om onszelf in ethische zin te blijven onderscheiden van onze vijanden. De uitdaging is om de vijand effectief te bestrijden zonder zijn kleur aan te nemen of zijn methoden



tot de onze te maken. In onze wereld is niet het fascisme maar het islam-terrorisme de meest tastbare belichaming van het principe van 'oog om oog, tand om tand', van een wrekende rechtvaardigheid die agressie predikt tegen degenen die zichzelf beschouwen als de ware agressors. Daarom is het van het grootste belang in een democratische cultuur ook de gematigde moslims te wapenen, en een brede 'partij' van gematigden te vormen die vermetel genoeg is om de extremisten tot matiging te dwingen. Anders dan radicale islamisten en hun radicale bestrijders geloven, heeft de islam geen onveranderlijke kern, maar is hij zelf pluriform en multicultureel. Essentialisme is de ontkenning van die inwendige diversiteit. Er is een harde en een zachte islam, en tussen beide polen bestaan vele gradaties en verschillen. De Amerikaanse socioloog Etzioni bepleit in dit verband een nieuwe synthese tussen het westerse individualisme en het oosterse gemeenschapsdenken, waarbij een zachte islam, die interpretatievrijheid toestaat, de scheiding tussen kerk en staat eerbiedigt en niet wil overtuigen met geweld maar via de weg der morele argumentatie, in staat is te integreren in de westerse cultuur (Etzioni 2004: 35).

Een zwakke, liberale en democratische islam past in elk geval beter in het ideaalbeeld van Nederland als zachte natie dan de harde orthodoxie van puriteinse imams en potentiële terroristen. Het is een tragische vergissing om te geloven dat de islam als zodanig fundamentalistisch, dus onmatig, hysterisch en potentieel gewelddadig is, en dat dit fundamentalisme alleen maar kan worden tegengegaan door daar een liberaal of conservatief fundamentalisme tegenover te stellen. Definities en redeneringen die een zuivere islam plaatsen tegenover een zuivere westerse identiteit, zijn meer geïnteresseerd in zuiverheid, waarheid en zekerheid dan in iets anders, en schieten door in een argumentatieve hardheid die een tegenovergestelde hardheid oproept. De zekerheid dat kritische zin en vreedzaam debat binnen de islam onmogelijk zijn, en dat hij politiek en religie niet van elkaar kan scheiden, houdt in dat men weigert open te staan voor de mogelijkheid dat de islam op deze manier zal kunnen verzachten en democratiseren. Natuurlijk kan die hoop als een uiting van naïef wensdenken worden beschouwd. Het cruciale verschil tussen de harde, essentialistische en de zachte, relativistische opvatting is echter dat de eerste geen notie heeft van en dus geen verantwoording aflegt voor zijn eigen onbedoelde effecten, terwijl de laatste volmondig erkent dat zij geen zekerheid biedt maar op zijn best een zichzelf vervulende voorspelling is.

Het zij herhaald: de kunst voor democraten is om in het zicht van de vijand de onzekerheid uit te houden die past bij een volgehouden ethische asymmetrie. Dat is iets anders dan de ethiek van 'hebt uw vijanden lief' in de traditie van Jezus Christus, Mahatma Gandhi, Martin Luther King of Nelson Mandela. De klassieke bewoordingen van het evangelie volgens Lucas vragen iets te veel respect en zegening voor degenen die ons haten, vervloeken en smadelijk behandelen. Het is niet de bedoeling degenen die ons op de bek slaan ook de andere wang toe te keren. De evangelist Lucas schiet ook te ver door in het verkeerde, 'onverschillige' relativisme wanneer hij in commissie met Christus oproept: 'oordeelt niet en gij zult niet geoordeeld worden.' Het strijdbare en kritische relativisme dat ik in dit boek verdedig oordeelt daarentegen graag en wil ook graag beoordeeld worden. Ook moeten we niet vervallen in de naïviteit om al onze vijanden in vrienden te willen veranderen. De politiek is niet de grove kunst om vriend van vijand te onderscheiden, maar de veel verfijnder kunst om tussen die oorlogszuchtige categorieën tussenliggende nuances te blijven zien. De samenleving hoeft niet op respect en vriendschap te zijn gebaseerd. Maximale harmonie is te veel gevraagd. We hoeven niet allemaal vrienden te worden, als we maar bereid zijn om onze vijandschappen vreedzaam uit te vechten (Hilhorst 2004; 2005).

De islamitische theologie onderscheidt vanouds tussen de 'kleine' jihad van de oorlog tegen ketteren en afvalligen en de 'grote' jihad, die zich richt op getuigenis van de waarheid en de spirituele of morele strijd tegen het kwaad. De kleine jihad moet, volgens de aanbeveling van Michael Ignatieff, door de democratie worden bestreden met de middelen van het minste kwaad. Maar ook de grote jihad, die doorgaans vertrekt vanuit een hard geloof in de eigen superioriteit, moet niet met eenzelfde superioriteitsgeloof worden beantwoord. Om die fatale mimicry te vermijden kunnen we aansluiten bij een derde betekenis van jihad, die van de spirituele zoektocht, van het streven naar morele verbetering, van de strijd tegen het kwaad dat huist in onszelf. Daarbij kunnen we ons voordeel doen met conservatieve en religieuze inzichten in de hardnekkigheid en de existentiële nabijheid van het kwaad. Maar we verwijderen ons weer van zowel de conservatieven als hun islamitische tegenstanders zodra we inzien dat het kwaad tevens schuilt in de wil om keiharde, enkelvoudige grenzen te trekken tussen goed en kwaad en tussen waarheid en onwaarheid. In die zin sluiten wij ons aan bij de jihad... voor het polytheïsme, voor de veelgoderij, voor een radicaal pluralisme van opvattingen en wereldbeschouwin-

gen. Een merkwaardig relativistische jihad dus, die strijdt voor matiging en bescheidenheid, voor ambivalentie, onzekerheid en verschil, en die zich verzet tegen alle ideologische zuiverheid, universaliseringsdrang en scherpslijperij.

De rust van de innerlijke overtuiging is stabiel en daarmee sterker dan datgene wat door intimidatie, geweld en naakte machtsuitoefening kan worden bewerkstelligd. Die blijven altijd zwak vergeleken bij doorleefde idealen en kritische beginselen die tot een tweede natuur of een levensstijl zijn geworden. Het lijkt ongerijmd om het actieve relativisme en het zelfbewuste scepticisme hiervoor te willen kandideren, maar dat is het niet. Het is wellicht geen goed idee om je leven te willen geven voor God (of een ander transcendent ideaal) en Vaderland (of een ander onpersoonlijk collectief). Maar je zou wel met je leven willen instaan voor een manier van leven zonder welke je eigenlijk niet goed leven kan. Laten we er trots op zijn dat we niet goed weten hoe de wereld in elkaar zit en eigenlijk niet goed weten wie we zijn. Dit relativiseringsvermogen is een bron van grote kracht, omdat we altijd blijven openstaan voor nieuwe ideeën en onverwachte perspectieven, en dus voor vernieuwing en creativiteit. De Kadt vergeleek de 'oude mens', die zijn kracht alleen uit zekerheden putte, met de 'nieuwe mens' die bereid was 'te leven in het raadsel van een open wereld', en die zijn cultuur opvatte als een nooit eindigende 'tocht naar het onbekende'. Voor hem was het relativisme niet passief en defensief, maar vormde het een grote, bezielende idee. Dit nieuwe relativistische zelfvertrouwen werd door hem onmiddellijk verbonden met een vorm van individualisme die de sociale bindingen en de collectieve krachten niet per se afwees, maar deze juist wilde temperen, matigen en 'lenig' maken. Het is dit sociaal-individualisme dat ik in het volgende hoofdstuk aan een nader onderzoek wil onderwerpen.

## 2 Wat is sociaal-individualisme?

### Socialisme ter wille van het individualisme

In één belangrijk opzicht hebben de denkers van het einde van de ideologie dan toch gelijk gekregen: we zijn allemaal liberalen geworden. De scherpe, onverzoenlijke tegenstellingen tussen grote politieke stromingen zoals het socialisme, het liberalisme en de christen-democratie behoren tot het verleden. Maar anders dan een post-ideoloog als Francis Fukuyama beweert, is die eindoverwinning van de liberale democratie lang niet hetzelfde als het einde van de geschiedenis, of het einde van politieke conflicten die door ideeën en idealen worden gestuurd. Allereerst is er natuurlijk de nieuwe confrontatie tussen deze broze westers-liberale consensus en de boze buitenwereld, zoals vertegenwoordigd door de fundamentalistische islam. Er is een nieuwe streep in het zand getrokken die de zelfgenoegzaamheid over de vermeende liberale wereldzege heeft ontmaskerd als een naïeve vorm van wensdenken. Bovendien is het liberalisme zelf natuurlijk een brede kerk met vele kapellen, waarbinnen de ouderwetse vleugelstrijd tussen links en rechts of tussen progressieven en conservatieven weer helemaal opnieuw begint. Die strijd ontbrandt bijvoorbeeld tussen degenen die het liberalisme willen verharderen en verrechtseren en zij die het willen verzachten en bijsturen in linkse, vrijzinnig-libertaire of sociaal-democratische richting. Die tegenstelling valt vaak samen met de tegenstelling tussen degenen die het liberalisme willen monopoliseren voor hun eigen smalle en stellige variant en degenen die daarentegen uitgaan van het pluriforme en principieel omstreden karakter van de liberaal-democratische waarden.

In dit boek verdedig ik een bepaalde versie van het links- of sociaal-liberalisme. Dat veronderstelt al meteen dat het liberalisme niet, zoals de meeste liberalen (inclusief de opstellers van het recente vvd-begin-

selmanifest) volhouden, vanzelf al sociaal is, en dus geen bijsturing of verdieping in deze richting nodig heeft. Het loopt daarentegen voortdurend het risico om asociaal, onfatsoenlijk en zelfs onmenselijk te worden. Daarom is het nodig om het liberalisme te redden van rechts, en het te herinterpreteren als een aantrekkelijke grondslag voor een nieuwe progressieve politiek. Die eigentijdse herformulering van het sociaal-liberalisme vraagt een nieuwe visie op de driehoeksverhouding tussen socialisme, liberalisme en democratie. Hiervoor is een herbestrating van de Derde Weg nodig waarin zowel de successen als de puinhopen van Paars kritisch zijn verwerkt, en die de uitdaging van Fortuyn en het moderne conservatief-liberalisme principiëler aangaat. Dit nieuwe sociaal-liberalisme wordt het best samengevat in de scherpe formule van De Kadt uit 1939: 'socialisme terwille van het individualisme'. Die visionaire slogan is anno 2005 actueler en politiek aantrekkelijker dan ooit.

De Kadt bereikte die positie door zich af te zetten tegen de drie grote ideologieën en bewegingen die in zijn tijd stredden om de hegemonie: socialisme, liberalisme en fascisme. Liberalisme en socialisme waren volgens hem 'oude geloven' geworden, die werden uitgedaagd door de politieke en culturele vitaliteit van het fascisme. Maar ze hadden 'niet tevergeefs geleefd', want verlost van hun beperkingen bezaten zij tezamen nagenoeg alle materiaal voor een nieuwe beweging die boven liberalisme, socialisme én fascisme zou kunnen uitstijgen. De Kadt gebruikte met andere woorden de uitdaging van het fascisme (en eerder al die van het stalinisme) om zijn beoogde verzoening tussen socialisme en liberalisme op scherp te zetten. Ook tegenwoordig wordt veel gesproken over de dreiging van een nieuw fascisme. Tot voor kort dacht men daarbij ter linkerzijde vooral aan het neopopulisme van bijvoorbeeld Haider, Le Pen, De Winter of Fortuyn. Maar aan de politieke rechterzijde zag men het gezicht van dit nieuwe fascisme vooral opdoemen in de radicale politieke islam – die overigens net als het historische fascisme wordt gekenmerkt door een verontrustende mix van rechtse en linkse idealen.

Dit nieuwe totalitarisme draagt bovendien een religieus gezicht, en ook daarom is het zo moeilijk plaatsbaar in het spectrum van de onttoverde categorieën en identiteiten van onze Verlichte moderniteit. Het is alsof wij alle nietzscheaanse metaforen, die seculiere ideologieën zoals het marxisme of het fascisme ontmaskerden als substituut-religies met hun eigen openbaringswaarheid, hun eigen priesters en profeten,

hun eigen uitverkoren volk en hun eigen paradijs op aarde, weer met terugwerkende kracht kunnen toepassen op de religie zelf. De metaforische godsdienstkritiek die het marxisme ontmaskerde als de opium van het proletarische volk (of in elk geval van het volkje van marxistische intellectuelen) moet nu weer tegen een echte levende godsdienst worden gekeerd. Het is daarom intrigerend dat De Kadet in 1939 niet alleen het hele nietzscheaanse godsdienstkritische repertoire van toepassing verklaarde op het fascisme, maar het bovendien, in het spoor van de Franse syndicalist Berth, betitelde als een nieuwe vorm van mohammedanisme (De Kadet 1980: 180 e.v., 295-96; Frentrop 2004).

Het fascisme bezat volgens De Kadet alle bekeringen van een religie. Het bood een robuuste geloofskracht voor de elite en de vulgariteit van een mythe voor de massa. Het verlangen naar eenheid, geslotenheid, zekerheid en vastheid was immers 'het grote verlangen der eeuw', en een totalitaire wereldbeschouwing viel in dit opzicht niet te overtreffen. Net als de islam duldde ook het fascisme op geestelijk gebied geen andere macht naast zich: 'Er is maar één uitverkoren volk, dat de aardse God is, en de Leider is zijn profeet'. Uit dit absolutisme van de waarheid volgde enerzijds de vanzelfsprekendheid van het opleggen van die waarheid door het geweld en de verachting voor iedere discussie, en anderzijds 'het willen beletten, dat iets tracht aan de greep van het absolute te ontsnappen: het totalitaire, collectivistische streven in wereldbeschouwing en maatschappij; de ondulbaarheid van individualisme en non-conformisme'. De absolute waarheid die zich openbaarde in de collectiviteit liet geen afwijkingen toe, en zag in het individualisme de duivelse aantasting van deze collectiviteit. Zonder deze mythe, 'die haar gelovigen de plicht oplegt een heilige oorlog ter verovering van de wereld en ter verdelging van de ongelovigen aan te gaan... zou het fascisme niet dat nieuwe "mohammedanisme" zijn geweest, dat zijn fanatieke scharen tegen de Westerse beschaving opzweept' (De Kadet 1980: 195, 204).

Is het huidige radicale mohammedanisme van de weeromstuit ook het nieuwe fascisme? Wél als we in navolging van De Kadet het waarheids-absolutisme bestempelen als de kern van de totalitaire mythe, en het daaruit resulterende collectivisme als de grootste vijand van het individualisme. Maar ik heb eerder betoogd dat de nieuwe conservatieven en politieke Verlichters die zich in het spoor van Fortuyn hebben aangediend, gemakkelijk vervallen in een waarheidsgeloof dat de westerse individualistische waarden en rationaliteit zélf weer verabsolu-

teert. Ook De Kadt kan niet geheel van een dergelijk westers cultuur-fundamentalisme worden vrijgepleit. Het kernprobleem van *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* is immers de uitdaging die een barbaars maar vitaal geloof stelt aan een uitgeputte, decadente beschaving. Net als Fortuyn maakte ook De Kadt zich op voor een 'Verdediging van het Westen' waarbij de idealen van de Verlichting en de liberale democratie een fundamentalistische strekking kregen en met vitale agressie moesten worden uitgedragen. Voor beiden vormde de vrijheid van het individu een kernwaarde van de westerse cultuur. Maar De Kadt vertaalde dit individualisme sterker in de richting van het non-conformisme: de vrijheid om af te wijken van de norm en je te verzetten tegen groepsdwang, kortom de moed 'om te leven in het raadsel'. Terwijl Fortuyn in zijn persoonlijke levenswandel poseerde als dandy en buitenbeentje, trokken zijn politieke opvattingen eerder naar een vorm van communitarisme waarin het herstel werd beloofd van een sterke waardengemeenschap en een krachtige nationale identiteit.

De Kadts individualisme was daarentegen juist gekant tegen alle zware gemeenschapsdenken en elke verering van een collectieve identiteit, met inbegrip van die van de natie en haar erfgoed. Zoals hij in 1939 schreef: 'Het kenmerk van elk echt individualisme, van elke sterke persoonlijkheid, is dat het zich niet bekommert om "het raam van de gemeenschap", dat het telkens, en telkens weer, de door de gemeenschap getrokken grenspalen omverwerpt, niet om de gemeenschap te vernietigen, maar om haar groter en ruimer te maken. De gemeenschap moge nog zo groot en nog zo machtig zijn – zonder individualiteiten die haar te eng vinden, die haar waarden betwisten, haar grenzen overschrijden, wordt ze tot een mufte, geesteloze kazerne, tot een ondragelijke gevangenis.' Individualisme, in de zin van persoonlijkheid en non-conformisme, vormde daarom het 'kostbaarste element van een dynamische cultuur.' Maar dit individualisme verschilde van het traditionele liberalisme doordat het de maatschappij wilde organiseren en ordenen, zodat deze een vruchtbare ondergrond zou vormen voor de groei van de persoonlijkheid en cultuur: 'Hiermee zijn de grenzen van de socialisatie der maatschappij aangegeven, terwijl tevens de erkenning is uitgesproken dat zonder een grote mate van socialisatie en collectivisme geen groei van het individualisme mogelijk is' (De Kadt 1980: 214-16).

## Tegen communitarisme en nutsliberalisme

Voor De Kadts spitst het probleem zich dus toe op de vraag hoe de maatschappij zó kan worden ingericht dat de kleine minderheid van uitzonderingsmensen en werkelijk begaafden zo weinig mogelijk in de weg wordt gelegd. Dit in het volle besef dat in alle maatschappijen, hoe dan ook ingericht, de gevestigde meerderheid deze elite niet zal begrijpen en zal ervaren als vreemd en vijandig. Maar net zoals men het stroomlijnen van een auto niet nalaat omdat er toch altijd luchtweerstand blijft, zo kan men ook proberen om de weerstand tegen dergelijke nieuwelingen zo klein mogelijk te maken, om de 'cultuursnelheid' van de maatschappij als geheel te verhogen. Een goede maatschappelijke organisatie en een verdieping van de democratie nemen zoveel wrijvingsvlakken weg dat de collectieve sfeer minder energie verbruikt, en er dus een grotere hoeveelheid energie overblijft voor de individuele sfeer. Elke stroomlijning van de maatschappij in deze richting zal stuiten op grenscondities, omdat het nieuwe nu eenmaal per definitie het ongrijpbare en onvoorspelbare is. Maar het inzicht dat het uitzonderlijke zich juist vanwege zijn uitzonderlijkheid aan de normale waarneming en waardering onttrekt, is geen reden om niet te proberen de ruimte voor de uitzondering iets groter te maken.

De Kadts cultuurideaal neigt daarmee naar een heroïsche en elitaire vorm van kunstenaars-individualisme, die vooral is gericht op de bloei van uitzonderlijke persoonlijkheden die zich verzetten tegen elke inkapseling door sociale groepen of gemeenschappen. Dezelfde elitaire romantiek klinkt door in de verwante slogan van Carry van Bruggen: 'Er is geen ander zijn dan anders zijn.' In dit boek sta ik een meer alledaagse, democratische vorm van individualisme voor die in principe iedereen aanspreekt, en die het nut en de noodzaak van gemeenschapsvorming veel explicieter onderschrijft, ja zelfs op een natuurlijke manier is verbonden met een nieuw democratisch gemeenschapsideaal. De kern van deze meer genivelleerde vorm van sociaal-individualisme is dat men *alle* individuen zo veel mogelijk gelijke middelen verschafft om zichzelf te kunnen ontplooiën, zodat ze hun waarden, ambities en levensstijl in vrijheid kunnen kiezen, en op die manier gestalte kunnen geven aan een eigen visie op het goede leven. Stel iedereen in staat om persoonlijke autonomie te verwerven en zich te bevrijden van collectieve dwang: van als knellend ervaren banden van culturen, tradities, gemeenschappen of instituties; van identiteiten die worden gedictieerd door klasse,



zuil, kerk, moskee, gender, of etniciteit. Ook de natie en de staat kunnen dwingende gemeenschappen en instituties vormen. Het sociaal-individualisme wijst in dit opzicht een libertaire en vrijzinnige Derde Weg, die trekjes vertoont van het klassieke anarchisme.

Er zijn veel verschillende manieren om persoonlijke autonomie te verwerven, en een democratische maatschappij biedt alle ruimte aan die pluriformiteit. Toch is het interessant om de kern van het individualisme in het spoor van De Kadet nog iets scherper te omlijnen, ook al dienen we opnieuw afstand te nemen van de elitaire toonzetting van diens romantische opvatting van non-conformisme, marginaliteit en afwijkend gedrag. Het recht om anders te denken en te zijn, een minderheid van één te vormen, tegendraadse meningen te uiten en de grenzen op te zoeken van de groep, is een ideaal dat draagkracht heeft over de volle breedte van de maatschappij. Individualisme is niet alleen weggelegd voor een elite; iedereen moet de materiële en culturele mogelijkheden krijgen om daadwerkelijk individu te zijn of te worden. Het non-conformisme in engere zin kan daarbij fungeren als een soort grensbegrip dat een aantal vrijheidsgraden toevoegt, het veld van handelings- en denkmogelijkheden verruimt, en op die manier een garantie biedt voor de maatschappelijke diversiteit waar allen, niet alleen de uitzonderingsmensen, hun voordeel mee kunnen doen. De 'gekke' vrijheid van de non-conformist, de dissident, de klokkenluider en de uitvinder bewaakt in dit opzicht de 'gewone' vrijheids- en ontplooiingskansen van alle doorsnee-mensen. Alleen op die voorwaarde kan men instemmen met de stelling van Rosa Luxemburg, dat de vrijheid om *af te wijken* de enige vrijheid is die er werkelijk toe doet.

Dit zakelijke en vrijzinnige personalisme staat haaks op het moralistische gemeenschapsdenken dat in de tradities van de christen-democratie en de sociaal-democratie sterk de boventoon heeft gevoerd, en dat tegenwoordig zijn meest vitale uitdrukking vindt in het neoconservatisme en in democratische, gematigde versies van de politieke islam. Hierin staan algemeen bindende normen en waarden, sociale cohesie, gezag, orde en gemeenschapszin voorop. Natuurlijk kunnen we ook voor onze individuele ontplooiing niet zonder de beschermende macht en zorg van groepen, gemeenschappen, culturen en instituties, zoals het gezin, de verzorgingsstaat en de politieke democratie. Maar die noodzakelijke instituties en verbanden moeten tegelijkertijd permanent worden gewantwoord, net zoals de mensen (de woordvoerders) die zich ermee vereenzelvigen en namens hen spreken. Laten we daar-

om kiezen voor een ‘dunne’ opvatting van collectieve identiteit, tegen de notie dat we alleen maar kunnen samenhangen via ‘dikke’ (bijvoorbeeld religieuze of nationalistisch geïnspireerde) normen en waarden. De boel een beetje bij elkaar houden: die doelstelling is oké zolang de nadruk maar blijft liggen op *een beetje*.

Maar het individualisme mag niet asociaal worden. Het stuit op zijn grenzen waar het onszelf en andere mensen schaadt en in het nauw brengt. De Amerikaanse psycholoog Schwartz heeft overtuigend laten zien dat persoonlijke autonomie, zelfontplooiing en keuzevrijheid de wet van de afnemende meeropbrengsten volgen: hoe meer keuzemogelijkheden, des te hoger zijn de materiële en psychologische kosten, zoals tijdschaarste, stress, twijfel en spijt (Schwartz 2004). We kunnen evenmin blind blijven voor andere kwade kanten van de moderne cultus van het ik: narcisme en hedonisme, graai- en claimedrag, ellebogenwerk, onverschilligheid, hufferigheid en zinloze agressie. Te lang heeft links in dit opzicht de duistere zelfkant en de perverse effecten van zijn eigen idealen genegeerd, en een utopisch mensbeeld omarmd waarin het kwaad in de wereld te veel werd ontkend en onderschat. Het individualisme moet zichzelf heruitvinden door te breken met dit optimistische mensbeeld. Conservatieve en religieuze moralisten stellen dat juist die menselijke geneigdheid tot het kwaad sterke moraliserende en disciplinerende instituties nodig maakt. Maar de risico's van het individualisme worden niet effectief tegengegaan door een ethisch of godsdienstig reveil dat traditionele instellingen zoals het gezin of de kerk reanimeert en dat saamhorigheid, zelfopoffering en naastenliefde predikt. Aso-gedrag moet niet worden bestreden door middel van sociale repressie en zedenprekerij maar via slimme technologieën, duidelijke rechtsregels en een harde handhaving ervan.

Het sociaal- of ontplooiingsliberalisme staat bovendien haaks op het harde nutsliberalisme dat elke sociale organisatie van het individualisme afwijst. Er is immers heel wat ouderwets socialisme nodig om die persoonlijke autonomie voor iedereen, inclusief de (kans)armen, zorgbehoevenden en werklozen, te kunnen ondersteunen en realiseren. Terwijl de fundamentalisten van de markt de onbelemmerde keuzevrijheid en de eigen verantwoordelijkheid prediken, is het juist rationeel om bepaalde verantwoordelijkheden en keuzen (bijvoorbeeld inzake sociale verzekeringen of medische zorg) over te dragen aan collectieve regelingen en instellingen. Op die manier worden de negatieve effecten van de keuze-*overload* bestreden en wordt recht gedaan aan de soci-

ale dimensie van autonomie. De paradox van het sociaal individualisme is dus dat socialisatie, dat wil zeggen georganiseerde solidariteit – en dat wil ook zeggen een grotere spreiding van kennis, macht en inkomen – nodig is om een alzijdige groei van het individualisme mogelijk te maken. Dat betekent onder meer dat de genereuze ontplooiingskansen voor de rijken aan de top moeten worden beperkt om leden van de onderklasse een beetje in dezelfde kansen te laten delen. De rijken lijden in feite onder een te grote keuzevrijheid, terwijl de armen hiervan te weinig hebben; herverdeling van rijkdom komt daarom rijk én arm ten goede (Schwartz 2005). In het huidige wereldkapitalisme parasiteren rijke consumenten bovendien op de armoede van miljoenen producenten in de derde wereld die het aan tal van essentiële levenskansen ontbreekt. Als het sociaal-individualisme werkelijk sociaal wil zijn, moet het de ongelijkheid van macht, kennis en inkomen ook op wereldschaal radicaler bestrijden.

Een vrijzinnig socialisme à la De Kadt streeft naar ‘vrijheid, welvaart, beschaving’. We moeten dan ook niet terugschrikken voor de taak om het opnieuw ontketende kapitalisme beschaving bij te brengen: een taak die door de kabinetten-Kok schromelijk is verwaarloosd (de werkelijke puinhopen van Paars!) en door de kabinetten-Balkenende op zijn best met de mond wordt beleden. Sociaal-individualisten zijn daarmee zowel individualistischer als socialer dan de sociaal-democraten van de Derde Weg, en wijken op beide punten dan ook wezenlijk af van de missie van het zittende kabinet van conservatieve communitaristen en harde nutsliberalen. Zij bepleiten een krachtig herstel en een puik onderhoud van de verzorgingsstaat en van de collectieve sector in het algemeen. Dat vereist een slimme en zelfbewuste overheid die zich niet neerlegt bij de moedeloze gedachte dat de samenleving niet langer maakbaar zou zijn. Een creatieve en moedige staat zoekt juist de smalle marges van de democratische politiek op, met het doel deze op te rekken en maximaal uit te buiten. Tegelijkertijd moet het maakbaarheidsideaal (dat nu door rechts kritiekloos wordt omarmd) van zijn utopische eenvoud worden ontdaan; en moet ook de creatieve staat net als andere instellingen permanent onder verdenking worden gesteld. Dat is de politieke dubbelzinnigheid die het sociaal-individualisme ons moet leren ‘uithouden’.

Hoewel het sociaal-individualisme een progressief ideaal is dat zich afzet tegen het nieuwe liberaal-conservatisme, overstijgt het in sommige opzichten de traditionele tegenstelling tussen links en rechts. De bronnen van het individualisme vinden we immers evenzeer aan de

rechter- als de linkerkant van het politieke spectrum. Klassiek links is door zijn hang naar collectivisme, macro-ordering en staatsinterventie voor individualisten zelfs in principe verdacht: zij voelen zich in dit opzicht eerder thuis bij de erfenis van het klassieke liberalisme. Individualisten verzetten zich immers principieel tegen alle vormen van totalitarisme, ongeacht of dit een socialistische, nationalistische of religieus-fundamentalistische grondslag heeft. Het idee van de individuele emancipatie kan daarbij zowel putten uit het gelijkheidsdenken van de Verlichting, dat iedere persoon min of meer dezelfde natuurlijke rechten en talenten toeschrijft, als uit het verschildenken van de Romantiek, waarin de nadruk eerder valt op creativiteit, uitzonderlijkheid en leiderschap. Het zoekt met andere woorden naar een nieuwe balans tussen democratische gelijkheid en democratisch verschil.

### Varianten van gemeenschapsdenken

Vaak is gewezen op de risico's en schaduwkanten van dit individualistische ideaal, dat volgens sommigen onhoudbaar is, omdat het de solidariteit en de gemeenschapszin ondergraaft en te veel meedeint op de harde liberale discodreun van het 'lekker jezelf zijn'. Voor Jan Marijnissen en de SP is elke vorm van links- of sociaal-liberalisme een contradictie in terminis: een elitaire oprisping van 'vrijheid-blijheid' van mensen met een dik salaris die zich nergens meer druk over hoeven te maken. Als het gaat om individu en gemeenschap staat de SP volgens haar voorman dan ook dichterbij het CDA dan bij de PvdA (*de Volkskrant* 26.6.04). Haar 'kernvisie' *Heel de mens* uit 1999 (de titel heeft al een duidelijk ethisch-communitaristische klank) stelt niet de individuele vrijheid voorop maar basiswaarden zoals menselijke waardigheid, gelijkwaardigheid en solidariteit (SP 1999). Terwijl Marijnissen de PvdA verdenkt van uitverkoop aan het sociaal-liberalisme, schurkt een prominente PvdA-denker als Cuperus echter juist aan tegen een CDA-achtig gemeenschapsdenken. Hij moet niets hebben van het 'hypermodernistische' gejuich over de individualisering, het multiculturalisme en de globalisering. Nederland individualiseert volgens hem niet, maar verbrokkelt. Dit veroorzaakt angst en onrust, niet alleen bij laagopgeleiden maar ook in de middenklasse. De academische tweeverdieners die bij de sociaal-democraten de dienst uitmaken hebben daar veel te weinig oog voor. Cuperus sluit hier aan bij de analyse van de Belgische so-

cioloog Elchardus, die spreekt over 'schijn-individualisering' en de 'mythe' van het vrije individu. De zogenaamd autonome keuzes van individuen zijn in feite gedwongen keuzes die tot stand komen onder druk van nieuwe socialiserende en controlerende instanties zoals de markt en de media (Elchardus 2004a,b). Het resultaat is volgens Cupe-  
rus een 'geestloze commercialisering, verlies van sociale bindingen en van onderling respect' (*Vrij Nederland* 15.5.04).

Deze analyses uit het progressieve spectrum worden onderschreven door een filosoof als Ad Verbrugge, die de oorzaak van de huidige maatschappelijke malaise eveneens zoekt in de sinds de jaren zestig doorgeschoten cultus van het individu. De mens is volgens hem pas werkelijk vrij als lid van een zedelijke gemeenschap. Individuele vrijheid is geen mensenrecht maar een gemeenschapsgeschenk. Zodra de persoon op zichzelf wordt teruggeworpen, wordt het leven onveilig, instabiel of regelrecht chaotisch. Het wegvallen van gezag, discipline en een bindende moraal leidt tot richtingloosheid, radeloosheid en agressie. Net als de neoconservatieven Kinneging en Spruyt meent ook Verbrugge dat de mens tot alle kwaad is geneigd, en dat alleen een sterk moreel kader het geperverteerde individualisme en losgeslagen egoïsme een halt kan toeroepen: 'In de verabsolutering van de individuele vrijheid van de persoon met zijn eindeloze behoeften en verlangens kweekt onze samenleving cultuurloos gepeupel dat zich asociaal en gewelddadig manifesteert.' Het is daarom tijd om in plaats van de naïeve droom van vrije en gelijkwaardige personen 'de deugdelijkheid van een feitelijke gemeenschap weer tot het centrale object van de politiek' te maken. Een samenleving die door cultuurverlies desintegreert, is ook niet in staat de voorwaarden te scheppen voor een succesvolle integratie. Het verlies van binding met richtinggevende gemeenschappen en tradities brengt ook allochtone groepen uit balans. Hoe moeten zij wortelen in een wereld die zelf ontworteld is? De uitweg uit die verwarring is vaak etnisch en religieus fundamentalisme (Verbrugge 2004: 30-31, 46).

Het filosofisch communitarisme van Verbrugge en het politieke conservatisme van de Burke Stichting vormen wellicht de duidelijkste tegenhangers van het hier bepleite sociaal-individualisme. Kernpunt van het conservatisme in al zijn varianten is een principiële respect voor de traditie en voor historisch gegroeide instellingen, die immers aan concrete individuen voorafgaan en hun identiteit bepalen. Conservatieven benadrukken de vormende, opvoedende functie van traditionele instituties zoals gezin, familie, buurt, bedrijf, school en kerk, en

de bindingskracht van religie, burgerdeugden en moraal. Hun voor- naamste zorg is dat de gedeelde normen en waarden die een samen- leving haar structuur en morele samenhang verlenen door processen van individualisering en fragmentatie vervagen en verkommeren. Het anti-autoritaire vrijheidsideaal van de jaren zestig en zeventig is ont- aard in vrijblijvendheid, gemakzucht en een verkeerd begrepen tole- rantie. In plaats van alles opnieuw te willen uitvinden, dienen we ons opnieuw bewust te worden van het belang van de cultuurrechtelijke tradities die in een langdurig historisch proces zijn gevormd. Die rechtsstatelijke orde regelt het maatschappelijk verkeer, kent rechten en vrijheden toe aan individuen en groepen, en bezit als zodanig een sterk verplichtend karakter. Wie dit ontkent, lijdt aan een ernstige vorm van relativisme of erger, aan een verlamme zelfhaat (Spruyt en Vis- ser 2003a; Kinneging 2005).

Het is Verbrugge die dit traditionalisme het meest principieel-filosofisch verwoordt, en daardoor ook de gevaarlijke kanten ervan in het licht stelt (Pels 2005a). Vrijheid moet volgens hem vooral worden opge- vat als binding, niet als losmaking van banden. We zijn verschuldigd aan de wijsheid van de traditie en moeten buigen voor de 'ontzagwek- kendheid' van de gemeenschap, die groter en belangrijker zijn dan wij- zelf. De mens moet zichzelf daarom afstemmen op de heilige nood- zaak en de boven-individuele waarheden die huizen in de traditie en de geschiedenis, om zich op die manier te onderwerpen aan 'de deugde- lijkheid van het geheel'. De grondslag van de ware zedelijkheid, zo zegt Verbrugge Hegel na, is 'de zelfopheffing van de mens in de gemeen- schap'. Vrijheid en persoonlijke autonomie moeten dus worden opge- vat als vormen van zelfoverwinning, van overgave, als een heilig offer dat tot doel heeft om de eigen levensbestemming te vinden in dienst van een bezielde gemeenschap.

Het is de cultuurgemeenschap die individuen de mogelijkheids- voorwaarden van hun bestaan verschaft, maar die ze hen ook weer kan ontnemen. Verbrugge reïficeert deze gemeenschap zó sterk, en laat deze bovendien zó geruisloos samenvallen met natie, staat en volk, dat hij nadert tot een klassieke volksnationalistische opvatting die de 'wil tot de eigen cultuur' tot een soeverein recht van de als eenheid opgevat- te volksgemeenschap proclameert. Zij levert niet alleen de eigenlijke grondslag van recht en moraal, maar is ook de hoedster van een intuï- tieve volkswijsheid die dieper gaat dan de kunstmatige hersenspinsels van 'maatschappijkritische intellectuelen'. De staat heeft als de zelfbe-

wuste institutionalisering van een cultuur- en volksgemeenschap (Verbrugge spreekt zelfs over de 'bloed- en aardeband' die in het staatsburgerschap besloten ligt) alle recht om de persoonlijke vrijheid van zijn burgers in te perken. De gemeenschap is de 'laatste en hoogste macht in ons bestaan'. Zodra haar eigen voortbestaan in het geding is, kan zij zelfs eisen dat wij ons leven voor haar opofferen (Verbrugge 2004: 108-12, 126, 230).

Het contrast met de hier verdedigde vrijheidsopvatting kan niet scherper en duidelijker zijn. Verbrugge ziet de erfenis van de jaren zestig en zeventig in het teken van de pure 'negatie': van een abstracte individuele vrijheid en een doorgesloten eigenzinnigheid die niets wenste te accepteren dat niet door eigen inzicht en ervaring kon worden getoetst. Traditie en gewoonte werden beschouwd 'als iets wat als zodanig geen immanent respect verdiende, taboes waren er om doorbroken te worden, niets was heilig voor het experiment'. Maar het is juist die permanente kritische verhouding tot tradities en gemeenschappen, tot allerlei vormen van autoriteitsgeloof en heilig ontzag, en tot gebiedende essenties zoals 'gemeenschap', 'cultuur', 'natie' en 'volk', die de kern uitmaken van het hier verdedigde sociaal-individualisme. Om collectieven als deze uit te roepen tot ontzagwekkende grootheden waaraan we ons als individuen moeten overgeven, ja zelfs offeren, dient óók de zelfvergroting van de filosofische woordvoerder, die zich in de plaats stelt van die 'laatste en hoogste' machten van ons bestaan, en die ons via die omweg zijn eigen heilige waarheden tracht op te dringen.

Het stemt tot nadenken dat er op dit punt opvallende continuïteiten bestaan tussen het neoconservatieve gedachtegoed van Verbrugge, de Burke Stichting en Kinneging en de radicale cultuurkritiek van de politieke islam – juist omdat deze voor hen geldt als wezensvreemd en als een acute bedreiging voor onze liberale westerse beschaving. De jeremiade van de Egyptische islamist Sayyid Qutb over de spirituele hongersnood van het Westen, zijn afschuw van het losbandige individualisme, materialisme en consumentisme, zijn woede over de alomtegenwoordige fun- en sekscultuur, en zijn pleidooien voor een geestelijk-religieus reveil zijn in gematigde vorm allemaal terug te vinden in het meer christelijk geïnspireerde vertoog van Verbrugge, Kinneging en Spruyt. Ook bij Qutb wordt een religieus geïnspireerd gemeenschapsdenken verbonden met een heiliging van de cultuur en de traditie die offerbereidheid vraagt van het individu (de grondbetekenis van islam is immers: overgave). Er is dezelfde kritiek op wat Verbrugge de 'totaaleconomische

exploitatie van de aarde' en de 'vermarkting van de werkelijkheid' noemt, en dezelfde nadruk op het gezin als een heilige, gemeenschapsvormende institutie die de huidige platte, louter consumptieve sekscultuur overstijgt.

Radicale moslimfundamentalisten zoals Maududi en Qutb zijn in dit intellectuele spectrum ongetwijfeld de meest fanatieke en totalitaire gemeenschapsdenkers, voor wie het individualisme (om De Kadt nog eens aan te halen) neerkomt op 'een duivelse aantasting van de collectiviteit'. Voor islamfundamentalisten is de gemeenschap letterlijk heilig, want goddelijk beziel. De consensus van de *oemma* kan zich niet vergissen. Het model van de ideale gemeenschap is een soort kruising tussen de patriarchale dorpsfamilie en de revolutionair-terroristische cel. Het individu is zonder die gemeenschap niets, zoals ook blijkt uit de hoge status van het martelaarschap in dienst van het ware geloof. Degenen die alle islamieten over één kam scheren en vereenzelvigen met de meest radicale fundamentalisten onder hen, trekken daaruit graag de conclusie dat de islam in essentie vijandig staat tegenover elke vorm van individualisme en non-conformisme. Volgens Hirsi Ali worden individuen door de sharia en de gemeenschap der gelovigen volledig ondergeschikt gemaakt aan de eisen van Allah. Niet voor niets vormt de onderdrukking van het individu (met name het vrouwelijk individu) het hoofdthema van *Submission I*, de provocatieve film die zij maakte met Theo van Gogh, en verdedigt zij daartegenover een compromisloos seculier individualisme.

Vanuit haar perspectief is het bedenkelijk dat ook een gematigde islambeweging als de AEL zich keert tegen de 'doorgeschoten Nederlandse vrijheidscultuur' die leidt tot materialisme, gemeenschapsverval en afschaffing van alle gezag, en dat zij pal staat voor communitaristische waarden zoals gerechtigheid, solidariteit, betrokkenheid, fatsoen, verdraagzaamheid en rentmeesterschap (die alle als islamitische waarden worden opgevat). In termen die zelfs het CDA niet meer in de mond wil nemen, wordt het gezin aangeduid als de hoeksteen van de samenleving, wordt seks voor het huwelijk bekritiseerd, en wordt herstel bepleit van het ouderlijk gezag en de solidariteit tussen de generaties (familie-solidariteit). Zowel zorgtaken als arbeidsrelaties moeten volgens de AEL beter op deze gemeenschapsrealiteit worden afgestemd. Losbandigheid die een bedreiging vormt voor het gezin en de goede zeden moet worden bestreden. Ook op economisch vlak moet het gemeenschapsdenken worden bevorderd, bijvoorbeeld in de vorm van duurzame ont-



wikkeling, herstel van het evenwicht tussen mens en natuur of renaissance van het openbaar vervoer. De nauw aan de AEL gelieerde Belgische Moslim Democratische Partij stelt zich in haar politieke manifest op dezelfde manier teweer tegen het doorgesloten individualisme en het ongebreidelde kapitalisme, om te pleiten voor actieve solidariteit, bescherming van primaire gemeenschappen zoals het gezin, wederopbouw van de verzorgingsstaat en zelfs staatseigendom van de belangrijkste productiemiddelen. Deze moslim-democraten komen op voor rechtvaardigheid, gelijkwaardigheid en solidariteit in een communitaristisch idioom dat niet veel afwijkt van dat van de SP (AEL 2003; MDP 2003).

### De januskop van het individualisme

Het gemeenschapsdenken werpt dus zijn schaduwen vooruit. Anderzijds valt niet te ontkennen dat ook het individualisme risico's met zich meebrengt, en dat het neoconservatieve en islamitische gemeenschapsdenken ons in dit opzicht voor grote uitdagingen stelt. Idealen als vrijheid, zelfontplooiing, autonomie, individualisme en non-conformisme zijn in hun historische uitwerking veel onbeheersbaarder en dubbelzinniger gebleken dan links doorgaans heeft willen erkennen (Peeters 2001; Kalma 2004: 63, 354). De vrolijke verdediging van die typische jaren zestig- en zeventig-idealisme door bijvoorbeeld Femke Halsema of de Politieke Vrienden van de Jaren Zeventig moet dan ook worden gekruist met een grotere dosis zelfreflectie, pessimisme en zelfkritiek. Kunnen vrijmoedigheid en vrijzinnigheid niet gemakkelijk omslaan in 'alles zeggen wat je denkt', in respectloos kwetsen en beleedigen? Was Theo van Gogh net als Pim Fortuyn in dit opzicht niet zowel een kind van de jaren zestig als een ontarding ervan? Zijn *fuck you*-mentaliteit kan met recht worden gezien als een pervertering van het bohemianisme, het non-conformisme en de artistiekeerigheid die sinds die tijd voor iedereen bereikbare levensdoelen zijn geworden. Een vrij ontplooid zelfgevoel ontardt gemakkelijk in lange tenen, egoïsme, onverschilligheid, narcisme, hufterig gedrag en zinloos geweld (dat beter kan worden gezien als een geïndividualiseerde vorm van eerwraak). Economische keuzevrijheid slaat gemakkelijk om in consumptivistisch kuddegedrag, waarin iedereen zijn best doet om via dezelfde aankopen modieus 'bij te blijven'. Het medialandschap is ver-

geven van zogenaamd authentieke beroemdheden die allemaal op elkaar lijken en op wie ook gewone mensen allemaal willen lijken, juist om zogenaamd zichzelf te kunnen zijn.

Links staat voor de taak om die duistere, ergerlijke en soms tragikomische keerzijden van het individualisme dieper en radicaler te doordenken. Het is dan ook te gemakkelijk om te zeggen dat de vrijheidsidealen van de jaren zestig en zeventig zijn bezoedeld door het calculerende neoliberalisme en de yuppen-mentaliteit ('lekker jezelf zijn') van de jaren tachtig en negentig. Er bestaan juist opvallende continuïteiten tussen beide tijdperken en beide versies van de hang naar persoonlijke ontplooiing en autonomie. Vele idealistische babyboomers uit de jaren zestig transformeerden zich in de jaren tachtig tot succesvolle ondernemers, die groot geld verdienden aan de onverwachte symbiose tussen het bohemianisme en het kapitalisme die zij zelf vormgaven. Niet voor niets modelleerde babyboomer Fortuyn de ideale politicus (die hij zelf wilde of dacht te zijn) zowel naar het 'rechtse' voorbeeld van de innovatieve, risicozoekende ondernemer als naar het 'linkse' voorbeeld van de dissidente, creatieve kunstenaar of intellectueel. Sinds de jaren tachtig heeft deze 'bohemisering' van de main-streamcultuur zich zodanig doorgezet dat burgerlijke en artistieke waarden zich ook in bredere kring met elkaar hebben verzoend. Het non-conformisme is zelfs zodanig vercommercialiseerd dat het de ideologische voedingsbodem is gaan vormen voor een nieuw soort individualistisch conformisme.

De kritiek van conservatieve en islamitische gemeenschapsdenkers op dit geperverteerde individualisme is grotendeels terecht. Links heeft zijn idealen van individualisme en non-conformisme onvoldoende dialectisch doordacht. Het moet zich realiseren dat goed en kwaad elkaar in dit opzicht veel dichter op de huid zitten. Alle hooggestemde politiekmaatschappelijke idealen kennen een donkere keerzijde, en kunnen daarom alleen 'oprecht worden geveinsd', dat wil zeggen terughoudend en met het nodige pessimisme worden verdedigd. Zij zijn al gauw 'te mooi om waar te zijn'. Ook het individualisme is in dit opzicht een dubbelzinnig, naar zijn aard ambivalent ideaal (Bussemaker 1993: 68-9). Het is dan ook even onvruchtbaar om het individualisme uit te roepen tot de bron van alle cultuurverlies, decadentie en radeloosheid, als om het als een onversneden hoera-woord te hanteren. Het recente *Pleidooi voor individualisme* van de Belgische liberale denker Dirk Verhofstadt spiegelt in dit opzicht de opvattingen van Verbrugge, die het kwaad juist ontwaart in een maatschappij die 'in het prediken van het vrije individu

van geen kwaad wil weten'. Verhofstadt houdt op zijn beurt vrolijk vol dat individualisme een 'wezenlijk positieve kracht' is en niets te maken heeft met kwade zaken als onverschilligheid, egoïsme, narcisme of hedonisme. In plaats van een door media en reclame opgedrongen zinloze verdoving, is het consumentisme in zijn ogen juist een uiting van keuzevrijheid in levensstijl en politieke voorkeur. Maar dit eenzijdige, blinde optimisme kan alleen maar worden volgehouden met behulp van een definitieve kunstgreep die het individualisme kunstmatig losrijdt van zijn eigen duistere zelfkant (Verhofstadt 2004).

Het eerste misverstand dat uit de weg moet worden geruimd is dan ook dat individualisme haaks staat op elke vorm van institutionalisering, gemeenschapsvorming of collectivisme. Het individualisme is niet uit zichzelf sociaal, maar moet juist worden gesocialiseerd. Vrijheid en autonomie zijn uiteindelijk maatschappelijke concepten, ook wanneer men ze aanroept om zich tegen maatschappelijke dwangverbanden te keren. Het is dan ook weinig vruchtbaar om de tegenstelling tussen het liberale individualisme en het groepsdenken van de andere ideologieën uit te roepen tot de enige politieke tegenstelling die er werkelijk toe doet (Verhofstadt 2005). Het uitgangspunt is het sociologische basisinzicht dat individuen en sociale groepen, gemeenschappen of instituties elkaar veronderstellen en niet los van elkaar kunnen worden gezien. Individuen worden gemaakt en gevormd door de gemeenschappen en tradities waarin zij worden geboren, en geen enkel individu is in staat te overleven en zich te ontplooiën zonder de bescherming, de functionele arbeidsdeling en (vooruit) de 'bezieling' die alleen sociale verbanden kunnen leveren. Andersom kan er geen gemeenschap, instituut of collectief bestaan zonder dat zij van dag tot dag, zelfs van minuut tot minuut door levende individuen worden geproduceerd en aan de gang worden gehouden. Het is daarom zinloos om op een abstracte manier te willen vasthouden aan het primaat van het individu boven de gemeenschap of het omgekeerde primaat van de gemeenschap boven het individu. Zowel het individualisme als het gemeenschapsdenken verbindt immers een bepaalde opvatting van het goede of slechte individu met een opvatting over de goede of slechte gemeenschap.

Maar binnen die circulaire waarheid (individuen worden gemaakt en gedragen door hun gemeenschappen, die zij via hun dagelijkse handelingen zelf weer maken en dragen) kunnen natuurlijk verschillende accenten worden geplaatst. Terwijl gemeenschapsdenkers eerder de nadruk leggen op de onmisbaarheid van sociale cohesie en solidariteit

voor de totstandkoming van de individuele identiteit en culturele verscheidenheid, zullen sociaal-individualisten eerder attenderen op de dwang die ook altijd uitgaat van collectieven en instituties, en de mogelijkheden onderzoeken voor individuen om die collectieve druk te verminderen of eraan te ontsnappen. Autonomie en persoonlijke vrijheid worden zowel mogelijk gemaakt als tegengewerkt door sociale collectieven, en zijn in sommige gevallen alleen te realiseren doordat individuen zich afzetten tegen de groep, de groep verlaten of deze opnieuw proberen uit te vinden. Sociale gemeenschappen zijn niet alleen *sources of the self* (Taylor 1989), bronnen van persoonlijke identiteit, maar ook bronnen van de *repressie* van mogelijk afwijkende, nieuwe identiteiten. De individuele vrijheid wordt niet alleen geboren in de schoot van de gemeenschap en de traditie (de familie, het gezin, de democratische rechtsstaat), maar moet ook vaak op deze instituties worden bevochten (een generatieconflict, een scheiding, een verdere democratisering van de democratie).

Vrijheid is een dubbelzinnig goed. Zij kan alleen opbloeien binnen sociale collectieven, maar wordt door diezelfde collectieven gemakkelijk onder druk gezet. Dit is de paradox van elke vorm van sociale samenwerking en institutionalisering. Elke vorm van collectieve actie brengt vanaf het eerste begin een vliegwielt op gang, waardoor ook vrijwillig aangegane sociale bindingen en verplichtingen een eigen leven gaan leiden en zich tegen hun deelnemers keren. Iedereen die wel eens een club, vereniging, bedrijf of politieke partij heeft opgericht zal hierover kunnen meepraten. Iedereen die een relatie aangaat, vriendschappen onderhoudt, een huwelijk sluit of een gezin sticht, ondergaat op een gegeven ogenblik de dwang en de zorg ervan, ook al is de relatie een gelukkige en voelt men zich er geheel in thuis. Betekenisvolle sociale relaties perken de autonomie en de keuzevrijheid per definitie in, terwijl zij tegelijkertijd een bevrijdend effect kunnen hebben – voor een deel juist als gevolg van die beperkingen (Schwartz 2004). Sociale instituties zijn dan ook altijd tegelijkertijd ‘vrijheidswerken’ en ‘gevangeniswerken’ (Beerling 1964). Dat elke vorm van institutionalisering onmiddellijk het risico van vervreemding in zich draagt, en dat individuen zich daarom altijd zullen moeten wapenen tegen hun eigen sociale en politieke maakwerk, is misschien wel het belangrijkste inzicht van het klassieke anarchisme.

Het is dus een misverstand om sociaal-individualisten aan te wijven dat zij gekant zijn tegen collectieve identiteiten of de realiteit ervan

zouden ontkennen. Het gaat eerder om de gronden waarop die identiteiten worden opgebouwd en de manier waarop zij worden beleefd. Een individualist zoals De Kadt laat hierover geen misverstand bestaan. We moeten volgens hem niet vervallen in de ‘extremisten-fout’ om, na de ervaringen met het bolsjewisme en fascisme, het hele collectivisme te verwerpen en het socialisme vanwege zijn ‘collectivistische stank’ af te wijzen. Daarmee miskent men ‘de dwingende noodzakelijkheid van standaard en norm, van ordening en plan en dus van collectieve regeling van nagenoeg de gehele (materiële) verzorging der mensen’. Collectivisme als eredienst van volk, ras, klasse of gemeenschap is een ziekelijk verschijnsel. Maar het collectivisme als zakelijke regeling is ‘precies zo “stinkend” als het bevolkingsregister, de leerplichtwet, de keuringsdienst of een van die duizend andere “dwangbuisen” die men de moderne mens in cultuurlanden omdoet, en waartegen de kleine individualistjes altijd sputteren, terwijl iemand met werkelijke individualiteit zich niet kleiner voelt, omdat hij duizend kleinigheden, waaraan hij anders z’n tijd moet verknoeien en z’n individualiteit moet verspillen, door collectieve regelingen ziet opgelost’ (De Kadt 1980: 216-17).

De motoriek van de cultuur school volgens De Kadt juist in het dynamische evenwicht tussen collectivisme en individualisme, waarbij geen van beide krachten ‘totalitair’ mocht worden, ofschoon de bepaling van de voorwaarden van dit evenwicht alleen in de sfeer van het individualisme kon geschieden. Tegen alle sociologische mystiek in moest worden vastgehouden dat de rechten van de collectiviteit steeds een afgeleide waren van de individuele rechten, en dat geen collectief iets anders was dan de resultante van individuele krachten. Het dynamisch evenwicht tussen collectivisme en individualisme nam daarmee ook de vorm aan van een wisselwerking tussen een naar zekerheid en veiligheid zoekende massa en een zoekende, onzekere elite. Juist het collectivisme was nodig om de massa zekerheid te bieden, terwijl de elite die massa door haar non-conformisme steeds zou moeten uitdagen om haar culturele grenzen te verleggen. Het democratisch socialisme streefde in die zin naar een wereld ‘die in de materiële, organisatorische sfeer een wereld van matiging moet zijn om in de individualistische, intieme en geestelijke sfeer een wereld van vermetelheden en verrassingen te kunnen zijn’ (De Kadt 1980: 218-22, 277, 309).

Ook De Kadts tijdgenoot Menno ter Braak waarschuwde tegen een kunstmatige tegenstelling tussen individu en collectief. Als literair es-

sayist richtte hij zijn kritiek vooral op het artistieke individualisme dat zichzelf als een 'parelende uitzondering' beschouwde en zich overgaf aan een arrogante 'cultus van de Eenzame Man'. Zelfs de meest gedurfd individualistische rebel was volgens hem uiteindelijk niet veel meer dan 'een onderdeel van een groep, een rimpeltje ergens op een stroom, een cijfer-factor in een statistiek'. Het individualisme werd volgens Ter Braak aanmatigend zodra het zich meende te hebben geëmancipeerd van de massabewegingen 'door zijn toewijding aan het verschil en de afkeer van de gemeenplaats.' Maar zolang het de 'ijdele afzondering' niet tot deugd proclameerde en ook de bereidheid tot 'sociale medeplichtigheid' insloot, was er geen reden om een 'wanhoopstegenstelling' te cultiveren tussen collectivisme en individualisme. Het enige wezenlijke verschil tussen een collectivist en een individualist was dat de collectivist zijn deelhebben aan de massa op een geëxalteerde manier beleefde (Ter Braak 1949: 171).

Het sociaal-individualisme kan ook in verband worden gebracht met de meer socialistische en coöperatieve stromingen binnen het anarchisme, zoals internationaal vertegenwoordigd door Pierre-Joseph Proudhon en Michail Bakoenin en hier te lande door Arthur Lehning en Anton Constandse. De Kadet werd in zijn jonge jaren sterk beïnvloed door Oscar Wilde's anarchistische geschrift *Individualisme en Socialisme*. Ter Braaks sympathieën voor het anarchisme zijn bekend (Hansen 2003: 249-51). In een brief aan Lehning koos hij voor Bakoenin boven Marx (net zoals hij in *Politicus zonder partij* koos voor Nietzsche boven Freud) en noemde hij het anarchisme 'inderdaad de enig mogelijke politiek met partij voor ons, juist omdat het van premissen uitgaat die *volstrektheid*, opbouw vanonderaf, eisen... Als ik partij moet kiezen, kies ik het anarchisme'. Maar, zo voegde hij onmiddellijk toe, 'ik kan mijn kritiek op de fundamenteen niet kwijtraken' (Lehning 1999: 78-79, 87-88).

Constandse gebruikte op zijn beurt de uitdrukking 'klassenloos individualisme' voor een vorm van individualisme die niet tegenover de samenleving stond, maar het ideaal predikte van de zelfgekozen samenleving, van het vrijwillig aangeknoopte verband: 'Geestelijk was het individualisme van grote betekenis voor de evolutie. Maar zijn denkbeelden en idealen konden slechts worden bevorderd voorzover collectiviteiten daartoe bereidheid en vermogen toonden te bezitten. En aldus is individuele vrijheid toch een sociaal ideaal... *Mensen die vrij willen zijn hebben behoefte aan een vrije gemeenschap*. Zonder dit ideaal

lopen zij gevaar neurotici te worden' (Constandse 1983: 179, 186, 190). Maar de meest klassieke en klinkende formulering van het sociaal-individualisme is paradoxaal genoeg afkomstig van een van de felste tegenstanders van het anarchisme (en voorstanders van een collectivistische politiek), die in zijn samen met Friedrich Engels geschreven *Communistisch Manifest* voorspelde dat de burgerlijke klassenmaatschappij uiteindelijk zou plaatsmaken voor een associatie 'waarin de vrije ontwikkeling van ieder de voorwaarde is voor de vrije ontwikkeling van allen' (Marx en Engels 1971: 66).

### Lichte en zware gemeenschappen

Een intrigerende bijdrage die zowel ruimte maakt voor de terechte kritiek op de doorgeschoten en in haar tegendeel verkeerde individualisering, maar tegelijkertijd oog heeft voor de keerzijde van doorgeschoten moralisme en culturele groepsdwang, is het idee van 'lichte gemeenschappen' dat is gelanceerd door de aan GroenLinks gelieerde denkers Jan Willem Duyvendak, Menno Hurenkamp en Jos van der Lans. Zij bewandelen hiermee een interessante middenweg tussen het moralistische gemeenschapsdenken à la Balkenende, Verbruggen en Spruyt (én Marijnissen én de AEL) en het eendimensionale marktliberalisme en consumentisme van de vvd en sbs6. Tegen de eersten brengen zij in dat de individualisering lang niet zover is voortgeschreden dat de sociale cohesie ernstig gevaar loopt en de maatschappij dreigt uiteen te vallen. In dit opzicht moet de individualisering volgens hen als een mythe worden beschouwd. Nederlanders vertonen een hoge mate van onderlinge consensus (die overigens een progressieve en individualistische toonzetting heeft) en een hardnekkig groeps- of zelfs kuddegedrag. Dezelfde analyse richten zij vervolgens tegen het harde nutsliberalisme. Het door de markt en de media gepropageerde beeld van volstrekt zelfstandige, vrij kiezende individuen is immers in hoge mate een drogbeeld. Het is een ideologie die precies het tegenovergestelde bewerkstelligt van wat zij belooft, namelijk keuzedwang en commercialistisch kuddegedrag.

Het idee van lichte gemeenschappen (*communities lite*) onderstreept daarmee zowel de onontkoombaarheid van groepsbindingen en collectief gedrag als het collectivisme en de groepsdwang die wordt uitgeoefend door zware of fundamentalistische gemeenschappen. Hoewel de auteurs veel werk maken van de mythe van de individualisering, wordt

hun idee van de lichte gemeenschap wel degelijk aangeblazen door een individualistisch ideaal. Het moderne groepsgedrag dat zij beschrijven betreft immers een nieuw type gemeenschappen, die in plaats van bijeen te worden gehouden door de sterke, permanente banden van familie, klasse en religie worden samengesteld uit de zwakke, lossere bindingen zoals die kenmerkend zijn voor LAT-relaties, vriendschapsnetwerken, MSN-groepen of smaakculturen (zoals die van skaters, gabbers, alto's of Lonsdalers). Moderne lichte collectieven veronderstellen een hoge mate van keuzevrijheid en individualiteit. Zij zijn minder intens, omvattend en verplichtend: geen verwantschappen voor het leven, maar lidmaatschappen die je kunt opzeggen. Zij worden gekenmerkt door 'dynamiek en flexibiliteit, door vrijwillige verbintenis met op ieder moment de mogelijkheid om de groep te verlaten, door openheid en nieuwsgierigheid naar de buitenwereld en een minimum aan gedragsregels' (Duyvendak en Hurenkamp 2004: 218). Niet voor niets adviseert Ayaan Hirsi Ali moslima's die hun familie en/of man willen verlaten dat ze vrienden moeten maken (Hirsi Ali 2004: 69).

Het individualisme is in dit opzicht geen fabel of mythe, maar valt onmiddellijk samen met een nieuw gemeenschapsideaal. Zwarte gemeenschappen en gulzige instituties, die aandringen op eenheid, loyaliteit, consensus en normaliteit, krijgen concurrentie van lichte gemeenschappen met zwakkere bindingen en lagere toegangdrempels, die meer inwendige diversiteit en eigen initiatief bevorderen en gemakkelijkere exit-opties bieden. Volgens de socioloog Richard Florida is deze verschuiving van kleine homogene groepen met sterke bindingen naar grotere, meer heterogene groepen met zwakke bindingen een basisgegeven van de moderne tijd. Dat wil niet zeggen dat individuen een leven gaan leiden zonder de banden van familie, gezin, kerkgenootschap, buurt of werk. Maar wél krimpt de schil van dergelijke bindingen geleidelijk in en neemt het aantal zwakke bindingen toe. De sociale afhankelijkheid verdwijnt niet maar verandert van karakter doordat men zich verbindt met een groter aantal lossere samenhangende netwerken. Volgens Florida zijn die lossere verbanden in de huidige tijd effectiever dan sterkere, omdat zij meer open staan voor de buitenwereld, een groter arsenaal van hulpbronnen mobiliseren, en in die zin broedplaatsen zijn van creativiteit. Zij maken een snelle toetreding van nieuwe mensen en een snelle absorptie van nieuwe ideeën mogelijk. Terwijl individualisme, non-conformisme en excentriciteit in zware, gesloten gemeenschappen nauwelijks worden getolereerd, worden die



kwaliteiten in lichte gemeenschappen met zwakke bindingen juist geactiveerd en beloond (Florida 2002: 276-81).

Dit nieuwe gemeenschapsideaal vormt een onmisbaar ingrediënt van het sociaal-individualisme. Lichte gemeenschappen zijn de voortzetting van het liberalisme met andere, collectieve middelen (Duyvendak en Hurenkamp 2005). Overigens is dit niet per se strijdig met het aangaan van hechte emotionele banden en sterke loyaliteiten, zoals in het geval van liefdesrelaties, vriendschappen, familierelaties, of zelfs gehechtheid aan de politieke en nationale gemeenschap (Prins 2005). Een zwak voor Nederland is echter iets anders dan de intense, allesverplichtende vorm van loyaliteit aan land en volk zoals die wordt geëist in klassieke vormen van nationalisme, en die wordt ondersteund door biologische metaforen van bloedverwantschap, erfelijkheid en endogamie. De Marokkaanse overheid definieert het staatsburgerschap bijvoorbeeld nog steeds als een erfelijk grondrecht dat men niet vrijwillig kan opgeven of kwijtraken. De nieuwe liberale Turkse strafwet stelt 'belediging van de Turkse identiteit' nog steeds strafbaar met drie jaar cel. In contrast hiermee kan ook Nederland beter als een *community lite* worden beschouwd. In plaats van assimilatie te eisen aan een zwaar opgetuigde Nederlandse identiteit, zouden we moeten nagaan welke minimaal gedeelde praktijken, normen en waarden nodig zijn om het vreedzaam samenleven op dit grondgebiedje mogelijk te maken (Duyvendak en Hurenkamp 2004: 218).

Daarom bewijst het ideaal van de lichte gemeenschap ook goede diensten als het gaat om de integratie van vreemdelingen of minderheden voor wie de individualisering in sommige gevallen nog helemaal moet beginnen. Gemeenschappen waarbinnen familie-loyaliteit, bloedverwantschap en een zwartekousenreligie de belangrijkste criteria vormen van eigenheid en vreemdheid, kennen een strak keurslijf van tradities en gewoonten, een strenge seksuele moraal, een scherpe sociale controle, een cultuur van roddel en achterklap, en praktijken van uitstoting van degenen die de eer van de gemeenschap hebben aangetast. Tot de ernstige risico's van dergelijke gemeenschappen behoren praktijken van eerwraak, gedwongen uithuwelijking, besnijdenis en huiselijk geweld. Maar deze zware gemeenschappen worden niet verlicht door ze een *shortcut* naar de Verlichting aan te bieden. In plaats van een abstracte vorm van individualisme te prediken die de leden ervan oproept tot uittreding en geloofsafval, kan men zich beter bezinnen op de vraag hoe de interne differentiatie van deze gemeenschap

pen kan worden bevorderd, zodat de vrijheidsgraden van individuen in de vorm van *voice* en van *exit* kunnen worden verruimd (Duyvendak en Hurenkamp 2004: 218-22). Eerder dan via bestrijding en afwijzing kan die verlichting worden bevorderd door de verruiming van onderwijs- en arbeidsmarktkansen en het tonen van een andere, vrijere en daarvoor verleidelijke manier van leven (Prins 2005).

### Non-conformisme: mythe of grensbegrip?

Net als het individualisme wordt ook de scherpere vorm ervan, het non-conformisme, bekritiseerd als een mythe die veel kwaad heeft aangericht en inmiddels in zijn tegendeel is omgeslagen. Volgens de publicist Hendrik-Jan Schoo was deze oorsprongsmythe van de jaren zestig van meet af aan ideologisch beladen en werkelijkheidsvreemd, en is Nederland sinds die tijd alleen maar conformistischer geworden. Niet langer varend op een innerlijk normatief kompas, richt de moderne burger zich voortdurend op wat 'in' is, op de sociaal bemiddelde waarheid van het moment. Individualisme en non-conformisme zijn daarvoor tot koopwaar gereduceerd: 'Aangevuurd door de commercie spiegelt de extraverte, other-directed neoburger zich tot op de dag van vandaag aan de bohémien, die ideaaltypische individualist en non-conformist. *Rebel without a cause*, maar godlof wel in de laatste spijkermode.' De democratisering van het non-conformisme bracht leeghoofdige *bohemian masses* voort: 'drugs, dance, tatoeages en piercings voor allen (vanaf 13 jaar)'. Denk bijvoorbeeld aan het 'angstvallig conformisme van ouders die vrezen dat zij hun kinderen met eventuele verboden hun rechtmatige dosis non-conformisme zullen onthouden'. Ook het politieke landschap vertoont sinds de nadagen van de verzuiling een verstikkende intellectuele uniformiteit, die vooral op het conto moet worden geschreven van de linkse politieke correctheid. Al met al is het onzinnig en lichtzinnig om het non-conformisme alsnog tot leidende waarde van een nieuwe progressieve beweging uit te willen roepen (Schoo 2004).

De kritiek van Schoo loopt zodoende gelijk op met de kritiek op de doorgesloten individualisering van zowel linkse (Elchardus, Cupepus, Marijnissen), rechtse (Kinneging, Spruyt, Verbrugge) als islamitische gemeenschapsdenkers. Wat is inderdaad de betekenis van individualisme en non-conformisme in een commerciële mediacultuur

waarin iedereen uniek en origineel denkt te zijn (volgens de bekende Chesterfield-reclame: *You are an original*)? 'Cool' is tegenwoordig het tonen van een afwerende, non-conformistische buitenkant die een conformistische binnenkant moet verhullen (Peeters 2001: 80). Hoe moet je in vredesnaam anders zijn in een maatschappij waarin iedereen apart wil zijn, anders dan alle anderen? Zijn keuzevrijheid, autonomie en authenticiteit dan niet meer dan illusies en drogbeelden die worden aangewakkerd door cynische marktmeesters, reclamejongens en opiniemakers die de alomtegenwoordige zucht naar originaliteit misbruiken voor het scheppen van valse behoeften en nieuwe, geniepige vormen van sociale controle? Inderdaad moet deze principiële kritiek op de manier waarop het media-kapitalisme de jaren zestig-idealen van individualisme en non-conformisme heeft geperverteerd en naar zijn hand gezet, uiterst serieus worden genomen. Maar die welkome en noodzakelijke ontzuivering houdt niet in dat die idealen definitief van hun zeggingskracht worden beroofd.

Het individualisme en non-conformisme kunnen daarentegen juist worden verdiept en gelouterd door het besef van hun ideologische werking en hun perverse zelfkant in te bouwen in een meer complete en genuanceerde versie van beide idealen. De door Schoo gesignaleerde democratisering van het non-conformisme en de voormalige elitewaarden van het bohemianisme staat niet louter in dienst van een alzijdige commercialisering en een populistische ik-cultuur, maar heeft een verderstreckende en complexere betekenis. De terechte constatering dat het individualisme is vercommercialiseerd en verplat zou juist een aansporing moeten zijn om aan dit door markt en media gedicteerde kudgedrag te ontsnappen. De idealen van persoonlijke autonomie en authenticiteit zijn immers heel goed inzetbaar *tegen* dezelfde kapitalistische massaproductie van stijlen, smaken en opvattingen die er anderzijds zo handig op inspeelt. Zij voeden het verzet tegen marktconforme definities van het ideale individu zoals die door commercie en reclame worden voorgespiegeld (ben ik wel cool genoeg, zonder navelpiercing of het laatste model i-Pod of mobiele telefoon?). Zij suggereren dat je ook anders kunt zijn, een ander, vrijer leven kunt leiden. *No Logo*: dit verzet kan beginnen met het aankweken van een soort merkoverschillingheid of *brand*-bewusteloosheid waarbij je individualiteit niet langer afhankelijk is van het scoren van een Vuitton-tasje, een Police-zonnebril of een jurkje van Dolce & Gabbana. Om nog maar te zwijgen van een nieuw paar borsten of billen naar het model van Pamela Anderson en/of Jennifer Lopez.

Vrijheid kan met andere woorden ook worden gezien als een effect van matiging van behoeften, eisen en verwachtingen (Esser 2004). Gezien de cumulatieve kosten van een steeds toenemende keuzevrijheid, zijn vrijwillige eenvoud, *downshifting*, onthaasting en consumptieve zelfbeperking rationele middelen om het eigen welzijn te vergroten. Afzien van een auto, 'zachter werken', minder verdienen en soberder leven leveren winst op in de vorm van minder stress, meer vrije tijd, minder consumptieverdwazing en minder statusangst. Juist de markt is een wereld van onbegrensde keuzes, waarin alles maximaal moet worden beleefd en bereikt, en waarin 'goed genoeg' dus nooit goed genoeg kan zijn (Schwartz 2004). Als conformisme voortvloeit uit de onafgebroken vergelijking met de status en de statussymbolen van anderen zoals die door reclame en televisie worden uitgestraald, bestaat werkelijk non-conformisme uit het verzet tegen de allesnivellerende marktdwang, de alomtegenwoordige cultus van de beroemdheid en de meritocratische ideologie die beide ondersteunt. Om tegen dit culturele complex te kunnen rebelleren zijn een grote mentale kracht en veel doorzettingsvermogen vereist. Als rebellie in een modeartikel is veranderd, dan vergt een eigentijds non-conformisme dat men ook tegen deze nieuwe trend en nieuwe conventie in durft te gaan.

Het recht op anders zijn, op afwijking van de norm is in dit licht veel méér dan een tragische illusie van goed afgerichte consumenten die zichzelf even uniek en apart achten als alle anderen. Het is nog steeds een ideaal dat verstikkende groepsstructuren losser maakt en conformisme bestrijdt, ook wanneer dit met een paradoxaal beroep op dezelfde idealen aan een massapubliek wordt opgedrongen (via de merken-terreur, of de terreur van het eeuwig jong-zijn). Non-conformisme is dan ook geenszins een houding die alleen betekenis heeft voor een kleine smaakelite die zichzelf hoog verheven acht boven het smakeloze klootjesvolk. Zoals al eerder opgemerkt, is het recht op afwijkend gedrag onmisbaar om het bredere ideaal van een kleurrijke, dynamische en pluriforme samenleving diepgang te verlenen. Een vrije en tolerante maatschappij koestert zijn marges, dissidenten, vreemdelingen en randfiguren, niet in de laatste plaats om cultureel conservatisme en stagnatie tegen te gaan en zichzelf voortdurend op-nieuw uit te vinden. Zonder vrijzinnigheid en dissidentie heerst ook in het intellectueel-politieke denken de conformistische correctheid en blijft de vrijheid van meningsuiting een wassen neus. Het recht op anders zijn zorgt ervoor dat *iedereen* onbevangener komt te staan te-

genover bestaande instituties, ze durft te bevragen en ermee durft te experimenteren, in plaats van ze klakkeloos te accepteren omdat ze nu eenmaal bestaan.

Het is een oude sociologische waarheid dat niet alleen technologische, maar ook culturele, sociale en politieke vernieuwingen vaak afkomstig zijn uit de marge, en door marginale figuren op de meerderheidsopinie en de 'leidcultuur' moeten worden bevochten. De opkomst en ondergang van Fortuyn – die deze gedachte als een soort lijfspreuk hanteerde – is hier een recent en dramatisch voorbeeld van. Het optreden van klokkenluiders als Paul van Buitenen of Ad Bos levert een andere illustratie van hetzelfde mechanisme. Het is dan ook voorbarig en contraproductief om het non-conformisme iedere maatschappelijke functie te ontzeggen. Natuurlijk is het moeilijk voor te stellen dat deze romantiek een allesomvattende grondslag levert voor maatschappelijke ordening. Anderzijds moet niet worden onderschat hoe sterk non-conformistische waarden inmiddels zijn verankerd in het hart van de moderne innovatiegestuurde economie. Een nieuwe 'creatieve klasse' van *bourgeois-bohemians* omarmt een artistieke en hedonistische ethiek, waarin individualistische waarden een centrale plaats innemen. Voor een deel past dit natuurlijk in de hiervoor gesignaleerde trend van uiterlijke rebelsheid die een innerlijke modegevoeligheid afdekt (Peeters 2001: 55 e.v.). Maar daarmee is niet alles gezegd. Als er inderdaad een functioneel verband bestaat tussen non-conformisme en innovatie, en als creativiteit in plaats van productiviteit de belangrijkste aanjager is geworden van het concurrentievermogen en de economische groei, dan is een geïndustrialiseerde of geïnstitutionaliseerde vorm van nonconformisme een onmisbaar hulpstuk geworden van de moderne kennismaatschappij.

Wat is de opbrengst van de voorgaande overwegingen? Een gelouterd of *sophisticated* individualisme dat zijn eigen zelfkant heeft leren kennen en niet langer vervalt in een abstracte tegenstelling tussen individu en gemeenschap. Het sociaal-individualisme is een opvatting die zware, gesloten gemeenschappen zoveel mogelijk wil veranderen in lichte, open gemeenschappen. Er is geen liberaal die nut en noodzaak van sociabiliteit en gemeenschapsvorming ontkent, en geen enkele communitarist die niet uitgaat van de waarde van individualiteit, autonomie en diversiteit als bouwstenen van moderne gemeenschappen (Schuyt e.a. 2003: 153-54; Groenveld e.a. 1995). Zowel individualisten als gemeenschapsdenkers moeten zich daarom sterker bewust worden

van de schaduwzijden en de normatieve complexiteit van hun eigen maatschappelijk ideaal. Vrijheid is lang niet altijd blijheid, en gemeenschap lang niet altijd warm. Geen van beide zijn 'heilig'. Het is een goede conservatieve gedachte dat goed en kwaad elkaar dicht op de huid zitten dan vaak wordt aangenomen, en elkaar zelfs in zekere opzichten veronderstellen en voortbrengen. Dat wil zeggen dat alle idealen hun utopische stelligheid verliezen, en dat het gelijk van de tegenstander consciëntieuzer moet worden opgenomen in het eigen gelijk.

Na deze dialectische nuancering resteert wel degelijk een normatieve keuze, in mijn geval voor een verlicht, realistisch en zelfs pessimistisch getint individualisme dat door de conservatieve kritiek is heengegaan, maar er wel aan de andere kant weer is uitgekomen. Een individualisme dat zijn eigen afgrond heeft leren kennen, maar niettemin trouw blijft aan zijn oorspronkelijke impuls. Door die ontzuivering wordt het eigen gelijk op de goede manier verzwakt en kwetsbaar gemaakt: het wordt niet afgeschermd van kritiek maar juist opgesteld voor meningsverschil en verdere nuancering. Het conservatieve besef van de nabijheid van goed en kwaad kweekt bescheidenheid en tempert al te hooggespannen verwachtingen over de maakbaarheid van mens en maatschappij. Die zwakke fundering van het eigen gelijk past bij de lichte gemeenschap die individualisten ook op het vlak van het wetenschappelijk denken en de politieke moraal met elkaar willen vormen.

### **De matrix: Banning versus De Kadt**

Dit hoofdstuk is niet compleet zonder een beknopt overzicht van de linkse gedachtevorming over de balans tussen individu en gemeenschap in Nederland in de periode na de Tweede Wereldoorlog. Het is niet moeilijk vast te stellen dat op de langere termijn het soortelijk gewicht van het individualisme binnen dit begrippenkoppel geleidelijk toeneemt en het gemeenschapselement navenant verzwakt. De gehele geschiedenis van de sociaal-democratie kan in feite worden geschreven volgens de leidraad van een geleidelijke liberalisering van het socialisme, of van een telkens opnieuw ingezette poging om socialisme en liberalisme met elkaar te verzoenen. Op het internationale vlak is daarvan al sprake sinds Eduard Bernsteins omschrijving van de sociaal-democratie als 'georganiseerd liberalisme', Jean Jaurès' opvatting van het

socialisme als 'ontwikkeld en voltooid individualisme' en Hendrik de Mans poging om een productieve synthese te vinden tussen de beginselen van individuele vrijheid en sociale eenheid of die van concurrentie en solidariteit. In dit opzicht is het democratisch socialisme altijd al op weg geweest naar een Derde Weg.

Ook voor de 'rode dominee' Willem Banning, de eigenlijke ideologische grondlegger van de PvdA en een volgeling van zowel Jaurès als De Man, was de persoonlijke vrijheid van groot gewicht. Maar binnen zijn sterk ethisch-christelijke opvatting van het socialisme gaf de solidaire gemeenschap uiteindelijk de doorslag. Het socialistisch personalisme, waarmee Banning zijn stempel drukte op de doorbraakbeweging NVB en de in 1945 opgerichte PvdA, hield in dat individu en gemeenschap onverbreekbaar waren verbonden, maar ook dat de persoonlijke waarde van ieder mens pas kon worden gerealiseerd in verantwoordelijkheid en dienstbaarheid jegens de volksgemeenschap. Het individu stond in zijn opvatting tegenover de persoon: individuen werden pas personen doordat zij wortelden in de gemeenschap en groeiden in de 'ontmoeting' met andere personen. Deze ethische personengemeenschap contrasteerde daarmee met het liberale of 'anarchistische' individualisme, dat door hem werd gedefinieerd als de misvatting 'dat de maatschappij is opgebouwd uit individuen, en dus naar het recht der individuen behoort te worden ingericht' (Banning 1960: 133; 1956).

Bannings communitarisme en solidarisme brachten hem dan ook in conflict met de meer libertaire, individualistische en zakelijke variant van het socialisme die vanaf de jaren dertig werd ontwikkeld door De Kadt. Terwijl Banning alle nadruk legde op waarden als rechtvaardigheid, verantwoordelijkheid, broederschap en solidariteit, redeneerde De Kadt sterker vanuit het primaat van het individu, en prees de deugden van culturele, politieke en economische concurrentie. Zijn 'zakensocialisme' toonde zowel een sterkere antimoralistische inslag als een grotere waardering voor de liberale dynamiek van markt, ondernemerschap en particulier initiatief, zonder de noodzaak van een collectieve regeling van de solidariteit te ontkennen. Waar Banning een normatieve conceptie van burgerschap als gemeenschapsdienst omarmde, koos De Kadt voor een meer 'ondernemende' opvatting die grensde aan een artistiek getint non-conformisme.

In de Nederlandse politieke geschiedenis is het liberaal-socialisme van De Kadt aanvankelijk veel minder prominent geweest dan het christelijke communitarisme van Banning. Zowel het beginselpro-

gramma van 1947 als dat van 1959 werd nog sterk door Bannings sociaal-personalisme gedomineerd. Tekenend is dat De Kadt zich in een kritisch commentaar op het eerste programma afzette tegen de sterke nadruk op gelijkheid, ordening en gemeenschapszin, die naar zijn inzicht de democratische pluriformiteit konden bedreigen. Het socialisme als 'georganiseerde gemeenschapseconomie' was in zijn ogen vooral een vervolmaking van de democratie, en had als doel een wereld 'waarin de veelvormigheid en de veelheid van gevoelens en smaken en inzichten voeren tot een bestaan dat steeds nieuwe mogelijkheden biedt en kan blijven bieden'. Het socialisme was voor hem niet zozeer het rijk van de gelijkheid als wel het rijk van de vrijheid (gecit. Tromp 2002: 289).

Die balans tussen vrijheid en gelijkheid vormde de inzet van een reeks ideologische debatten die in het begin van de jaren vijftig werden gevoerd naar aanleiding van het 'planrapport' *De Weg naar Vrijheid* (1951). Ook in dit rapport werd het socialisme omschreven als een beweging die de kapitalistische maatschappij wilde hervormen tot een gemeenschap van vrije mensen: 'uiteindelijk is alle arbeid op staatkundig, sociaal en economisch gebied middel en de vorming van vrije mensen... doel'. Maar de hier bedoelde vrije mens was nadrukkelijk niet de mens 'die zichzelf tot maatstaf aller dingen stelt'. Het rapport hield zich verre van 'anarchistische' en 'individualistische' gedachtesystemen die uit het oog verloren dat 'het ware mens-zijn steeds verantwoordelijk-zijn in zich sluit'. Die verantwoordelijkheid was dubbel, want zij gold zowel voor de ontplooiing van het eigen wezen als tegenover medemens en gemeenschap. Persoonlijke zelfontplooiing moest in evenwichtige mate zijn gekoppeld aan 'dienst aan de gemeenschap in opoffering en verantwoordelijkheid'. Een van de hoofddoelstellingen van het Plan was dan ook 'gelijke kansen voor een ieder tot ontplooiing van de persoonlijkheid in de gemeenschap' (Vos e.a. 1951: 9-13).

De confrontatie tussen het personalisme van Banning en het individualisme van De Kadt werd voortgezet in een aantal grondslagendebatten, die in 1953 verbatim werden verslagen in het denkblad *Socialisme & Democratie* (Pels 1993: 190-94). De Kadt zette deze debatten fors in door te stellen dat de democratische vrijheidsgedachte de kern vormde van het socialisme, en voorrang diende te hebben boven 'het dierbare praalwoord gerechtigheid'. Die boosaardige formulering zorgde voor een fel meningsverschil met de 'ethischen' onder leiding van Banning, die De Kadt beschuldigden van een knieval voor het neoliberalisme.



‘Vrijheid’ was voor hen niet het karakteristiek onderscheidende van het socialisme tegenover het liberalisme; het socialisme was daarentegen onlosmakelijk verbonden met het ideaal van sociale rechtvaardigheid. De Banningianen toonden zich ook duidelijker voorstander van socialisatie en planmatige ordening, terwijl De Kadt deze maatregelen als volstrekt pragmatisch opvatte. Bovendien associeerde hij het gerechtigheidsideaal met gevoelens van sociale rancune en met ‘het pogen tot gelijkschakeling van alle maatschappelijke posities’. Opvallend is dat Joop den Uyl, de toenmalige directeur van het wetenschappelijk bureau, en een bewonderaar van zowel Banning als De Kadt, geen duidelijke tegenstelling zag tussen beide partijen, en in het prioriteitsdebat over vrijheid versus gelijkheid c.q. gerechtigheid een nogal pragmatische middenkoers aanhield. Het beginselprogramma van 1959, dat vooral door Banning en Den Uyl was opgesteld, voerde dan ook ‘vrijheid gebonden aan gerechtigheid’ als centraal motto.

Het beginselprogramma van 1977 liet in dit opzicht een duidelijke breuk met het verleden zien. Die breuk was echter lang niet zo dramatisch als zij door de vele critici van dit ten onrechte verguisde programma werd voorgesteld. Het is waar dat er in 1977 weinig meer resteerde van het ethisch en religieus geïnspireerde gemeenschapsdenken à la Banning, en dat het solidariteits- en gelijkheidsdenken in een meer zakelijke, marxistische richting werd bijgebogen. Die collectivistische en etatistische toonzetting, die een terugval in oude vormen en gedachten deed vermoeden, verhulde echter nauwelijks dat de gewichtsverdeling tussen individu en gemeenschap zich sterk had gewijzigd ten gunste van het individualisme. De individualisering en het individualisme werden op die manier losgemaakt uit hun communitaristische omhulsel en verbonden met een radicaal streven naar socialisatie en herverdeling, die werden gezien als noodzakelijke materialisering van deze pluriforme democratie: ‘het democratisch-socialisme stelt zich een zodanige herverdeling van kennis, arbeid, inkomen en macht ten doel dat alle mensen in staat zijn zich zelfstandig te ontwikkelen en in vrijheid te ontplooiën’.

De in het oog lopende collectivistische elementen in het programma van 1977 hebben er vaak toe geleid dat het als ouderwets-marxistisch werd afgeboekt, terwijl werd onderschat in hoeverre het tegelijkertijd werd geïnspireerd door de culturele vrijheidsidealen van de jaren zestig en zeventig, die vooral werden binnengesluisd via het feminisme. Terwijl de programma’s van 1947 en 1959 bijvoorbeeld nog spraken

over de fundamentele betekenis van huwelijk en gezin als exemplarische gemeenschapsvormen, was in 1977 eerder sprake van de (fiscale etc.) afschaffing ervan. Hoewel de spanningsverhouding tussen vrijheid en gelijkheid binnen dit 'libertaire marxisme' bleef bestaan, werd de verzoening tussen beide idealen in elk geval gezocht aan gene zijde van het door Banning geïnspireerde normatieve personalisme. Het is daarom niet onverwacht dat Den Uyl, die het programma van 1977 met frisse tegenzin aanvaardde, in een kritische terugblik opmerkte dat de gelijkwaardigheid ten onrechte werd verdrongen door de gelijkheid, en dat wel de individualisering maar niet de gemeenschapsvorming als doelstelling werd opgevoerd (Tromp 2002: 400).

### Het progressieve spectrum

Met het wegebben van de culturele revolutie van de jaren zestig en zeventig werd de dubbele erfenis van het cultuursocialisme opnieuw ontdekt, en werden zowel het gemeenschapsdenken van Banning als het sociaal-individualisme van De Kadt gered van de neo-marxistische verzuizing die beide gelijkelijk had getroffen. In de jaren tachtig was het vooral Paul Kalma's kritiek op het centralisme van de interventiestaat en zijn pleidooi voor een liberaal socialisme die de erfenis van De Kadt veiligstelde. De sociaal-democratie moest in zijn opvatting optreden als de pragmatische organisator van de liberale samenleving en de vrije markt, en zowel het cultureel individualisme als het economisch kapitalisme nadrukkelijker aanvaarden. Tegelijkertijd diende zich een gemoderniseerd gemeenschapsdenken aan, via ook in internationale kring bediscussieerde communitaristische en neorepublikeinse ideeën over burgerschap. Dit burgerschapsidoom was zakelijker van toon en kon meer individualisme absorberen dan toelaatbaar was in de nog sterk op de Nederlandse traditie toegesneden gemeenschapsethiek van Banning.

Hoewel het communitaristische denken tijdens het leiderschap van Kok nog veel aanhang genoot, keerde de ideologische polariteit van de jaren vijftig niet met dezelfde intensiteit terug. Dat kwam niet alleen doordat het harde neoliberalisme ook buiten de sociaal-democratie bezig was op alle fronten veld te winnen, maar ook omdat het gehele ideologische spectrum in snel tempo begon te vervagen. Het netto-effect was de geleidelijke opmars van een liberaal pragmatisme met een

rood randje van sociale rechtvaardigheid, dat onder andere de koers van de paarse kabinetten bepaalde. Ofschoon Kok in zijn post-ideologische redevoering uit 1995 nog zinspeelde op het historische conflict tussen sociaal-democratie en liberalisme, markeerden zijn kabinetten het einde van de gelijkheidsidealen en de herverdelingsambities van de klassieke sociaal-democratie. Voorzover er sprake was van vernieuwing van het politieke denken of van de politieke stijl, zoals tijdens het voorzitterschap van Rottenberg en de ideeënbeweging Niet Nix in de jaren negentig, werden liberale en libertaire elementen opnieuw tegen het 'ouderwetse' socialisme uitgespeeld, onder verwijzing naar de traditie van de Vrijzinnig-Democratische Bond (die na de oorlog opging in de PvdA) en het sociaal-liberalisme van De Kadt.

De leiderschapsverkiezing in de PvdA na het Fortuyn-debacle van mei 2002 liet nog een laatste restje zien van de oude vijftiger-jaren-tegenstelling, waarbij Klaas de Vries als klassieke sociaal-democraat het tevergeefs opnam tegen de sociaal-liberale Wouter Bos. De eerste versie van het nieuwe beginselprogramma dat op 1 mei 2004 werd gepresenteerd, werd in brede kring geïnterpreteerd als de neerslag van een modieus en timide sociaal-liberalisme-wat-niet-zo-mocht-heten, waarin het klassieke sociaal-democratische gelijkheidsideaal was verwaterd tot het pleidooi voor een 'fatsoenlijk bestaan voor iedereen'. De soms niet malse kritiek binnen en buiten de partij leidde tot een beter afgewogen stuk, waarin idealen als vrijheid, democratie, sociale rechtvaardigheid, duurzaamheid en solidariteit (in die volgorde) worden ondersteund door een steviger herverdelingsperspectief en een scherpere kritiek op de trend naar 'excessieve ongelijkheid' en de 'cultuur van zelfverrijking'. Vrijheid en solidariteit reiken elkaar de hand voorzover 'het bieden van kansen, de spreiding van macht en inkomen en het investeren in kennis' nodig zijn 'om mensen in staat te stellen het beste uit zichzelf naar boven te halen'. De sociaal-democratie onderscheidt zich van het (neo)liberalisme doordat het 'recht om vrij te zijn' wordt ondersteund door iedereen de kansen en middelen te bieden 'om iets van die vrijheid te maken' (Bos e.a. 2005).

Op die manier komt het nieuwe beginselmanifest dicht in de buurt van het Kadtiaanse sociaal-individualisme, zonder geheel afscheid te nemen van uitdrukkingen die eerder passen in het idioom van Banning ('solidariteit gedijt op een stevige ondergrond van saamhorigheid en lotsverbondenheid'; Pels 2004b; Claassen 2004). Bos en Koole wekken daarbij ten onrechte de indruk dat hier eigenlijk geen sprake is van

een ideologische keuze, omdat de sociale vrijheidsgedachte in deze vorm al vanaf de oprichting van de PvdA tot de beginselen van de sociaal-democratie zou hebben behoord. Om het ethische personalisme van Banning hiervoor als bewijs aan te halen, is echter zowel op inhoudelijke als historische gronden onjuist. Banning zou vrijheid nooit op deze manier als een 'recht' en gemeenschap nooit als een 'keuze' hebben voorgesteld, en zou de prismaatvolgorde tussen idealen zoals vrijheid, rechtvaardigheid en solidariteit ongetwijfeld hebben omgedraaid. Het 'altijd al'-argument, dat de inzichten en voorkeuren van nu terugprojecteert in de geschiedenis, fungeert dan gemakkelijk als een stoplap die compromissen toedekt en interne tegenstellingen ontkent.

Ten onrechte heb ik tot nu toe geen aandacht besteed aan het progressief-politieke landschap dat zich sinds het midden van de jaren zestig buiten de PvdA heeft ontplooid, terwijl natuurlijk ook D66, GroenLinks en de SP interessante en aansluitende ideologische ontwikkelingen hebben doorgemaakt. D66 heeft vanaf het begin de vrijzinnig-democratische erfenis geclaimd die de PvdA onvoldoende heeft gekoesterd, maar het sociaal geïnspireerde ontplooiingsliberalisme dat de Democraten hebben willen uitdragen is terecht vaak als kleurloos (want als te pragmatisch) bestempeld. De SP is op haar beurt betrekkelijk geruisloos geëvolueerd van radicaal maoïsme tot een nette sociaal-democratische partij, die niet alleen in ijtempo het revisionistische traject van de vooroorlogse SDAP heeft afgelegd, maar ook in andere opzichten doet denken aan de communitaristische PvdA van de jaren vijftig. Het christen-socialisme (vooral van katholieke huize) bloeit binnen de SP, bijvoorbeeld bij monde van Huub Oosterhuis. Het beginselprogramma *Heel de mens* uit 1999 nadert dicht tot het ethisch personalisme van Banning. Diens gerechtigheidsstreven en beschavingskritiek klinken door in de fundamentele afwijzing van het 'Brutopia' van de neoliberale kapitalistische wereldorde, waarbij de SP zich net als Banning nogal ongedifferentieerd afzet tegen individualisme, marktwerking en sociale ongelijkheid (SP 1999; Kox en Van Raak 2004).

Terwijl de SP zich voorlopig verzet tegen een verdere liberalisering van het socialisme, is Halsema binnen GroenLinks door haar vrijzinnige, links-liberale positiebepaling juist een discussie begonnen die in sommige opzichten de klassieke tegenstelling tussen De Kadt en Banning recapituleert. Terwijl haar voorganger Rosenmöller nog opriep tot een herwaardering van sociale verbanden als de familie, de buurt, de geloofsgemeenschap en de vereniging, en kritiek uitoefende op de cul-

tuur van zelfontplooiing en de ‘eenzijdige oriëntatie op het autonome individu’, pleit Halsema voor een nadrukkelijker aansluiting bij het individualistische, zelfs anarchistische gedachtegoed van haar partij, ook om zich scherper te kunnen afzetten tegen het oprukkende neoconservatisme (Halsema 2004; Ten Hooven 2004). Die stellingname ontmoet verzet van degenen die juist vinden dat GroenLinks zich niet moet inlaten met een ‘vrijblijvend’ sociaal-liberalisme, maar juist moet inzetten op een progressief gemeenschapsdenken en een versterking van de civiele samenleving. Net als Marijnissen en PvdA-denkers als Cuperus voelen deze GroenLinkers, (onder andere afkomstig uit christen-socialistische hoek – ditmaal vooral van protestantse origine) zich eerder verwant met de ethische inslag en het (tegenwoordig in een burqa gehulde) sociale gezicht van het CDA (Brand 2004a,b). Maar binnen het wetenschappelijk bureau bestaat ook enthousiasme voor een meer economische invulling van het links-liberalisme, dat wil zeggen voor een links marktdenken dat het marktmechanisme wil inzetten voor een herverdeling tussen arm en rijk, bijvoorbeeld via milieuheffingen, de hypotheekrente-af trek of het afschaffen van landbouwsubsidies (Snels 2005).

Waar de SP dus lijkt op de PvdA van het beginselprogramma van 1959, inclusief een principiële anti-liberalisme en een hang naar een sociaal nationalisme, kan GroenLinks goed worden vergeleken met de PvdA van het beginselprogramma van 1977, met inbegrip van de daarin aanwezige ecologische, internationalistische, duurzaamheids- en herverdelingsambities (zie ook Halsema 1996). De Kadtiaanse erfenis van het sociaal-individualisme, met zijn paradoxale maar prikkelende radicalisering van zowel sociale als vrijzinnig-liberale elementen (stevige kapitalismekritiek en drastische herverdeling gekoppeld aan non-conformistisch individualisme) lijkt dan ook voorlopig beter in handen te zijn van GroenLinks dan van de partij waar De Kadt lange tijd woordvoerder van was. Maar dat betekent dat we niet alleen onze ogen sluiten voor het communitaristische tegenspel in die partij, maar ook voor de geleidelijke toenadering tot ditzelfde gedachtegoed door de PvdA, die met haar nieuwe beginselmanifest onmiskenbaar stappen in sociaal-individualistische richting heeft gezet. Het meest opvallende gegeven is echter dat binnen alle progressieve partijen (met inbegrip van D66, en met uitzondering van de nogal uniforme SP) het debat dezelfde contouren aanneemt en langs min of meer dezelfde scheidslijnen verloopt.

## Sociaal versus asociaal liberalisme

Ik ben dit hoofdstuk begonnen met de performatieve uitspraak (in feite een vorm van *wishful thinking*) dat we inmiddels ‘allemaal liberalen zijn geworden’. Dat wil zeggen dat de aanzegggers van het einde der ideologie per saldo zowel gelijk als ongelijk hebben gekregen. Die constatering helpt immers niet veel als we tegelijkertijd vaststellen dat er binnen de breed gedeelde liberale beschavingstraditie een nieuwe breuklijn en een nieuw conflict zijn ontstaan tussen progressief en conservatief, links en rechts: een conflict dat waarschijnlijk met even grote intensiteit zal worden uitgevochten als de conflicten tussen de oude negentiende-eeuwse ideologieën. Volgens denkers als Fukuyama en Ankersmit bestaat er geen alternatief meer voor de liberaal-kapitalistische orde, en is maatschappijhervorming daarom niet langer een optie. Maar de zogenaamde eindoverwinning van de liberale democratie en de vrije markteconomie moet eerder worden gezien als een Pyrusoverwinning, die de politieke strijd tussen de sociale en asociale varianten ervan juist opnieuw aanwakkert. Dat is ook de reden dat het huidige wereldconflict niet kan worden verengd tot een strijd tussen een verenigd, verlicht en dus superieur-democratisch Westen en een wezensvreemde, fundamentalistische en zogenaamd achterlijke islam.

Het belangrijkste verschil tussen sociaal-liberalen en conservatief-liberalen is dat de eersten de middelen van de vrije persoonlijkheidsvorming en de vrije groepsvorming willen realiseren voor iedereen. Dat vergt de instandhouding van een behoorlijke verzorgingsstaat, kritiek op de schaamteloze zelfverrijking en strijd tegen de perverse effecten van de economische ratrace. Kortom: de beschaving van een steeds wilder en asociaal opererend kapitalisme. De vrijheid van keuze, de autonomie van de persoon en de ontplooiing van levensmogelijkheden mogen geen schaarse goederen zijn die alleen toevallen aan een witte elite. Vrijheid is niet het recht van de sterkste, de rijkste of de beroemdste. Conservatief-liberalen ageren graag tegen wat zij zien als de linkse pervertering van begrippen als ‘sociaal’ en ‘solidair’. Maar om te ontkennen dat er kwetsbare sociale groepen bestaan, of dat het benoemen van mensen als sociaal zwakkeren hun zwakte alleen maar verergert: dat is pas pervers! Mensen te dwingen om autonoom, verantwoordelijk en weerbaar te zijn zonder ze daartoe ook cultureel, politiek en materieel uit te rusten, komt neer op *blaming the victim* en schept een hardvochtige meritocratie.

Ik heb al eerder gewezen op de groeiende ideologische convergentie aan de rechterkant van de Nederlandse politiek, waar de liberale afkeer van het verzorgingsstaatssocialisme en het liberale geloof in marktwerking en meritocratie zonder veel spanning samengaan met het conservatieve respect voor traditie, gezag en nationale waarden. In elk geval kan men waarnemen dat het CDA steeds meer in deze richting opschuift, terwijl de VVD sinds Bolkestein het harde marktliberalisme inbedt in een verhaal over dragende gemeenschapswaarden (het 'bezielend verband'). Juist als relatief onafhankelijke denktank is de Burke Stichting in staat om dit nieuwe ideologische amalgaam principiëler en filosofischer te verwoorden en daardoor op scherp te zetten. Het is niet vreemd dat het Fortuynisme in dit proces als een katalysator heeft gefungeerd, die zowel de ontkerstening van de christen-democratie als de ontsocialisering van het liberalisme heeft versneld en naar zich toe heeft getrokken. Het Fortuynisme is als variant van het einde-van-de-ideologie-denken minder historisch belast, vager van inhoud en populistischer van toon dan meer gevestigde ideologieën. Bovendien legt het zelf al een min of meer succesvolle verbinding tussen het harde marktdenken en een cultuurkritiek die sterke communitaristische en cultuurnationalistische trekken vertoont.

Misschien kan het Fortuyn-populisme daarom nog het beste worden gekarakteriseerd als de hefboom van een nieuwe doorbraak tussen de tradities van het confessionalisme en het seculiere liberalisme in de Nederlandse politiek. Het voltooit in zekere zin een proces dat in de naoorlogse jaren werd ingezet en in de jaren zestig verder werd verdiept, en draagt daarmee de laatste restjes van de verzuiling in de nieuwe eeuw ten grave. Die voortgezette doorbraak ter rechterzijde versnelt de vorming van een nieuwe tweedeling in de Nederlandse politiek. Ook de andere helft van dit nieuwe tweestromenland begint langzamerhand contouren te krijgen. Ook hier is sprake van een voortgezette of voltooid doorbraak, ditmaal tussen de 'oude' ideologieën van het liberalisme en het socialisme. Dat wil zeggen dat tegenover het zich geleidelijk vormende conservatief- of rechtsliberale blok een tegenblok zichtbaar wordt dat als links- of progressief-liberaal kan worden aangemerkt.

Terwijl de rechtse partijen worden verdeeld door pogingen om conservatisme en liberalisme met elkaar te verzoenen, worden de linkse partijen onderling en ook inwendig verdeeld door verzoeningspogingen tussen socialisme en liberalisme. Net als op rechts lijken ook op links de traditionele gemeenschapsdenkers daarbij terrein te verliezen.

In plaats van een langdurig christen-democratisch reveil in te luiden, zouden de kabinetten-Balkenende, die immers tot stand zijn gekomen door een onverwachte en onverdiende Fortuyn-bonus, daarom wel eens de zwanenzang kunnen zijn van de confessionele politiek in Nederland. Maar ook die andere middenpartij, de PvdA, staat momenteel voor een historische keuze. Op welke manier zal zij de uitdaging van het conservatief-liberalisme aangaan? Kiest zij voor de klassieke sociaal-democratie of voor een meer sociaal-liberale koers? Pareert zij het zware gemeenschapsdenken van rechts met een lichter, individualistisch getint gemeenschapsideaal? Houdt zij de deur open naar het CDA of maakt zij de weg vrij voor de vorming van een progressief blok?

De nieuwe scheidslijn in het politieke landschap is dus die tussen het sociale en het asociale liberalisme. Om geen allemansvriend te zijn, moet het sociaal-liberalisme dan wél op een scherpe, niet-vrijblijvende en politiek inhoudelijke manier worden geprofileerd tegenover het conservatief-liberalisme en het rechtse fortuynisme. De triomfalistische suggestie van een liberaal-democratisch-kapitalistische eindoverwinning verhuult dat er veel meer ruimte is voor politieke keuzen en voor een alternatief beleid dan ook ter linkerzijde vaak wordt gedacht. Het zogenaamde 'einde van de geschiedenis' is alleen maar het begin van een nieuw conflict tussen linkse en rechtse interpretaties van het liberale erfgoed, dat even intens en fel verloopt als de historische conflicten tussen socialisme, confessionalisme, liberalisme en fascisme. Die nieuwe polarisatie moet niet worden *overruled* en geneutraliseerd door het beeld van een onverzoenlijke tegenstelling tussen het liberaal-seculiere Westen en het nieuwe politieke confessionalisme van de islam. Het is van cruciaal belang dat liberalen niet zelf weer vervallen in een fundamentalistische oorlogsretoriek die de inwendige verdeeldheid van de Verlichting en de moderniteit aan het oog onttrekt.

Daarom loopt de strijd tussen sociaal en asociaal liberalisme in veel gevallen parallel aan die tussen vrijzinnigheid en rechtzinnigheid, tussen rekkelijken en preciezen, tussen de liefhebbers van zachte en harde fundamenten. Conservatieven denken graag dat hun 'klassieke' interpretatie van het liberalisme samenvalt met het ware wezen van het liberalisme zelf. Laat progressieven die het liberalisme (én het communitarisme) willen redden van rechts niet in dezelfde fout vervallen. Zij moeten onbevangen uitkomen voor hun selectieve, betwistbare interpretatie ervan, zodat het politieke debat niet verder wordt vervuild door een linkse versie van de rechtse arrogantie. Misschien is dit wel het



meest existentiële en diepgewortelde verschil tussen de liberalen van links en die van rechts. De laatsten hameren humorloos op hun eigen gelijk, kunnen en willen niet relativeren, en brengen minder geduld op voor vreemde ideeën, vreemde mensen en vreemde praktijken. Terwijl productieve twijfel en openheid voor het andere juist de essentie vormen van de Verlichting en de liberale democratie. Pardon, van onze linkse en vrijzinnige interpretatie ervan.

### 3 Spruitjesnationalisme

#### Nederland als reële fictie

Bestaat Nederland? Heeft die vraag enige zin? Of is het stellen ervan zo'n typische aanstellerij van postmoderne nihilisten die lijden aan zelfhaat en in de ban zijn van een decadente weg met ons-mentaliteit? Is het een frivole *hangup* van relativisten die de eigen cultuur en identiteit minachten en verloochenen, en op die manier bijdragen aan de geruisloze zelfopheffing van Nederland? Voor conservatieve liberalen en liberale nationalistes als Frits Bolkestein, Pim Fortuyn, Jozias van Aartsen, Geert Wilders en Bart Jan Spruyt is die vraag inderdaad lichtelijk absurd. Nederlandse volksnationalisten zoals Hilbrand Nawijn en Michiel Smit zullen die vraag zelfs als beledigend zo niet crimineel beschouwen. Zij staat haaks op de vanzelfsprekende manier waarop zij Nederland en de Nederlandse identiteit beleven. Nederland bestaat gewoon, als een historisch gegeven eenheid van land en volk, met eigen instituties, een eigen geschiedenis en een eigen identiteit, en een toekomst die nog voor onafzienbare tijd door nationale karaktertrekken zal worden bepaald.

Dit geloof in Nederland en de Nederlandse cultuur is volgens hen niet alleen vanzelfsprekend en onontkoombaar, maar bovendien hard nodig om ons culturele minderwaardigheidscomplex te overstijgen en de dreigende overwoekering door vreemde culturelementen een halt toe te roepen. Als we ons uitleveren aan het cultuurrelativisme, zo meende Fortuyn, en onszelf wijsmaken dat het niet meer nodig is 'om als volk iets te willen en iets te zijn', dan loopt het slecht met ons af. De kernvraag luidde voor hem in karakteristieke alles-of-niets-termen: 'Stellen wij ons weerbaar op of is het afgelopen met ons en spoelen we weg in de maalstroom der geschiedenis?' (Fortuyn 1995: 210-212; 2001:

15-18) De vraag of Nederland (nog) bestaat is dus geenszins onschuldig of neutraal. Het is een kennispolitieke vraag, niet alleen omdat empirisch-historische en normatief-politieke kwesties onmiddellijk en onvermijdelijk door elkaar lopen, maar ook omdat het stellen van de vraag zelf een politieke daad is die nerveuze verontwaardiging wekt bij degenen die heilig in Nederland blijven geloven. Ook bij linkse kosmopolieten en relativisten gaat het natuurlijk om de vraag in hoeverre Nederland nog *bestaansrecht* heeft als soevereine natiestaat en zelfstandige cultuurnatie in een wereld van individualisering, multiculturele integratie en Europese c.q. mondiale eenwording. Onze nationale identiteit is voor velen door die ervaringen een irrelevante categorie geworden; en de bloedige geschiedenis van het racisme en nationalisme in Europa heeft er het zijne toe bijgedragen om die categorie ook in politiek opzicht in de verdachtenbank te plaatsen.

Wat is (nog) het nut van Nederland? Zijn we op weg naar een vaderlandsloze cultuur? Als het ligt aan progressieven zoals Abram de Swaan, Koen Koch, Meindert Fennema, Elsbeth Etty en Peter van der Veer is het inderdaad nuttiger om Nederland als een fictie te beschouwen. Wij Nederlanders vormen een 'virtueel volk', zonder zwaartepunt of normatieve kern (Otterspeer 2004). Ook volgens Koch bestaat er niet zoiets als 'de' Nederlandse natie met een ware kern, en is de zoektocht ernaar een zinloze opgave. De natie bestaat niet als een objectief, onveranderlijk, tastbaar en kenbaar fenomeen, maar alleen 'als een politiek en ideologisch project van allen die zich beijveren om de nationale identiteit te definiëren, te versterken of te verdedigen'. Er zijn vele concurrerende opvattingen over wat de Nederlandse natie zou *moeten* zijn, die naar plaats en tijd variëren en verschillende ideologische voorkeuren weerspiegelen. Achter het nationale verbergt zich altijd een specifiek politiek programma dat om realisering vraagt (Koch 1996). In deze opvatting bestaat de natie dus vooral in de vorm van een doorlopend gesprek, een permanent palaver of parlement. De nationale identiteit is een lege plek, een open podium, een markt van meningen, een leeg scherm waarop strijdige ideologische perspectieven worden geprojecteerd.

De antropoloog Van der Veer zet in zijn essay 'Nederland bestaat niet meer' nog eens op een rijtje hoe onze nationale eigenheid aan fragmentatie en verdunning onderhevig is. De nationale munt is verdwenen. Steeds meer beleidszaken (arbeidsmarktpolitiek, immigratiepolitiek, subsidiebeleid, etc.) zijn overgeheveld naar de EU en andere transnationale verbanden. Een belangrijk identiteitsvormend mechanisme als de

dienstplicht is afgeschaft. Eigenlijk bezitten we nog nauwelijks een nationaal leger: dit is grotendeels vervangen door bijdragen aan de NAVO en de VN. Het koningshuis is te saai en te burgerlijk om nog lang mee te kunnen in het mediatijdperk. Het enige ware Oranjegevoel ontstaat nog rondom het Nederlands elftal. Maar die volksbeleving is voornamelijk consumptief en verloopt via het televisiescherm, met de zapknop binnen handbereik. Nationale verbondenheid is überhaupt steeds meer een mediaproduct geworden, zoals blijkt tijdens herdenkingen of nationale rampen. Zelfs de vaderlandse geschiedenis lijkt zich op te lossen in een reeks vluchtige mediagebeurtenissen. Hele sectoren van de Nederlandse samenleving, zoals het hoger onderwijs, de ICT-sector, het internationaal georiënteerde bedrijfsleven, de sport en de media worden door de opmars van het Engels in snel tempo tweetalig. In de toekomst blijft er van het Nederlands volgens hem weinig meer over dan een 'sentimenteel dialect' (Van der Veer 2000).

Wanneer voelt iemand zich een Nederlander? Dat is vooral het geval ten tijde van oorlog, bij internationale sportwedstrijden, en in den vreemde. Volgens Van der Veer is dat niet voldoende om vast te blijven houden aan de mythe van een zelfstandige Nederlandse cultuur. Maar dat wil natuurlijk ook zeggen dat wanneer radicale conservatieven menen dat Nederland feitelijk in een soort noodtoestand verkeert, dat gewone Nederlanders 'vreemdelingen zijn geworden in hun eigen land', en dat er een beschavingsoorlog woedt die wel wat méér diepgang en draagwijdte heeft dan een voetbalwedstrijd, de aandrang om de Nederlandse identiteit uit alle macht te bevestigen alleen maar groter wordt. Vanuit dit gevoel van urgentie is het niet zo gek dat deze woordvoerders neigen naar een vorm van cultuurnationalisme waarin de Nederlandse volksaard wordt voorgesteld als een dwingende en verplichtende essentie, die bij alle historische en sociale dynamiek toch in de kern aan zichzelf gelijk blijft.

In de essentialistische opvatting van nationale identiteit zijn de kenmerken van ons erfgoed en onze nationale cultuur niet maakbaar of onderhandelbaar, niet in zichzelf verdeeld, niet onderhevig aan interpretatieverschil of politiek debat, maar staan zij als monumentale eenheden in het landschap van onze cultuur en geschiedenis. In plaats van omstreden en discutabel te zijn, bestaan zij zo vanzelfsprekend dat zij alleen maar kunnen worden gekend of ontkend. Cultuurrelativisme staat in die opvatting gelijk aan vergetelheid en onverschilligheid, of erger: aan een decadente vorm van zelfverloochening en zelfhaat, die ge-

makkelijk leidt tot een verzaking van onze historische plicht. Zo betreurede Fortuyn dat ‘we’ niet langer geïnteresseerd waren in dit erfgoed en in de erflaters van onze beschaving: ‘we’ kenden onze vaderlandse geschiedenis slecht en wisten zodoende weinig over onze culturele identiteit. Dat kwam neer op desinteresse voor het wezen van onze samenleving: ‘een even liefdeloze als gevaarlijke benadering van alles wat we met elkaar in eeuwen hebben ontwikkeld en opgebouwd’ (*Elsevier* 22.10.94). Aantijgingen als deze leggen natuurlijk een zware hypothese op de permanente discussie over wat Nederland is en zou moeten zijn. De suggestie ervan is immers dat lauwe patriotten die niet overlopen van vaderlandsliefde of nationale trots, geen respectabele mening hebben die serieus dient te circuleren in het publieke debat, maar lijden aan een gebrek aan inzicht of een vorm van gevoelsarmoede met betrekking tot iets wat volkomen natuurlijk en vanzelfsprekend zou moeten zijn.

Laten we daarom afspreken dat de vraag of Nederland (nog) bestaat (graag met ja of nee te beantwoorden) in deze vorm inderdaad weinig zin heeft. Des te intrigerender is het om te onderzoeken hoe dergelijke alles-of-niets-oordelen functioneren in het maatschappelijke en politieke debat (Van Ginkel 1999). Uit de politieke geschiedenis weten we maar al te goed dat het wel of niet erkennen van andermans bestaan grote consequenties heeft. Het onthouden van diplomatieke erkenning aan bepaalde bedenkelijke regimes houdt immers in dat men net doet alsof ze niet bestaan – waardoor ze een beetje minder bestaan dan wanneer ze wél officieel zouden worden erkend. Niet voor niets werd in 1998 in het Midden-Oosten een doorbraak bereikt toen van Palestijnse zijde werd beloofd dat de twintig artikelen in het drieëndertig artikelen tellende PLO-handvest, die een expliciete of impliciete ontkenning inhielden van het bestaan van de ‘zionistische entiteit’ Israël, zouden worden geschrapt (de AEL is daar nog niet aan toe). In dit opzicht gaat het er in de internationale wereld niet anders toe dan in het dagelijks leven, waar men na een ruzie ook dingen zegt als: ‘Hij bestaat niet meer voor mij’, en hem zonder te groeten straal voorbijloopt, als ware hij een kolom lucht. ‘Iemand met de nek aankijken’ betekent dat je het bestaan van die persoon vermindert door deze niet langer te willen kennen of (h)erkennen. Politieke uitsluiting en sociaal ostracisme werken dus volgens dezelfde formule: die van de zichzelf vervullende voorspelling.

Al met al stuiten we op een eclatante filosofische paradox. Sociale collectieven, tradities en instituties zijn enerzijds van een enorme hard-

heid, draagwijdte en soliditeit, maar worden anderzijds gekenmerkt door een ondraaglijke lichtheid en fragiliteit. Deze paradox wil ik in de volgende paragraaf nader proberen uit te werken. Tegenover de conservatieve en nationalistische fetisjering van land en volk wil ik daarbij voorlopig vasthouden aan wat ik eerder de 'ontologische zwakte' van Nederland heb genoemd. De Nederlandse natie bestaat niet buiten de verhalen die erover worden verteld, de emoties die erover worden gevoeld en de dagelijkse handelingen die erin worden geïnvesteerd. Een dergelijke constructivistische en anti-essentialistische visie ligt direct in het verlengde van de individualistische uitgangspunten die werden uiteengezet in het vorige hoofdstuk. Het idee van lichte gemeenschappen en het pleidooi voor non-conformisme passen in dit opzicht binnen een breder sociaal-filosofisch perspectief op de bestaanswijze van sociale instituties dat haaks staat op de conservatieve opvatting dat sociale, politieke en culturele tradities niet alleen in de tijd maar ook in normatieve zin voorafgaan aan de individuen die erin 'opgaan'. Het stellen van de existentie vraag met betrekking tot instituties en tradities is dan ook geenszins absurd, maar juist het begin van filosofische en politieke wijsheid.

### **Sinterklaas bestaat!**

In een constructivistische visie op de sociale werkelijkheid hebben alle maatschappelijke instellingen en collectieven een precair en virtueel karakter. Dat wil niet zeggen dat ze niet bestaan. Maar zij bestaan niet los van de handelingen, interpretaties en perspectieven van mensen die ze elke dag weer aan de gang houden. Ze worden verwerkelijkt in en door het praktische maakwerk dat in het hier en nu wordt geleverd. Zij zijn dan ook permanent in oprichting, en staan in elke handeling opnieuw op het spel. Net zoals we moeten werken aan onze intieme relaties en onze vriendschappen voortdurend moeten onderhouden, zo moeten ook grotere sociale kaders onafgebroken ter hand worden genomen en voor elkaar worden gebracht. Sociale collectieven zijn daarom geen autonome grootheden die tegenover de individuen staan en die hun doen en laten dwingend bepalen. Het zijn eerder collectieve ficties die telkens weer door geloofsbelijdenissen en praktische investeringen in hun bestaan moeten worden bevestigd. Die vloeibare existentie geeft ze een principiële zwakheid, vaagheid en ambiguïteit, die voortdurend uitnodigt tot verdere definitie of nadere uitwerking (Pels 1999).

Op die manier functioneren de sociale instituties eigenlijk precies zoals de ontroerende fictie van het sinterklaasfeest, wanneer alle volwassenen en de helft van alle kinderen gezamenlijk ‘doen alsof’ om de goedheiligman te laten bestaan als de enige echte gulle gever van wat de mensen zichzelf en elkaar geven. Het traumatische besef dat Sinterklaas eigenlijk niet bestaat is een inzicht dat juist zo langzaam groeit omdat alle woorden en daden van iedereen om je heen samenzweren om die fictie te bestendigen. Ook het geloof in andere bisschoppen en zaakwaarnemers van God verdwijnt tergend langzaam, onder invloed van de zeggings- en handelingskracht van al die andere mensen die nog wél in Hem blijven geloven. Dostojewski’s vrees: ‘Als God niet bestaat is alles geoorloofd’, wordt daarmee tweemaal gelogenstraft. Hoezo bestaat God niet? Hij zorgt ervoor dat ik van mijn christelijke woningbouwvereniging op zondag de was niet buiten mag ophangen; dat ik niet mag vloeken op het station; dat ik bij het zappen telkens stuit op de Evangelische Omroep; en dat ik bij de schoolkeuze van mijn kinderen rekening moet houden met de erfenis van een verzuild onderwijsstelsel (Harbers 1998). Kortom: God bestaat omdat andere mensen in Hem geloven, en objecten, instituties en regels hebben gemaakt die mij, ongelovige, in de weg staan.

Sociale instituties en collectieven hebben dus zowel een imaginair als een uiterst reëel bestaan. Die paradox kleurt ook de bekende definitie van de antropoloog Benedict Anderson van de natie als een ‘imagined community’. Andersons inzicht heeft een veel algemenere strekking, want eigenlijk zijn alle collectieven die groter zijn dan primitieve dorpsgemeenschappen waar nog *face-to-face* contact mogelijk is (en misschien zelfs deze) verbeelde of ingebeelde gemeenschappen. Voor moderne naties geldt in elk geval dat men het overgrote deel van zijn medeburgers nooit zal tegenkomen of leren kennen, terwijl iedere burger toch een totaalbeeld van de gemeenschap in zich ronddraagt. Anderson illustreert dit gegeven aan de hand van de basale vormen van collectieve verbeelding die mogelijk worden gemaakt door materiële informatiedragers zoals boeken en kranten. Het lezen van het ochtendblad is een merkwaardig massaceremonieel waarbij iedereen afzonderlijk het beeld van de nationale werkelijkheid tot zich neemt, en weet dat de anderen dat op hetzelfde moment ook doen. De fictie sluipt stilletjes maar onstuitbaar de realiteit binnen, en schept daar het opmerkelijke vertrouwen in een gemeenschap die alleen in anonieme vorm bestaat (Anderson 1991).

Maar als sociale feiten eigenlijk ficties zijn, of 'goed gefundeerde illusies', waar komen dan hun macht, zwaartekracht en traagheid vandaan? Hoe is het mogelijk, zoals Marx en Engels dit dilemma op klassieke wijze hebben verwoord, dat de verhoudingen tussen de individuen een zelfstandig bestaan tegenover hen aannemen, en de machten van hun eigen leven oppermachtig tegenover hen worden? Het probleem verdwijnt voor een deel zodra we beseffen dat sociale ficties in het leven van alledag worden gestabiliseerd omdat wij ze onophoudelijk reïficeren. We zijn voortdurend geneigd om de sociale feiten ten onrechte als dingen te beschouwen. Dat wil zeggen dat de meeste sociale instituties de gedaante aannemen van zichzelf vervullende voorspellingen. Omdat we ze echter definiëren en behandelen als dingen die geheel buiten ons om bestaan, werken zij als objectieve machten op ons terug. Die cirkelvormige logica is veel bepalender voor het voortbestaan van sociale verhoudingen dan vaak wordt gedacht. De sociale werkelijkheid is in dit opzicht een gigantische *bootstrap operation* (Barnes 1988). Naast Sinterklaas is daarom ook de baron van Münchhausen een nieuwe held van de sociale theorie.

Zit het dan allemaal in onze hoofden, en hoeven we alleen maar een geestelijke knop om te draaien om de gevestigde instituties via een vrij wilsbesluit 'om te turnen'? Alle sociale situaties staan open voor uiteenlopende definities van de situatie. Maar de sociale realiteit is natuurlijk niet alleen maar een kwestie van definitie of geloof. Die suggestie van vrijblijvendheid doet geen recht aan de zeer reële gevoelservaring dat de traditie en de maatschappelijke instellingen groter zijn dan wij, dat wij erin zijn opgenomen, dat zij aan ons voorafgaan en ons dragen, en dat zij grotendeels dicteren wie wij zijn, wat wij denken en doen. Marx en Engels hadden gelijk: het zijn niet zozeer 'de frasen van de wereld' die wij uit ons hoofd moeten zetten, maar de materiële verhoudingen in de wereld die we daadwerkelijk moeten veranderen. Maar beide marxisten onderschatten op hun beurt enorm hoezeer de frasen van de wereld (inclusief die van henzelf) bijdragen aan het voortbestaan ervan, zodat het wel degelijk van groot belang is om ook die frasen te ontmaskeren.

De paradox van de lichte zwaartekracht van de sociale en culturele werkelijkheid kan alleen worden opgelost wanneer we nog twee cruciale elementen aan de verklaring ervan toevoegen. Ten eerste zijn sociale verhoudingen, culturele waarden en institutionele realiteiten altijd lichamelijk of lijfelijk verankerd. De sociale werkelijkheid wordt vooral *gevoelsmatig* gekend en beleefd, via een door intuïties en emoties ge-



stuurd praktijkgevoel. De definitie van de situatie is eigenlijk een *intuïtie* van de situatie, een vorm van sociale tast- of smaakzin waardoor iedereen als vanzelf zijn sociale plaats kent, zich voegt bij zijn soort- en lotgenoten, en de juiste dingen doet of nalaat. Alle taal is in feite lichaamstaal. De zichzelf vervullende voorspelling wordt niet alleen via taaldaden gerealiseerd maar ook via lichaamshouding, spreektoon, gebaren, accent en 'uitstraling'. Iemand hoeft maar te verschijnen om anderen zonder woorden een bepaalde definitie van de situatie (van zichzelf en van de anderen) op te leggen (Bourdieu 1991: 51-2). Denk aan het effect van *power dressing*, van geacteerd zelfvertrouwen (wat vroeger branie en tegenwoordig *attitude* heet), of van indrukwekkend accessoires zoals een Porsche, een miljoenenjacht of een dure vrouw om mee te pronken (een *trophy wife*).

De tweede cruciale reden waarom de wereld van de instituties zo zwaar op ons drukt is dat zij zich nestelen in de fysieke omgeving: in gebouwen, straten, pleinen, parkeerplaatsen, briefhoofden, archieven en websites. Die letterlijke stolling of verstening verleent hun een uiterlijke schijn van hardheid, enkelvoudigheid en permanentie die de aandacht afleidt van hun ontologische zwakte en inwendige dynamiek. Als iedereen op een mooie ochtend zou besluiten om niet meer naar zijn werk te gaan, zouden de kantoren, banken, ministeries en universiteiten na enige tijd instorten en door gras worden overgroeid. De massieve enkelvoudigheid van de voorgevel, het briefhoofd of het logo zet ons op het verkeerde been. De instellingen lijken er gewoon te zijn, als dingen, zonder metafysische poespas. Daardoor vergeten we gemakkelijk dat het hier gaat om preciaire luchtkastelen en kaartenhuizen die op elk moment afhankelijk zijn van het definitie- en constructiewerk dat wij van minuut tot minuut geacht worden te verrichten.

Juist vanwege die verankering in de lichamen en de dingen is de illusie dat de sociale werkelijkheid buiten ons bestaat zo sterk en zo goed gefundeerd. De 'inlijving' van het sociale, die het gevolg is van langdurige socialisatieprocessen, produceert vormen van emotionele hechting die moeilijk ongedaan kunnen worden gemaakt. Doordat de instituties en tradities in ons lichaam zijn ingeprent en emotioneel zijn verankerd (denk aan familiezucht of vaderlandsliefde), geven zij ons een gevoel van vastigheid, uitwendigheid en onontkoombaarheid. Dat gevoel wordt nog versterkt doordat we ons ook met hart en ziel hechten aan dingen en plekken, de gebouwde omgeving, landschappen, gereedschappen, hebbedingetjes en statusobjecten. Ook de wereld van de

dingen is niet zomaar een buitenwereld maar een ingelijfde wereld. Ieder die heimwee heeft naar zijn land van herkomst, iedere toerist die herinneringen ophaalt aan indrukwekkende steden of landschappen, verdubbelt als het ware de fysieke werkelijkheid door er in zijn hart een mini-replica van mee te dragen. *Het land in mij*, volgens de filmtitel van Mechtild Prins. Nederlanders dragen indrukken van Nederlandse dingen (het paleis op de Dam, de Erasmusbrug, het waterlandschap) in zich rond. Ook in mij wellen tranen op als het Wilhelmus klinkt en een schaatser in Oranje gehuld op het erepodium staat. Het doet me iets. Maar wat precies?

### Wien Neerlands bloed

Het is duidelijk dat de hier gekozen benadering beter past bij de liberale of voluntaristische opvatting van de natie als een wilsgemeenschap dan bij de etnisch-romantische, deterministische opvatting van de natie als een lotsgemeenschap (Koch 1991; Scheffer 1996; Van Ginkel 1999). In de liberale visie is het voortbestaan van de nationale politieke gemeenschap principieel afhankelijk van de wilsbeschikking en het constructiewerk van vrije burgers, die het sociale contract als het ware elke dag opnieuw aangaan en zodoende hun gemeenschap voortdurend opnieuw uitvinden. Lijnrecht tegengesteld aan de visie van Hobbes, waarin dit contract eenmalig, absoluut en onherroepelijk is, moet de politieke gemeenschap telkens opnieuw in haar bestaan en haar democratische legitimiteit worden bevestigd. Deze principiële maakbaarheids- en zelfbeschikkingsgedachte is op klassieke wijze verwoord door de Franse filosoof en historicus Renan, die in een beroemde rede uit 1882 het bestaan van de natie omschreef als een 'elke dag hernieuwd plebisciet'.

Terwijl in de voluntaristische of liberale visie de rechten van het autonome individu voorafgaan aan die van de nationale gemeenschap, en de nadruk ligt op pluralisme en diversiteit, gaan in de deterministische of romantische visie de natiestaat en de culturele gemeenschap juist vooraf aan het individu, en ligt de nadruk op de organische eenheid van een volkskarakter dat zich in een lange geschiedenis heeft uitgekristalliseerd. Het romantisch conservatisme bepleit vanouds een principieel respect voor die historisch gegroeide traditie. In plaats van alles opnieuw te willen uitvinden, dienen we ons de bovenpersoonlijke waarde

ervan opnieuw te realiseren. De historische cultuurgemeenschap verschaft de individuen immers hun rechten en vrijheden en daarmee hun identiteit, en bezit als zodanig een sterk verplichtend karakter. Het is niet toevallig dat een neoconservatief als Spruyt, die weinig op heeft met de plebiscitaire visie, in dit kader graag verwijst naar 'stichtende' historische momenten zoals de Unie van Utrecht (1579), het Plakkaat van Verlatinghe (1581), de Vrede van Münster (1648) of 'het maatschappelijk contract dat wij in 1848 en 1917 zijn overeengekomen' (*Trouw* 29.II.03). Dat noch Spruyt, noch u of ik daar zelf bij zijn geweest, is volgens hem onvoldoende reden om de verplichtingen van dat (slechts sporadisch vernieuwde) contract niet volledig na te komen.

De romantische visie benadrukt niet zozeer diversiteit als wel de noodzaak van homogeniteit: van gedeelde waarden, denkbeelden, idealen en gewoonten die het fundament leggen onder een ongedeelde loyaliteit. In plaats van het zelfgekozen karakter van de gemeenschap staat hier de onvrijwilligheid centraal waarmee individuen in hun gemeenschappen worden ingevoegd. De cultuur, de taal, de geboortegrond, de historische traditie en de banden des bloeds worden immers niet vrijelijk gekozen. Maar dit inzicht wordt gemakkelijk gereïficeerd, zodra de natie wordt voorgesteld als een autonoom wezen dat een natuurlijke, bovenpersoonlijke en zelfgenoegzame ontwikkeling doormaakt. Model voor deze gedachte staat de invloedrijke opvatting van romantische filosofen zoals Herder dat de natie als een plant of een boom wortelt in haar geboortegrond, en in al haar vertakkingen en uitingen door een uniek levensprincipe wordt gestempeld. Dat naties min of meer als natuurlijke personen worden voorgesteld blijkt ook uit het feit dat hun een uniek geestesmerk, een innerlijk leven, een diepgeworteld genie, een collectieve ziel of een onvervreemdbaar volkskarakter wordt toegekend. Individuele en collectieve identiteit gaan zo onmiddellijk in elkaar over dat de reïfictie meteen een personificatie is.

De meest frappante visualering van die politieke personificatie is nog steeds het beroemde frontispice van Hobbes' *Leviathan* (1651), dat het lichaam van de vorst afbeeldt als een optelsom van de talloze individuele lichamen van de burgers. De unieke dubbelzinnigheid hiervan is dat enerzijds alle individuen letterlijk opgaan in één mega-individu, aan wie zij eenmalig en definitief al hun individuele beschikkingsmacht hebben overgedragen; maar dat anderzijds de macht van de vorst niet zijn persoonlijk eigendom is, omdat zij niets anders is dan de verzamelde macht van zijn talloze onderdanen. In dit opzicht vormt de

politieke contracttheorie van Hobbes het prototype van het ideaal van de totalitaire democratie, waarin een volstreekte en onherroepelijke identificatie wordt geëist van de individuele burger met 'zijn' staat. Maar ook in mildere, liberaal-democratische vormen van eenheidsdenken wordt de natiestaat vaak als een mega-individu voorgesteld, zodat een nationale crisis al snel de vorm aanneemt van een psychische kwaal of een persoonlijkheidsstoornis. Woordvoerders van de natie werpen zich dan op (zoals zij massaal deden na de moorden op Fortuyn en Van Gogh) als buikspreekers van een inclusief Wij en klagen dat 'we niet meer weten wie we zijn', niet langer 'onszelf' zijn, 'als natie ernstig met onszelf overhoop liggen' of zelfs helemaal 'de kluts kwijt zijn'.

Het idee van de organische ontwikkeling van de natie als een bovenpersoonlijke persoonlijkheid wordt ook uitgedrukt via de alomtegenwoordige metaforiek van bloedverwantschap, familie, geboorte, voortplanting, afstamming en erfgoed. Familie- en verwantschapsmetaforen zijn onmisbaar voor alle vormen van nationalisme, die immers teruggaan op een etnische of genealogische definitie van collectieve identiteit (Smith 1993: 76-9; Gilbert 46-56; Eriksen 2002: 107). Daarin wordt de natie gewoontegetrouw voorgesteld als een grootfamilie die huist in het vader- of moederland, waarvan de leden de moedertaal spreken, producten zijn van dezelfde vaderlandse geschiedenis, en delen in de natuurlijke broederschap (*fraternité*) van alle burgers in de staat. Buiten die volkseenheid en volksstam, die door bloed en erfelijkheid worden gedefinieerd, is alles volksvreemd in plaats van volkseigen. Volgens Herder is de meest natuurlijke staat van een volk die van 'één enkele natie, een grootfamilie met één nationaal karakter... Want de natie is een even natuurlijke plant als een familie, zij het dat zij meer vertakkingen heeft. Niets is daarom openlijker tegengesteld aan de doelstelling van de politieke regering dan een onnatuurlijke uitbreiding van staten, het wilde doorenmengen van verschillende rassen en nationaliteiten onder één scepter' (Barnard 1969: 324).

Naast de suggestie van eenheid en ondeelbaarheid versterkt de familiemetafoor ook het deterministische idee van de natie als een lots- in plaats van wilsgemeenschap. Erfelijkheid en bloedverwantschap vormen immers het archetype van sterke of zware, dat wil zeggen niet gekozen maar vooraf gegeven sociale bindingen, en staan in die zin haaks op de keuzevrijheid, het individualisme en de meritocratie die centraal staan in het liberale ideaal van de zwakke banden en de lichte gemeenschappen. Het is niet toevallig dat Edmund Burke, de aartsvader van

het conservatisme, een fundamentele tegenstelling formuleert tussen het liberale beginsel van de *verkiezing* en het conservatieve beginsel van de *vererving*. Alles wat we hebben en zijn: onze religie, onze regeringsvorm, onze wetten en onze vrijheden, bezitten wij volgens Burke als een patrimonium, in een soort familiale verbintenis, als het erfgoed van onze voorvaderen dat wij intact dienen over te dragen aan onze nazaten. Het gaat er dan ook om bij het besturen van de staat deze methode van de natuur te volgen: 'In deze keuze voor erfelijkheid hebben we onze politieke gemeenschap verbeeld als een vorm van bloedverwantschap; zodat we de constitutie van ons land hebben verbonden met onze meest dierbare huiselijke betrekkingen; onze grondwetten hebben opgenomen in de boezem van onze warme familiegevoelens; en we de onafscheidelijkheid van onze staat, ons huis en onze haard, ons hart, onze heiligdommen en onze altaren koesteren in de warmte van hun gecombineerde en in elkaar gespiegelde weldadigheden' (Burke 1969: 120).

Een van de belangrijkste functies van het conservatieve discours van culturele homogeniteit en historische lotsverbondenheid is het scheppen van zekerheid: het vastleggen van een objectieve waarheid die orde schept en de wereld overzichtelijk en beheersbaar maakt. De ondeelbaarheid van de natie en de ondeelbaarheid van de waarheid vormen elkaars natuurlijke complement. De metafoor van de bloedverwantschap voegt daar nog een andere, minstens even grote zekerheid aan toe. De superfamilie heeft immers diepe wortels geschoten in het erfland, dat zij als een onvervreemdbaar tehuis bewoont en als een natuurlijk patrimonium bezit. Onze geboortegrond is een vergaarbak van historische herinneringen. Het is de plaats waar onze voorvaderen hebben geleefd en gewerkt. Onze steden en landschappen zijn heilige plaatsen die wij meedragen in ons hart, waar ter wereld wij ons ook bevinden. Land en volk vormen daardoor een bijna plantaardige eenheid (denk aan het idioom van de culturele *roots*, of aan de kritiek van radicale nationalist op 'ontaaarde' kunst en 'ontwortelde' intellectuelen). Deze mythe van bloed-en-bodem is juist zo effectief omdat zij het thuisland als een familie-erf voorstelt (het vaderland als 'woonstee der natie'). De bodem symboliseert door zijn fysieke materialiteit dezelfde vastigheid (vaste grond onder de voeten) en zekerheid (harde fundamenten) als het bloed, dat immers het teken is van een onlosmakelijke biologische of etnische verbintenis. De ideologie van bloed-en-bodem is daardoor wellicht de zwaarste, meest rigide en meest eisende vorm die het col-

lectivisme of het gemeenschapsdenken kan aannemen. Zij identificeert een gemeenschap waarvoor men bereid moet zijn zich op te offeren, ja zelfs zijn leven te geven.

Het zou een vergissing zijn om te denken dat dit nationaal-fundamentalisme (een uitdrukking van de Hongaarse schrijver Konrád) alleen een buitenlands verschijnsel is en in ons kleine landje niet zou voorkomen. Gedurende de gehele negentiende eeuw werd het project van de monarchale eenheidsstaat aangeblazen door een vaderlandscultus die ruim gebruik maakte van de metaforiek van de grootfamilie (Van Ginkel 1999: 14). Die monarchale eenheidswil was een van de manieren om de ‘republikeinse veelheid’ te overwinnen en het Nederlandse volk samen te smeden in het moderne enkelvoud van een politieke natie (De Rooy 2002). Koning Willem I zag zichzelf bij voorkeur als het hoofd van een gezin, en ook zijn opvolgers hadden de ambitie om van de Nederlandse staatsburgers een nationale familie te maken. ‘Eindelijk zijn wij dan baas op eigen erf en aan eigen haard,’ sprak koningin Wilhelmina nog op 5 mei 1945. Een wat verontrustender uiting van bloeden-bodem-retoriek treffen we aan in het inmiddels in onbruik geraakte ‘tweede’ volkslied *Wien Neerlands bloed (in d’adren vloeit)*. Dit lied op tekst van de nationalistische dichter Tollens moest na de stichting van het koninkrijk in 1813 het Wilhelmus vervangen, dat werd beschouwd als een strijdlid van de Oranjepartij en dus als te weinig nationaal gold. Dit lukte nooit helemaal, en het duurde nog tot 1932 voordat het Wilhelmus opnieuw tot het officiële volkslied werd uitgeroepen (een mooi voorbeeld van de recente constructie van een zogenaamd eeuwenoude traditie). Achteraf mogen we blij zijn dat de beruchte tweede regel, waarin de nationale bloedband ‘van vreemde smetten vrij’ wordt geacht, ons niet langer in verlegenheid kan brengen.

Een volkslied is geen verstandelijke maar eerder een emotionele uitingsvorm, een ‘rond en hartig lied’ zoals de tekst zegt, dat uitdrukking geeft aan de liefde van de onderdaan (‘wiens hart voor land en koning gloeit’) voor het ‘lieve’ vaderland. Vorst en vaderland worden voortdurend vereenzelvigd (‘den onverbreekb’re band, die Neêrland en Oranje bindt’), waarbij huiselijke metaforen het volk beschrijven als het gezin van een vaderlijke vorst (‘bewaar de vorst, bewaar zijn huis, en ons, zijn huisgezin’). In het tweede couplet komt ook de bodem in zicht: ‘Bescherme, o God! bewaak den grond, waarop onze adem gaat, de plek waar onze wieg op stond, wellicht ons sterfuur slaat.’ God en de koning of koningin worden in één adem genoemd als vader en moeder,

en de burgers als kinderen van dit grote en vrome gezin: ‘Wij smeken van uw vaderhand, met blijden kinderzin, behoud voor ’t lieve vaderland, voor land en koningin’). Het lied sluit af met de bede: ‘Blijf’ met ons oud Oranjehuis, het volk steeds één gezin.’ Dat deze familie-metafoor niet beperkt blijft tot naties die gezegend zijn met een koninklijke familie, blijkt uit het feit dat ook het republikeinse, aanzienlijk liberaal en vrijheidslievender Franse volkslied de burgers aanduidt als ‘Les enfants de la patrie’.

Het is geen toeval dat inburgeringsceremonies, waar zowel de regering als een meerderheid van de Tweede Kamer inmiddels voorstander van is, vooral tot doel hebben om dit nationale familiegevoel te activeren. De trits van God, vaderland en koningshuis speelt in Engelse *citizenship ceremonies* bijvoorbeeld al een grote rol. Immigranten zweren trouw aan koningin Elizabeth, zingen het volkslied, en beloven respect voor de rechten en plichten die ze genieten en moeten nakomen in de maatschappij die ze op dat moment officieel verwelkomt. Volgens een ambtenaar van het Londense stadsdeel Brent moet deze ceremonie worden gezien als ‘een *rite of passage* naar een volwaardig lidmaatschap van de Britse familie’ (*NRC Handelsblad* 26.2.05). Rechtsgeleerde Jesurun d’Oliveira vindt om die reden de voorgestelde dag van plechtige inburgering ‘wel erg on-Nederlands’. Deze is rechtstreeks ontleend aan de vs met zijn overspannen patriotisme, waar men een eed van trouw moet zweren aan de Grondwet en de andere wetten van het land (*de Volkskrant* 1.2.05). Juist dit ‘gemis aan liefde van de massa voor de Grondwet’ wordt door een progressieve patriot als De Beus aangemerkt als een ‘grote leegte’ in het Nederlandse burgerschap (2005: 38). Maar voor een dergelijk grondwetspatriottisme is in Nederland nooit veel animo geweest, en het is niet te verwachten dat dit sentiment in de nabije toekomst snel zal groeien.

### Terug naar het vaderhuis

De metafoor van nationale verwantschap tilt het familie-sentiment (intimiteit, geborgenheid, veiligheid, identiteit) naar het abstracte niveau van een meer omvattende sociale eenheid. In die zin vormt het nationalisme geen terugval in de geschiedenis maar is het juist een bijverschijnsel van en een politiek antwoord op de moderniteit. Processen van industrialisering, technologisering, democratisering en globalisering

veroorzaken een versnelling van de sociale mobiliteit, een slechting van kaste- en standsverschillen, een verlenging van ketens van sociale afhankelijkheid en een inkrimping van sociale en geografische ruimtes. Die relatieve verdunning van het sociale weefsel (als gevolg van individualisering en democratisering) en verkleining van sociale en fysieke afstanden (door toedoen van nieuwe middelen van communicatie en transport) vereisen en faciliteren nieuwe vormen van culturele standaardisering (bijvoorbeeld via het onderwijssysteem en de vorming van een publieke opinie) die een meer homogene cultuur scheppen op een hoger plan, een nieuwe vorm van 'gelijkheid voor de natie' (Gellner 1983: 25, 39; Couwenberg 2001). Kritischer opgevat, kan het nationalisme dus worden beschouwd als een krampachtige poging om het familiegevoel vast te houden in een samenleving van lossere wordende traditionele verbanden en van loslopende individuen die zich onzeker en verweesd voelen. Naarmate de kleine familie in sociaal opzicht verzwakt, wint deze abstracte grootfamilie aan belang. In dit opzicht is het nationalisme ook een paradoxaal verschijnsel, omdat het mede voortkomt uit de voortschrijdende ontbinding van lokale familiebanden, en in zijn radicale politieke gedaante zelfs eist dat individuen hun familie-loyaliteiten opgeven om zich met huid en haar te onderwerpen aan de totalitaire natiestaat.

Tegen deze achtergrond is het interessant om te zien hoe sterk ook Fortuyns notie van de verweesde samenleving en zijn pleidooi voor versterking van de nationale identiteit door verwantschapsmetaforen worden geschraagd (Fortuyn 2002; Pels 2003: 182-93). Zijn normatieve gemeenschapsideaal kent vele verwijzingen naar vader- en moederschap, naastenliefde, en hechte, kleinschalige leefgemeenschappen waarin wij opnieuw 'elkanders broeders hoeders kunnen zijn'. Het leiderschapsideaal dat Fortuyn met dit gemeenschapsideaal verbindt wordt sterk vormgegeven naar het beeld van de ethische vaderfiguur. De vader is zowel in letterlijke als overdrachtelijke zin (als politieman, arts, priester, burgemeester, directeur, minister-president) degene die het gemeenschappelijk stelsel van normen en waarden bewaakt en overdraagt. De moeder neemt de emotionele huishouding op zich alsmede de zorg voor het gezin. Het acute probleem van de huidige verweesde samenleving is volgens Fortuyn dat de zonen sinds de jaren zestig hebben geweigerd om hun historische vaderrol op zich te nemen; een ontwikkeling die heeft geresulteerd in een gemeenschap zonder leiding, geborgenheid of doel.



Merkwaardig (voor een vrijgevochten homoseksueel als Fortuyn) is dus dat het gezin nog steeds geldt als een modelstructuur, en dat grotere sociale verbanden worden opgevat naar analogie van de *extended family*. Omdat Nederland wordt beschouwd als een soort gezinsvervangend tehuis, valt Fortuyns idealisering van het gezinshoofd samen met de blijde verwachting van de komst van een nieuwe vader des vaderlands. Zijn pleidooi voor 'terugkeer naar het vaderhuis' is dus een vorm van politiek paternalisme. De politieke leider moet een 'vader-regisseursrol' op zich nemen: hij is tegelijkertijd opvoeder, leraar, ondernemer en creatief kunstenaar, en cultiveert een emotionele, persoonlijke verhouding met zijn 'leerlingen': 'Een leider van formaat is vader en moeder ineen. Hij stelt de Wet en waakt over de samenhang van de kudde. De bekwame leider is de bijbelse goede herder... die ons geleidt naar het vaderhuis.'

De nationale identiteit, die 'een volk tot een volk maakt', is volgens Fortuyn een historisch bepaalde gegevenheid met een zeer lange levensduur, die zich diep in het collectieve onderbewuste heeft genesteld. Allerlei culturele eigenschappen en reflexen liggen als het ware opgeslagen in de genen van het Nederlandse volk. Volken en naties bezitten in dit opzicht een psychische structuur die bijna een karakterstructuur kan worden genoemd. Vaderlandsliefde moet worden gevoed door een vitaal besef van nationale verwantschap, door eerbied voor de moedertaal, en door kennis van de vaderlandse geschiedenis. Ook bij Fortuyn is de personificatie van het volk een natuurlijke reflex, en lopen individueel en nationaal zelfbewustzijn onmiddellijk in elkaar over. Het is immers belangrijk 'om te weten wie je bent, niet alleen als persoon maar ook als volk dat samenleeft in een bepaald maatschappelijk verband op een afgebakend grondgebied... Slechts hij die weet wie hij is en waar hij vandaan komt zal zich op een zelfbewuste wijze kunnen bewegen in het internationale milieu dat aan het ontstaan is.' Die zoektocht naar de eigen identiteit is volgens Fortuyn bij uitstek een taak van het staatshoofd; in dit geval dus de belangrijkste politiek-culturele functie van de monarchie.

Herhaaldelijk stuit men bij Fortuyn op vergelijkingen tussen de geborgenheid van het gezin en die van de nationale samenleving. De natiestaat is volgens hem 'een van de bewezen vormen van de menselijke maat', een afgegrensd grondgebied waarbinnen mensen zich veilig kunnen voelen, dat hun overzicht biedt, en waarbinnen ze zich, verenigd door taal, cultuur en mentaliteit, één volk kunnen voelen. De na-

tiestaat is 'onze rechtsstaat, onze verzorgingsstaat, onze economie en onze cultuur, onze mentaliteit en onze taal. Hij is het leefbare verband van waaruit we letterlijk en figuurlijk de wereld intrekken.' Hij is 'naast ons familiehuus echt een thuis', en behoeft dus koestering en onderhoud. Normen en waarden kunnen alleen collectief worden beleefd in relatief kleine, overzichtelijke gemeenschappen met een eigen identiteit. Juist de natiestaat kan die identiteit aan zijn burgers verschaffen.

Men kan dit nostalgisch ideaal van geborgenheid natuurlijk afdoen als een bezwering van het ongemak van iemand die ondanks zijn Nederlandse karaktereigenschappen, zijn individualisme en zijn exuberante publieke optreden toch altijd een Hollandse eigenheimer bleef. Dat zou echter een miskenning en onderschatting zijn van het onbehagen van al diegenen die Fortuyn als hun woordvoerder zagen, en die zich onzeker, onbeschermd en niet langer thuis voelen in een snel veranderende individualistische en internationalistische cultuur. Gevoelens van vervreemding, machteloosheid en onbehagen roepen gemakkelijk fundamentalistische reflexen op, die in dit geval een nationalistische gedaante aannemen, inclusief de bijbehorende externe vijand. De nostalgie van het thuisland is in die zin een reële uitdrukking, niet alleen van het feit dat lokale gemeenschapsbanden vervagen en plaatsmaken voor meer abstracte bindingen, maar ook van het feit dat Nederland op wereldschaal daadwerkelijk is gekrompen, en ons land dus kleiner, compacter en lokaler aanvoelt. Maar het maakt alle verschil of die nieuwe onzekerheid leidt tot een herleving van een soort dorpsfamiliezucht op nationaal niveau, of wordt ervaren als een kans om de deuren verder open te zetten en de grotere wereld meer onbevangen te betreden.

Het spruitjesnationalisme van Fortuyn heeft snel school gemaakt in de Nederlandse politiek. 'Nederland eerst!' is niet langer een besmette gedachte, ofschoon weinigen hier openlijk voor uit zullen komen. Het zijn lang niet alleen meer splinterpartijen zoals Nieuw Rechts die hameren op het onvervreemdbare recht om je thuis te voelen in eigen land. Het recht op behoud van eigen taal, cultuur en identiteit, dat multiculturalisten niet meer mogen claimen en dat aan 'vreemdelingen' wordt ontzegd, wordt tegenwoordig door vele autochtone woordvoerders voor hun eigen etnische groep op hoge toon opgeëist. Het nationalisme van Michiel Smit en de flirt van Nawijn met het Vlaams Belang vertegenwoordigen in dit opzicht alleen maar de radicale tak van een vorm van Nederlands patriottisme die niet alleen is ingeburgerd in het

liberaal-conservatieve spectrum, maar ook in linkse kringen een zekere populariteit geniet. Dat bleek opnieuw uit de linkse campagne tegen de Europese Grondwet, waarin socialistische en nationalistische motieven elkaar op een onbehaaglijke manier nabij kwamen.

Van Marijnissen en Scheffer tot en met Balkenende, Van Aartsen, Eerdmans, Wilders en Spruyt maakt men zich inmiddels druk om het beschermen en koesteren van de eigen nationale gemeenschap, waarden, erfgoed en tradities. Voorstellen voor het inrichten van een Huis der Historie en het oppoetsen van de culturele canon paren zich aan populistische suggesties dat de Nederlandse soevereiniteit intact moet blijven en dat de euro moet en kan worden teruggedraaid. vvd-aanvoerder Van Aartsen bepleitte onlangs een vorm van neopatriottisme die onder meer inhield dat op scholen ‘de grondtoon van de natie’ moest worden onderwezen: ‘je moet een samenleving vullen met emotie’ (*NRC Handelsblad* 30.12.04; Van Aartsen 2005). Ook cda-fractie leider Verhagen greep het Kamerdebat over normen en waarden van april 2005 aan om een ‘nieuw patriottisme’ aan te prijzen dat het ‘clubgevoel’ in de samenleving zou kunnen versterken (Verhagen 2005). De voorzitter van de Onderwijsraad meldde in aansluiting daarop dat de verwarring waaraan Nederland ten prooi was gevallen, kon worden verholpen door het herstel van een verplichte canon in het onderwijs. Het ging hem om méér dan historisch besef, want hier stond onze nationale identiteit op het spel: ‘Sceptis leidt tot leegte. De sceptici moeten nu even een paar jaar hun mond houden en de mensen die er wél in geloven hun werk laten doen’ (*NRC Handelsblad* 17.1.05).

### Bloed- en aardebanden

Hoezeer deze rechtse klimaatverandering heeft doorgezet, kan ook worden vastgesteld aan de hand van de intellectualisering van het nationaal-conservatieve gedachtegoed, zoals die bijvoorbeeld gestalte krijgt in het hiervoor besproken *Tijd van onbehagen* van VU-filosoof Verbrugge. Hij predikt hierin een vorm van volksdenken die mede door zijn Spengleriaanse toonzetting en zijn plantaardige, cultuurbiologische metaforiek nog een stuk dreigender en onheilspellender oogt dan het spruitjesnationalisme van Fortuyn. De culturele desintegratie en ontworteling die Verbrugge signaleert betreffen vooral het verval van de *Nederlandse* gemeenschap en tradities, van vormen en symbolen

(zoals de eigen taal) die een positieve invulling geven aan het Nederlandschap. Tegenover het multiculturalisme, dat de noodzaak van culturele eenheid ontkent, moet een nieuw beschavingsoffensief worden ingezet dat het Nederlands burgerschap weer 'in vorm' brengt. Dit staatsburgerschap staat volgens Verbrugge op gespannen voet met het wereldburgerschap en de mensenrechten: 'De toevallige, maar niettemin noodzakelijke bloed- en aardeband die in het staatsburgerschap besloten ligt, maakt dat volken en de individuen uit wie ze bestaan principieel niet dezelfde rechten, plichten en mogelijkheden hebben.' Die feitelijke ongelijkheid en ongelijkwaardigheid zijn met het sociale en culturele milieu en met de plaats van geboorte gegeven (Verbrugge 2004: 107-8).

De gemeenschap vormt te allen tijde de eigenlijke grondslag van werkelijkheid en recht. Een zuiver formalistische rechtsleer 'kampet met allerlei zelfgecreëerde schijnproblemen die het volk allang intuïtief heeft opgelost en waarin, zoals vaker het geval is, het volk met zijn landscultuur wijzer is dan menig geleerde... Het volk is recht en moraal tegelijk.' De staat is de zelfbewuste incarnatie van deze soevereine en bezielde gemeenschap. Dat houdt ook in dat de staat zich gedwongen kan zien om de persoonlijke vrijheid van zijn burgers te offeren zodra zijn eigen voortbestaan in het geding is. De oorlog is hiervan het meest extreme voorbeeld. De gemeenschap manifesteert zich in dit geval in haar naakte essentie, namelijk als 'de laatste en hoogste macht in ons aardse bestaan', en kan rechtmatig ons leven eisen; alles maar dan ook alles is in die omstandigheden ondergeschikt aan de absolute gemeenschapswil. In het geval van oorlog of bezetting heeft men objectief gesproken niet het recht om te kiezen voor iets anders dan de eigen gemeenschap. Talloze landen 'danken hun bestaan aan het feit dat velen uit het volk bereid waren om, indien nodig, te sterven en te doden. Vrijwel ieder land "leeft" de zelfgekozen dood van zijn eigen voorgeslacht, dat zijn bloed heeft geofferd voor zijn eigen bestaan' (Verbrugge, 109-12).

Dergelijke bloed-en-aarde-metaforen reiken ver voorbij Fortuyn naar een vorm van nationalistisch populisme die in Nederland niet vaak is vertoond, en waar zeker sinds de Tweede Wereldoorlog een sterk taboe op rust. Om iets vergelijkbaars te vinden moeten we in feite teruggaan naar de jaren dertig en de intellectuelen van de Conservatieve Revolutie in Weimar-Duitsland, of naar het integrale nationalisme van Barrès en Maurras rond 1900 in Frankrijk. Alle grote thema's

van het 'volkse' denken keren bij Verbrugge terug. De huidige cultuurcrisis als een erop-of-eronder-kwestie, het idee van de volksgemeenschap als een wilseenheid die is gesmeed in grote historische gebeurtenissen (die 'een volk tot een volk maken'), het cultureel historicisme en particularisme, het idee van de diepe wijsheid die schuilt in de (als eenvormig voorgestelde) volksziel, het recht op een eigen cultuur die wortelt en 'aardt' in een bepaald grondgebied, de staatsmacht als uitdrukking van de soevereine volkswil, de absolute beschikkingsmacht van de gemeenschap over (het leven van) haar individuele leden: het zijn stuk voor stuk denkbeelden die het fortuynisme filosofisch radicaliseren en 'achteraf' in verbinding stellen met het revolutionaire cultuurnationalisme van bijvoorbeeld Spengler, Sombart, Freyer, Jünger en Heidegger.

Bovendien schrikt Verbrugge er niet voor terug om zijn vrees voor culturele ontzieling en gemeenschapsverlies te gieten in een biologistische visie op cultuurvervreemding, waarin bloedverwantschap, 'aardebanden' en voortplanting fungeren als criteria van nationale levenskracht en culturele homogeniteit. Hij vindt het problematisch dat de overgrote meerderheid van Marokkaanse en Turkse jongeren hun huwelijkspartners uit het moederland halen, waardoor gesloten etnische groepen kunnen ontstaan die geen culturele of historische binding meer hebben met de Nederlandse gemeenschap. Hij sluit niet uit dat hier sprake is van een actieve etnische cultuurpolitiek die is gericht 'op het binnenhalen van stamverwanten uit het moederland'. Belangrijker is dat het moederland op die manier nog steeds de elementaire bestaansvoorziening voor de eigen gemeenschap verzorgt, namelijk de voortplanting. De levenskracht in deze cultuur wordt vooralsnog letterlijk uit het moeder- of vaderland ontvangen. Symbool voor deze levenservaring staat ook dat de eigen doden vaak weer in deze moederaarde worden begraven. De Nederlandse aarde en volksaard blijven wezensvreemd. Dat blijkt ook uit de onwil om het Nederlands als moedertaal te gebruiken, 'dat wil zeggen de taal waarin en waaruit men leeft en waarmee men zichzelf als lid ervaart van de gemeenschap als geheel'. Verbrugge gaat zelfs zover dat hij de weigering van een groot deel van de Turken en Marokkanen om te trouwen met een vrouw of man uit Nederland bestempelt als een persoonlijke daad van etnische discriminatie (Verbrugge 2004: 128-32).

Dezelfde cultuurbiologische retoriek bepaalt Verbrugge's notie van de voortplanting als objectieve plicht jegens de eigen volksgemeen-

schap. Het huwelijk is tegenwoordig ontheiligd en verworden tot een juridisch contract 'dat evengoed tussen mensen van hetzelfde geslacht kan worden afgesloten en dus ook door willekeur van een van de partijen kan worden opgezegd'. Maar het huwelijk is in wezen een sacrament, dat niet afhankelijk kan zijn van de romantische, subjectieve beleving van de betrokken individuen; het is een zedelijk instituut dat de voortplanting dient en als zodanig een bijna religieuze gemeenschapsfunctie is. In het 'deugdelijke' gezin is niet het eigen, maar het algemeen welzijn maatgevend. De huidige vercommercialiseerde en consumptieve sekscultuur tekent de innerlijke ondermijning van onze beschaving, want als de wil tot voortplanting en overdracht van een cultuur uitdooft, is het einde in zicht. De mens wil niet meer de geest van zijn land of volk in leven houden, een cultuur voortzetten, maar zich vooral amuseren en carrière maken: 'Net als in het antieke Rome neuken we erop los... maar we planten ons steeds minder voort.' Verbrugge is hier geheel in de ban van het apocalyptische pessimisme van Spengler: zodra er redenen moeten worden aangevoerd om kinderen te krijgen, verraadt zich de 'diepe levensmoetheid van een civilisatie'. De huidige Europese vergrijzing is dan ook 'een eminent symptoom en symbool van de vervreemding van het leven, waarin de geest van een tijd zich op zichzelf wreekt' (Verbrugge 2004: 236-41, 263-70).

Net als bij Fortuyn zet ook Verbrugge dit cultuurfundamentalisme in om een harde grens te trekken tussen de westers-Nederlandse cultuur en de daaraan wezensvreemde islam. Religie is voor hem het hart van de boven-individuele bezieling waardoor een cultuurgemeenschap wordt gedreven. Hij sluit zich in dit opzicht aan bij Samuel Huntingtons analyse van de botsing der beschavingen, die eveneens de religie aanwijst als de belangrijkste factor van verschillen tussen culturen, en die de westers-christelijke cultuur met zijn pluralisme, individualisme en rechtsstatelijkheid in onherroepelijke aanvaring ziet komen met de islam, die zijn identiteit juist ontleent aan het collectivisme van clan, familie en stam. De religieuze levenservaring die in de islam maatgevend is 'vindt haar herkomst... in een andere cultuur en streeft op zichzelf genomen naar een andere cultuur dan de westerse'. Twee motieven spelen hierin de hoofdrol: de bloedband en de gemeenschap (*oemma*). In beide gevallen wordt het collectief boven het individu geplaatst. Verbrugge citeert een Tsjetsjeense rebellenleider, die stelde dat de open westerse samenleving de pijlers van zijn cultuur, namelijk 'de banden van bloed en aarde' in verbondenheid met de *oemma*, ten gronde zou richten. Gemeen-

schapsvormen die door het bloed, het volk of de religie worden bepaald staan haaks op de open samenleving; moslimfundamentalisten stellen daar de gesloten samenleving tegenover.

Opmerkelijk is dat de verwijzing naar bloed-en-aarde, het volksnationalisme en de religieuze gemeenschapsaanbidding waartoe Verbrugge zich eerder bekende, nu ineens aan de vijand, de collectivistische islam, worden toegeschreven. Het individualisme van de mensenrechten, dat hij elders zo sterk wantrouwt (een 'gevaarlijke ethische abstractie'), wordt hier opgevoerd als een instrument dat de 'absolute geldigheid van bloedbanden' doorbreekt, omdat het primaat wordt gelegd bij de vrijheid en waardigheid van het individu in plaats van die van de familie of clan. Maar zoals we hebben gezien, predikt Verbrugge zelf een nogal drastische onderschikking van het individu aan de gemeenschap, en vervalt hij regelmatig in dezelfde retoriek die hij in de vijand bestrijdt. Verbrugge beroept zich weliswaar op een protestants-christelijk persoonsbegrip dat de individuele subjectiviteit en waardigheid koestert; maar die individualiteit wordt nadrukkelijk (en nog sterker dan bijvoorbeeld in het personalisme van Banning) begrepen als een plicht van dienstbaarheid en onderworpenheid, in het uiterste geval zelfs van volstreekte offerbereidheid aan de heilige en ontzagwekkende volksgemeenschap.

Kenmerkend voor de westerse cultuur is volgens Verbrugge een subjectivering van de religieuze waarheid die de religie verandert in een privé-domein, en aldus de scheiding bezegelt tussen kerk en staat. Hij roept op tot een reformatie van de islam 'waarin de innerlijkheid van het geloof en de waarde van het individu wezenlijk worden voor de geloofservaring'. Maar voorlopig vreest hij vooral een uitbreiding van de etnisch-religieuze *oemma* die slechts een geringe binding heeft met nationale staten (bijvoorbeeld in de gedaante van de 'pan-Arabische' AEL), en die ook in demografisch opzicht veel sneller expandeert dan de autochtone bevolking. Inderdaad projecteert de politieke islam zijn sterke familie- en gemeenschapsretoriek niet in eerste instantie op een bepaalde natie, maar is hij net zoals het orthodoxe marxisme (dat niets wilde weten van de nationale binding van de arbeidersklasse) sterk internationalistisch georiënteerd. Nationalisme is voor radicale islamisten zoals Maududi, Qutb en Bin Laden zelfs een vorm van polytheïsme: een belediging van de eenheid van God en die van de *oemma* die (na afvalligheid) de ergste zonde is die je kunt begaan. Net zo min als het democratisch pluralisme der partijen is het pluralisme der naties in beginsel accepta-

bel voor de radicale islam, die immers het universele kalifaat wil herstellen en de islamitische boodschap over de gehele wereld wil verspreiden. Seculier nationalisme is in dat perspectief niets anders dan een verachtelijke vorm van mens-aanbidding (Ruthven 2002: 267).

### Het 'vlaggen' van de natie

Zoals hiervoor al gesignaleerd, bestaan er naast duidelijke verschillen ook frappante overeenkomsten tussen het radicale communitarisme van westerse conservatieven als Verbrugge, Kinneging en Spruyt en dat van orthodoxe islamieten. Tegenover de essentialistische metaforiek van de bloedverwantschap, die voor beide partijen de harde zekerheden van een collectieve identiteit vastlegt, verdedig ik een zwakkere constructivistische visie volgens welke nationale en andere identiteiten geen vanzelfsprekende, natuurlijke eenheden zijn, maar historische constructen die elke dag opnieuw moeten worden aangemaakt en uitgevonden. Volgens de bekende stelling van de antropoloog Gellner zijn naties eerder het product van nationalisme (en dus van nationalist) dan omgekeerd. Nationalisme is niet het resultaat van het ontwaken van een natie tot zelfbewustzijn; het 'vindt de natie uit' waar deze voorheen niet op die manier bestond. Er bestaat dus niet zoiets als een objectieve nationale gemeenschap of identiteit, die zich als een enkelvoudig, pasklaar en stabiel object aan ons opdringt. De natie spreekt niet zelf, vanzelf of voor zichzelf, maar alleen via zijn spreekbuizen of woordvoerders.

Het is duidelijk dat zich iets groots aan ons opdringt (een landschap, een taal, een traditie, een culturele habitus), maar wat dat precies is moet steeds opnieuw worden vastgesteld en gerealiseerd. 'Ontdekken wie je bent' is niet zoiets als het volgen van de roepstem van het bloed of het ontdekken van een biologisch natuurfeit, maar een actieve en selectieve reactie op de culturele omgeving waarin je toevallig wordt geboren. Dat betekent ook dat het essentialistische beeld van de nationale gemeenschap een geladen illusie is, een misleidende verharding van een ontologisch zwakke categorie. Het is een ideologisch machtswoord dat door nationalist wordt misbruikt om andersdenkenden naar hun pijpen te laten dansen. 'Het land roept je, soldaat!' Maar wie roept hier eigenlijk? Wie eist hier het hoogste offer in dienst van het vaderland? 'Alles voor Vlaanderen.' 'Todo por la patria.' 'Du bist nichts, dein Volk



ist alles.' 'Vraag niet wat je land kan doen voor jou, maar wat jij kan doen voor je land,' aldus de beroemde woorden van John Kennedy, die ook door Pim Fortuyn graag werden aangehaald. Maar is dit 'land' dat jou vraagt iets te doen, niet gewoon John Kennedy die zichzelf en zijn partijdige perspectief op dat land tegelijkertijd uitvergroot en onzichtbaar maakt?

Een ander voorbeeld van die zelfvergroting is een beruchte uitspraak van de Britse conservatieve premier John Major uit 1993. Hij twijfelde er niet aan dat 'Britain' over vijftig jaar nog steeds zou bestaan '*in its unamendable essentials... as the country of long shadows on county grounds, warm beer, invincible green suburbs, dog lovers and pool fillers*'. In de vele verontwaardigde reacties op deze uitlating werd terecht gewezen op het selectieve en uitsluitende karakter van de door Major gehanteerde stereotypen. In zijn boek *Banal Nationalism* merkt de sociaalpsycholoog Billig hierover op dat het Brittannië van Major in de eerste plaats zeer Engels is, want er bestaat bijvoorbeeld geen *county cricket* in Schotland. Het beeld is bovendien nogal masculien, want bier en cricket worden wél genoemd, maar sherry en breien niet. Het gaat over de buitenwijken, niet over de binnenstad, over het cricketveld en niet over het voetbalstadion, over de hondenliefhebber en niet over de werkloze: 'In het hier opgeroepen beeld van de natie passen geen autowegen, mijnschachten en moskeeën. Een gekunsteld, partieel, en selectief geïdealiseerd Brittannië staat voor het geheel. Die deelwerkelijkheid vertegenwoordigt de essentie die in al zijn onveranderlijkheid naar de toekomst moet worden doorgetrokken' (Billig 1995: 102).

Het zou echter kortzichtig zijn om te denken dat het essentialistische machtswoord alleen wordt gesproken door politici en intellectuelen, en niet wordt gespiegeld in de werkelijkheid van alledag. Opvallend is juist dat het dagelijks spraakgebruik en het doorsnee gedrag van gewone burgers een soort 'dagelijks essentialisme' laat zien, waarin het bestaan van de natie telkens opnieuw op een bijna banale, laag-bij-de-grondse manier wordt bevestigd. Zoals Billig laat zien, wordt de natie elke dag opnieuw via allerlei halfbewuste routines 'aangewezen' of 'gevlagd', en op die manier voortdurend gereproduceerd. Dit gebeurt zo continu en onwillekeurig dat men het nauwelijks in de gaten heeft. Dagelijks worden we op allerlei banale manieren aan het bestaan van onze nationale gemeenschap herinnerd. De vlag-ceremonie van Amerikaanse schoolkinderen, of het gepassioneerd zwaaien met of dragen van de nationale kleuren tijdens sportevenementen of koninklijke hoogtijda-

gen zijn actieve en bewuste vormen van dit vlaggen van de natie. Doorgaans gaat het echter om terloopse, bijna reflexmatige praktijken en taalgebruik, bijvoorbeeld wanneer haastig voortstappende mensen met een half oog registreren dat er een nationale vlag wappert (of slap hangt) van de gevel van een openbaar gebouw. Alle Nederlandse schepen voeren gewoontegetrouw een Hollandse vlag, zonder dat daar iets speciaals mee lijkt te worden bedoeld. De landkaart aan de muur van vele klaslokalen en bibliotheken levert een beknopt en krachtig symbool van de natie, die terloops als een afgebakend, waarneembaar ding wordt voorgesteld (Eriksen 2002: 105).

Dit dagelijkse 'vlagvertoon' is ook te vinden in allerlei zijdelingse uitdrukkingen die het thuisland zonder enige nadruk en routineus als een familiehuis beschrijven. Dat gebeurt in alle koppen en zinnen in de krant waarin wordt gesproken over 'Nederland' of 'ons land' als het vanzelfsprekende centrum van de wereld. Kleine, onschuldig ogende woordjes zoals 'wij', 'ons' of 'hier' bevatten terloopse verwijzingen naar onze veronderstelde gemeenschap ('Wij Nederlanders'). In het weerbericht lijkt 'het' weer een objectieve, fysische categorie, maar ondertussen gaat het natuurlijk om het weer zoals het zich binnen onze landsgrenzen voordoet ('Vanaf woensdag krijgt Nederland met een droge periode te maken'). Ook de sportpagina's staan elke dag vol met impliciete verwijzingen naar de natie ('Wij hebben gewonnen', 'Oranje', 'onze Olympische helden'). Elke keer dat er over Nederland in die termen wordt gesproken, wordt het bestaan van Nederland als 'ons eigen' land onwillekeurig bevestigd.

Kwalificaties zoals 'Nederland is ziek', 'Nederland is vol', of 'Nederland verkeert in een crisis' leggen alle nadruk op de zorgwekkende *toestand* van het land, en leiden daardoor gemakkelijk de aandacht af van de impliciete bevestiging van het *bestaan* van Nederland als een afgebakende culturele en politieke eenheid. Het ergerlijke van verwijzingen naar 'onze cultuur' of 'ons erfgoed' is volgens Billig dat 'wij' daarbij sluipenderwijs worden ingesloten en anderen worden buitengesloten, volgens de suggestie dat er maar één 'ons' bestaat en dat 'wij' daar tegen wil en dank deel van uitmaken. Het is een typisch voorbeeld van symbolisch geweld, omdat de spreker meent te weten wat die cultuur van 'ons' inhoudt, en ons in zijn gareel dwingt zonder de subjectieve oorsprong van zijn oordeel daarover prijs te geven. Hierin schuilt ook de politieke effectiviteit van een slogan zoals die van Geert Wilders: 'Nederland moet blijven.' In één en dezelfde beweging wordt bevestigd

dat Nederland bestaat (maar in zijn bestaan wordt bedreigd) en wordt de aandacht afgeleid van het feit dat het hier gaat om Wilders' nogal provinciale en xenofobe *interpretatie* van wat Nederland is en in zijn ogen moet worden.

Oppervlakkig gezien lijkt deze banale reproductie een illustratie van Renans opvatting van de natie als 'dagelijks plebisciet'. We zijn immers elke dag met zijn allen druk bezig om ons land tot leven te brengen en aan de gang te houden. Maar juist de onwillekeurigheid van dit nationale vlagvertoon brengt een belangrijke nuance aan. Het gaat immers niet zozeer om beredeneerde keuzes of bewuste wilsbesluiten, maar om intuïties en reflexen die eerder lichamelijk en emotioneel dan rationeel zijn verankerd. Net als de Hobbesiaanse voorstelling van het sociaal contract of Andersons idee van de natie als een verbeelde gemeenschap ziet de plebiscitaire opvatting gemakkelijk over het hoofd dat nationale rituelen en symbolen lichamelijk zijn verankerd en zich stevig in de materiële omgeving hebben genesteld. De ochtendkrant van Anderson is al lang verdrongen door media als radio en televisie, zodat de verbeelde natie vooral via de elektronische media bij ons binnenkomt. Nederland is elke dag virtueel bijeen, voor de buis, tijdens nieuwsuitzendingen en praatprogramma's maar vooral tijdens het eeuwigdurende amusement. Grote sportevenementen (de wedstrijden van het nationaal elftal, EK's en WK's, de Olympische Spelen), herdenkings- en rouwplechtigheden (Koninginnedag, Prinsjesdag, de vierde mei, de begrafenissen van Pim, Claus, André, Bernhard en Theo) verenigen een groot deel van de burgers in een nationale kijkervaring. Het plebisciet neemt dus eerder de vorm aan van het inschakelen van het tv-toestel, het zich uitdossen in en beschilderen met de kleur oranje, het meezingen van het volkslied (in de bijna tekstloze voetbalversie), het toejuichen van sporthelden, volkszangers, leden van het koningshuis en andere nationale beroemdheden, het inacht nemen van stilte tijdens de jaarlijkse dodenherdenking, en last but not least het uitsteken van de nationale vlag.

De Nederlandse natie blijft al met al een precare aangelegenheid. Als mensen zouden stoppen met deze dagelijkse investeringen, zou zij ophouden te bestaan. Maar de natie wordt gestabiliseerd door het dagelijks essentialisme van mensen die haar onwillekeurig beschouwen als een vaststaand en eenvormig ding, en die dit bijgeloof voortdurend op anderen overdragen. Die illusie heeft wel degelijk een fundament in de werkelijkheid, omdat de natie ook lijfelijk en emotioneel is verankerd en de meest zichtbare symbolen van de natie dingen zijn: televisiebeel-

den en foto's van nationale beroemdheden, vlaggen en wimpels, landkaarten, munten, standbeelden, teksten (zoals de Grondwet) en openbare gebouwen. Die dingen zijn gestolde symbolen van nationale eenheid en nationale trots, totdat zij zelf inzet worden van strijd. Denk aan het planten van de nationale vlag op een veroverde heuvel of gebouw in oorlogstijd, of aan het bespugen, vertrappen of verbranden ervan als protest tegen het nationale militarisme. Lonsdale-jongeren worden erop aangekeken dat zij de Nederlandse driekleur dragen op tas of jas. Je kunt je ook op een half-ironische manier hullen in de nationale vlag, zoals Spice Girl Geri Halliwell deed tijdens de promotie van 'Cool Britannia', of zoals vele Oranje-supporters doen tijdens wedstrijden van het nationale elftal. LPF-Kamerlid Eerdmans stoort zich al enige tijd aan het taboe op nationale trots en zou graag net zoals in Washington een grote nationale vlag in het parlement willen ophangen. Schrijfster Jessica Durlacher bepleit de invoering van een 'Amerikaanse' vlagceremonie op Nederlandse scholen. vvd'er Gert-Jan Oplaat ergert zich aan voetbalsterren die kauwgom kauwen tijdens het Wilhelmus. Zij moeten meer respect tonen en trotser zijn op hun land; zij zouden minimaal het eerste couplet van het volkslied uit hun hoofd moeten kennen.

### De ontbinding van Nederland in factoren

Cruciaal voor het nationalistisch essentialisme is de overtuiging dat alle samenstellende delen van een bepaalde cultuur op een natuurlijke, vanzelfsprekende manier in elkaar grijpen. Zij spruiten voort uit dezelfde bron en overlappen naadloos met de politiek-territoriale eenheid: 'één natie, onder God, ondeelbaar.' Romantisch-nationalistische denkers definiëren die organische eenheid van de nationale cultuur graag als een bepaalde 'stijlvastheid', een karakteristieke kleur of toon die herkenbaar is op allerlei levensterreinen zoals de moraal, de politiek, de economie, de kunst, de architectuur, de filosofie, de wetenschap en het recht. De kern en oorsprong van die stijleenheid wordt volgens velen in navolging van Hegel en Herder bepaald door de *religieuze* geest of ziel van een natie: dat is het 'genie' dat zich in de geschiedenis ontvouwt en dat de volkscultuur eenheid, samenhang en richting verschaft. Alle vormen van cultureel en politiek essentialisme gaan ervan uit dat de werkelijkheid ondanks zijn uiterlijke variatie uiteindelijk

wortelt in een diepe kern, een stichtende oorsprong, een vast fundament dat alle chaotische en fragmentarische verschijnselen vormgeeft. De ziel van een natie schept een voorafgaande eenheid die haar culturele verscheidenheid draagt en begrenst. Nationalisten streven ernaar om die eenheid te realiseren door de culturele, politieke en geografische grenzen te laten samenvallen. Eén volk, één vaderland. God, Nederland en Oranje.

Nationalisme beantwoordt aan het zeer reële en authentieke verlangen van mensen om ergens bij te horen, om deel uit te maken van de culturele intimiteit van een gelijkgezinde groep of gemeenschap. Maar moet die behoefte aan geborgenheid noodzakelijkerwijze worden vervuld door een inclusieve groep of een zware gemeenschap, die net als de mythische grootfamilie alle levensfuncties in zich verenigt? Vereist dit een enkelvoudige, ongedeelde loyaliteit die het individu volledig opeist en alle andere gevoelsbindingen aan zich ondergeschikt maakt? Individuen maken immers tegelijkertijd deel uit van verschillende groepen en netwerken, en koesteren gemengde of meervoudige loyaliteiten die niet per se samenvallen met de grenzen van een land, een taal of een cultuur. Het is niet inherent problematisch om te leven in twee werelden of tussen twee culturen; dat wordt het pas zodra anderen van je verwachten dat je een duidelijk afgebakende identiteit bezit (Eriksen 2002: 137, 167). Kunnen mensen niet toe met een vagere of zwakkere identiteit, waarin verschillende lagen of fragmenten samengaan in een voorlopige, min of meer werkbare mix? Waarom is identiteitsbesef hetzelfde als *natie*besef en *volks*identiteit? Moet een cultuurschok of een culturele spagaat per se worden opgelost door een alles-of-niets-keuze, of kunnen twee of meer culturen binnen één persoon een (eventueel moeizame en precaire) vrede sluiten?

Constructivistische en postmoderne denkers plaatsen tegenover het 'diepe' idee van nationale stijlvastheid een meer 'oppervlakkig' beeld van de natie als een dynamische pastiche van stijlen, perspectieven, waarden en gedragingen die niet per se aan een uniek vormbeginsel zijn gebonden. De verwantschapsmetafoor kent in dit verband een interessante postmoderne variant, die juist is gericht tegen allerlei vormen van essentialisme: Wittgensteins idee van de familiegelekenis. In plaats van een fotografische identiteit, is hier sprake van gespreide, elkaar overlappende gelekenissen, waarbij iedereen in bepaalde opzichten op de anderen lijkt, terwijl niemand alle eigenschappen van een bepaalde soort, verzameling of 'familie' daadwerkelijk bezit. Dit beeld

van decentrerings en hybridisering veronderstelt een grotere ontologische onzekerheid, die vanzelfsprekend niet van iedereen kan worden gevraagd of door iedereen kan worden opgebracht. Niet iedereen voelt zich thuis in een ambigue, complexe, beweeglijke wereld. De 'postmoderne conditie' kent vele verliezers, die door deze vluchtigheid gedeso-riënteerd raken, en die zich voelen aangetrokken tot familiale, nationale en religieuze mythen die de hoop op psychologische en culturele heiligheid levend houden (Billig 1995: 136-37).

Maar het postmoderne beeld van een gedecentreerde natie past vanouds beter bij Nederland dan de essentialistische veronderstelling van een harde historische kern. Het door de historicus De Rooy bespeelde thema van de 'republikeinse veelheid' kan explicieter tegenover dat van het 'monarchale' enkelvoud en de culturele 'volkseenheid' worden opgesteld (De Rooy 2002). De Republiek zelf was een zwakke, pluralistische staat waarbinnen de Zeven Provinciën tot op zekere hoogte hun eigen karakter en bestuurscultuur behielden. Ook na de stichting van de eenheidsstaat en de vestiging van de monarchie is het Nederlandse natiebeseft in vergelijking met de ons omringende landen nooit sterk geweest. De periode van de verzuiling kan zelfs worden beschouwd als een moment waarop Nederland opnieuw afstand nam van een enkelvoudige nationale mythe, en zich neerlegde bij een wereldbeschouwelijk meerkeuzemenu waarbij iedere zuil zijn eigen cultuur, identiteit en geschiedenis koesterde. Het dak van die verzuiling werd gevormd door een zwakke binding op het niveau van de nationale elites, terwijl de vloer ervan werd gelegd door de loyaliteit aan het democratisch pluralisme dat door de Pacificatie van 1917 was vastgelegd. De Pacificatie markeerde de definitieve mislukking van alle exclusieve aanspraken van nationaal-liberalen en calvinistische protestanten om de grondtoon van het volkskarakter te bepalen – een aanmatiging waardoor katholieken, socialisten en joden zich lange tijd buitengesloten hadden gevoeld. Terwijl zij aanvankelijk niet als 'echte' of 'goede' Nederlanders golden, werden zij geleidelijk geaccepteerd als Nederlanders-met-eenkoppelteken: als katholieke, socialistische en joodse landgenoten.

Door een beperkt aantal conflicterende en concurrerende visies op de natie te institutionaliseren, zorgde de verzuiling voor een pluralisering van het natiebeseft die elke sterke eenheidsgedachte ondermijnde (Couwenberg 2001). Omdat interne tegenstellingen alle energie opeisten, en vanwege de langdurige neutraliteit, uitte het nationale bewustzijn zich minder geprononceerd naar buiten toe. In de dagelijkse prak-

tijk voelde men zich allereerst protestant, katholiek, liberaal, socialist of humanist en pas daarna of daarnaast Nederlander (Von der Dunk 1992: 42). Sinds die tijd heeft geen enkel bestanddeel der natie zich de Nederlandse identiteit definitief kunnen toeëigenen, en is zij een essentieel omstreden kwestie gebleven. In de jaren dertig en veertig van de vorige eeuw deden doorbraakbewegingen als de NSB, de Nederlandse Volksunie en de Nederlandse Volksbeweging pogingen om de eenheid van de volksgemeenschap op nationalistische grondslag te herstellen. Al deze bewegingen waren sterk gekant tegen de traditionele Nederlandse 'verdeeldheid', en wilden het 'gespleten volksleven' overstijgen met behulp van een nieuw nationaal elan. Maar zij liepen stuk op de taaiheid van de traditionele zuilenbinding, en na de Tweede Wereldoorlog voegde ook de socialistische zuil zich definitief in dit pluralistische gareel. Pas in de late jaren zestig begon deze constellatie van 'vertrouwde verschillen' te vergruizen als gevolg van versnellingen in al langer lopende processen van individualisering, secularisering, globalisering en mediatisering.

De dilemma's van de ontzuiling zijn nog steeds onze dilemma's. Volgens een bekende beeldspraak is het dak van de verzuiling inmiddels weggewaaid, zijn de zuilen verzakt en is het gebouw grotendeels ingestort. Nederland lijkt minder samenhang te vertonen dan ooit tevoren. Enerzijds hebben de culturele verschillen zich als gevolg van de individualisering vermenigvuldigd en zijn nieuwe, lossere bindingen ontstaan die niet alleen over de zuilengrenzen maar ook over nationale grenzen heenreiken. Daarnaast is de culturele diversiteit sinds de jaren zestig dramatisch toegenomen als gevolg van immigratiegolven die de cultuurverschillen (in taal, godsdienst, sociale klasse, geschiedenis, levensstijl) hebben opgestapeld op een manier die het voornamelijk witte, welvarende en christelijk-humanistische Nederland nog niet eerder had ervaren. Die nieuwe etnisch-culturele diversiteit werd in eerste instantie tegemoetgetreden volgens het beproefde recept van het zuilenmodel, dat via het ideaal van de multiculturele samenleving een nieuw progressief jasje kreeg aangemeten. De integratie van nieuwkomers zou het beste kunnen verlopen aan de hand van het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring, dat wil zeggen met behoud van eigen taal, cultuur en identiteit. Aanpassingsproblemen moesten vooral worden gezien als een kwestie van 'tijd, begrip en subsidie' (De Rooy 2002: 288).

Om dit 'vrijblijvende' multiculturele verzuilingsmodel toe te willen

passen op deze nieuwe situatie was een begrijpelijke dwaling. Degenen die van mening zijn dat Nederland altijd al een multiculturele samenleving is geweest, miskennen dat deze harde stapeling van etnisch-religieuze verschillen de spankracht van onze traditie van tolerantie en gedogen verre te boven ging. Het verzuilde Nederland van de eerste helft van de vorige eeuw sprak nog dezelfde taal, herkende zich in min of meer dezelfde vaderlandse geschiedenis, verzamelde zich rond het Oranjestad als nationaal symbool, en respecteerde in voldoende mate de gezamenlijke afspraken zoals die waren vastgelegd in de grondwet en andere rechtsstatelijke arrangementen. Het multiculturele Nederland van de tweede eeuw helft wist zich steeds minder raad met nieuwe gesloten en patriarchale gemeenschappen die vreemde talen spraken, vreemde gebruiken hadden en een vreemde godsdienst beleden met een sterk gesloten en gebiedend karakter: de islam. De soevereiniteit in eigen kring was werkbaar voorzover deze was gebaseerd op een evenredige terugtred van alle religies en levensbeschouwingen tegenover de democratische staat, en zolang zij werd doorkruist en beperkt door een gedeelde taal en min of meer gedeelde waarden en omgangsvormen. Zodra die culturele bedding wegviel, onttaarde de multiculturele tolerantie in het gedogen van een letterlijke soevereiniteit van migrantenculturen in een getto-achtig isolement. Paradoxaal genoeg hanteerden de multiculturalisten hierbij een essentialisme en integralisme dat taboe was wanneer het ging om de eigen cultuur, die van de weeromstuit sterk werd gerelativeerd.

Toen de integratie via deze weg stagneerde, reageerden velen daarop met de reflex dat we eindelijk zelf serieus werk moesten gaan maken van het behoud van onze *Nederlandse* taal, cultuur en identiteit. De diagnose was dat we als zwakke, open en individualistische samenleving onvoldoende weerbaar waren tegenover harde, gesloten en collectivistische gemeenschappen die integratie niet als hun eerste zorg beschouwden en daar ook nooit werkelijk toe waren uitgenodigd of gedwongen. Velen concludeerden dan ook dat we ons harder moesten opstellen, en onze 'nonchalante', 'doorgesloten' tolerantie moesten terugschroeven om de bedreiging van die harde culturen effectiever te kunnen weerstaan. Neo-patriotten zoals Couwenberg, Bolkestein, Scheffer en Fortuyn bepleitten een herbevestiging van onze nationale identiteit en verwantschap die in zekere zin terugkeerde naar een integralistische opvatting waarin land, volk, geschiedenis, burgerschap en levensstijl als een onverbreekelijke eenheid golden. Hun speurtocht naar



nieuwe gemeenschapszin en historische lotsverbondenheid wordt inmiddels voortgezet door neoconservatieven en militante Verlichtingsdenkers, die de decadente 'ontworteling' en de voortwoekerende 'islamisering' van onze cultuur te lijf gaan met behulp van scherpere definities van onze culturele en nationale identiteit.

De publicist Hendrik-Jan Schoo beschrijft dit nationale reveil als de inhaalmanoeuvre van een natie die nooit werkelijk postnationaal is geweest, maar juist altijd 'prenationaal' is gebleven. Ook in de verzuijingstijd was Nederland geen 'volk', maar viel het in volksdelen uiteen. Pas sinds kort zijn we op zoek naar een nieuw verhaal over Nederland, waarin voor het eerst in onze recente geschiedenis een vorm van ongedeelde vaderlandsliefde kan ontstaan. Het nieuwe Nederlandse nationalisme is volgens Schoo dus geen gevaarlijke afwijking, maar een logische normalisatie en een vertraagde aanpassing aan de realiteit van de belangen- en machtsstrijd tussen de Europese staten: 'met vallen en opstaan is Nederland zelf, het nationale, een legitieme politieke categorie aan het worden' (*de Volkskrant* 28.5.05). In deze visie zijn we dus getuige van de (her)uitvinding van een volkseenheid die feitelijk nooit heeft bestaan, en die de mislukte doorbraakpogingen uit de twintigste eeuw reanimeert aan de hand van de negentiende-eeuwse mythe van de liberale leidcultuur en de liberale eenheidsstaat. De 'grote verliezers van de verzuiling' (De Rooy) lijken daarmee druk bezig hun historische schade in te halen, in een hernieuwde poging tot een conservatief-liberale 'vernederlandsing van Nederland' (Van Ginkel).

Het is echter de vraag of deze poging tot het aanblazen van onze nationale geest enige kans van slagen heeft. De natuurlijke eenheid van taal, plaats en handeling die Nederland volgens velen is of moet zijn, is steeds meer verloren gegaan. Volgens het integrale nationalisme liggen de samenstellende cultuurdelen perfect over elkaar heen. Maar in de postnationale werkelijkheid zijn alle ingrediënten van onze nationale identiteit tegelijkertijd aan het schuiven gegaan. Voor nationale herstellende is dit beeld van Nederland als los zand een schrikbeeld. We weten volgens hen niet meer wat de samenleving nog bij elkaar houdt. Die nieuwe onzekerheid vraagt echter om iets anders dan om een nostalgische speurtocht naar homogeniteit, samenhang, gemeenschap, afbakening en zuiverheid. Juist de vermaledijde vaagheid, verbroekeling en onsamenhangendheid van Nederland biedt voor die nieuwe identiteitsvorming een beter uitgangspunt. Juist dát Nederland betrekkelijk los zand is, een lichte en geen zware gemeenschap vormt, niet meer

dan een dunne schil van normen en waarden kent die de boel 'nog net' bij elkaar houdt: is dat niet juist de belangrijkste verworvenheid van onze democratische cultuur?

Het lijkt dan ook verstandiger om deze nationalistische 'inhaalslag' maar over te slaan, ten gunste van een heruitvinding van de prettige verdeeldheid die Nederland altijd heeft gekenmerkt. Het nieuwe volksnationalisme vertegenwoordigt de hang naar een zware gemeenschap in een lichte, beweeglijke tijd. Het is een collectieve regressie naar de valse zekerheden van een substituutfamilie en een gezinsvervangend tehuis in een wereld die door die beweeglijkheid voor velen steeds onherbergzamer wordt. 'De wereld komt op ons af,' aldus de vrouw van de visboer in Urk na het nee tegen Europa, 'daar ga je toch niet aan meewerken?' Het is onze politieke opdracht om die angst weg te nemen en dit identiteitsverlies als een nieuwe uitdaging te zien. De integratie (die van twee kanten moet komen) is immers meer gediend bij zwakke en onzuivere dan bij krachtige en zuivere identiteiten, en profiteert meer van zwakke dan van harde grenzen tussen wij en zij. Dat geldt zowel voor de positie van migranten in Nederland als voor de positie van Nederland in Europa. Niet de verabsolutering maar juist de relativering van onze eigen cultuur (én die van vreemde culturen) vormt een van onze sterkste culturele troefkaarten. Integratie is onmogelijk met behoud van de eigen cultuur en identiteit. Het hoogst haalbare is integratie met behoud van eigen cultuur- en identiteits*crisis*. Dat is de gelukkige en verwarrende toestand waarin wij ons inmiddels allemaal bevinden.

## 4 Een onzeker idee van Nederland

### Nederland als open podium

Vele waarnemers hebben het al in vele toonaarden opgemerkt: het Nederlandse gevoel voor nationale eigenwaarde is vergeleken met dat in de ons omringende landen zwak ontwikkeld. Volgens de European Values Survey is slechts 19,5 procent van de Nederlanders 'zeer trots' op eigen land, waarmee wij het laagst scoren van alle Europese landen – de meeste scoren tussen de 40 en 60 procent (*de Volkskrant* 30.4.05). Vaak neemt die waarneming de vorm aan van een exquise paradox: het voornaamste kenmerk van onze nationale identiteit is dat we die niet bezitten. De lauwwarme omarming van de natie vormt een van de voornaamste bouwstenen van onze nationale identiteit. Wat ons bindt is het idee dat er niet zoveel is wat ons bindt. Die onbepaaldheid kan natuurlijk als een tekort en als een deugd worden opgevat. Wat Scheffer enigszins bezorgd aanduidt als ons 'ontspannen natiebeseft', wordt door Huizinga in een positiever daglicht gesteld: 'Het nationale overwaardigheidsgevoel is bij ons betrekkelijk zwak ontwikkeld. Onder de deugden die wij ons mogen toekennen, behoort buiten kijf een relatief geringe neiging tot nationale zelfverheerlijking en zelfverheffing. Vergeleken met vele andere volken zingen wij minder luid onze eigen lof.' Dat houdt ook in dat het tegengestelde gevaar van nationale zelfverguizing niet altijd wordt vermeden. Maar 'soberheid en bescheidenheid van het nationale zelfgevoel zijn ongetwijfeld een volksdeugd van zuiver kaliber.' Die deugd staat in nauw verband met een andere zeer belangrijke eigenschap: 'ons openstaan voor de erkenning van de waarde van het vreemde'. Overigens is deze deugd volgens Huizinga niet zozeer een eigen verdienste, maar is zij te danken aan onze bemiddelende positie als kleine handelsnatie op een kruispunt van culturen (Huizinga 1960: 159).

In dit boek doe ik een poging om die relatieve onverschilligheid voor de eigen nationale cultuur, de nationale 'zelfontkenning' die door neopatriotten als een ergerlijke vorm van decadentie wordt beschouwd, juist als een positieve karaktertrek aan te prijzen. We moeten ons verzetten tegen het oprukkende liberaal-conservatieve en fortuynistische idioom waarin mannelijkheid, fierheid, doortastendheid en hardheid worden gekoppeld aan een sterke definitie van onze nationale eigenheid. Misschien is het per saldo helemaal niet zo'n goed idee dat, zoals Fortuyn eiste, 'je ook als volk moet weten wie je bent'. Misschien is het beter om 'als volk' wat minder zelfverzekerd te zijn, juist om Huizinga's deugden van tolerantie en openheid voor het vreemde beter tot hun recht te laten komen. Het 'gebrek aan urgentie om onszelf te definiëren' (Scheffer) moet dan ook niet worden gezien als een teken van zelfhaat of minachting voor de eigen cultuur, maar als een positieve omarming van onzekerheid in een wereld die al veel te veel politieke zekerheden kent. Het Nederland dat volgens Wilders moet blijven is een land 'dat zijn eigen identiteit handhaaft en daar trots op is, zich niet laat overnemen of aanpast aan wezensvreemde culturen, of zijn identiteit laat verwateren door op te gaan in supranationale instellingen' (Wilders 2005a). De verwatering van Nederland: dat moet daartegenover het vrolijke parool van de zachte krachten zijn!

Een nieuw idee van Nederland is dus een zwak idee van Nederland. In die zwakte schuilt juist onze kracht. In plaats van een objectieve, massieve, zichzelf gelijkblijvende identiteit, benadrukken wij liever onze dynamische en discutabele eenheid-in-verdeeldheid. Nederland is een permanent palaver, een open podium waarop iedereen zijn zegje mag doen over wat Nederland is en moet worden. In die zin is Nederland van iedereen. 'Nederland voor de Nederlanders' of 'Eigen Volk Eerst' legt een eerstgeboorterecht vast dat past bij een achterhaalde genetische definitie van de natie als een grootfamilie die angstvallig waakt over eigen huis en haard. Die eigendommelijke reflex verklaart waarom de definitie van nationale identiteit vaak wordt getekend door negativisme en reactieve leegte: *wij zijn niet* wat *zij* zijn. De inboorlingen geven af op de nieuwkomers, voelen zich vreemdeling in eigen land, en willen dat die anderen gewoon oprotten. Zij lijken op kinderen die hun plekje verdedigen door te jengelen: 'ga weg, ik was hier het eerst!' De wetenschapsfilosoof Bruno Latour merkt naar aanleiding van de Franse hoofddoekjeswet op dat de radicale verdedigers van de *laïcité* onder het mom van respect voor het seculiere individualisme

‘het privilege om Frankrijk te definiëren exclusief willen toekennen aan de oudste immigranten’. Het definitie-werk aan de republiek wordt daarmee als het ware stopgezet (Latour 2004). Maar zoals het recente manifest van het Marokkaanse Initiatief voor Sociale Cohesie en Burgerschap terecht stelt: ‘Dit land is net zo goed van ons als van alle andere groepen die hier wonen, ongeacht hun etnische achtergrond of hun religieuze overtuiging.’ Of kort en krachtig volgens het Turks-Nederlandse PvdA-Kamerlid Albayrak: ‘Wij zijn Nederland!’ (*de Volkskrant* 3.4.04)

Tegenover de liberaal-conservatieve reïficatie van land en volk, die één dwingend verhaal wil opleggen, moeten wij volhouden dat iedereen in principe mag zeggen wat Nederland is en wie daar bij mag horen. In die zin bestaat Nederland niet: er zijn alleen woordvoerders van een onzichtbare realiteit die om een onophoudelijke invuloefening en permanent definitie-werk vraagt. Maar die relatieve onbepaaldheid levert ons geenszins uit aan een heilloos relativisme. Nederland als gesprekscentrum of als open podium is niet niets, want dat gesprek kan alleen maar worden gevoerd bij de gratie van een batterij van democratische waarden en een uitgebreid bolwerk van beschermende afspraken, regels, mores en instituties. Centrale waarden als de vrijheid van meningsuiting, de afwezigheid van intimidatie, de afwijzing van geweld en het dreigen ermee, het kunnen luisteren en elkaar laten uitspreken, het kunnen verdragen van kritiek, de toegankelijkheid van het debat voor zo veel mogelijk deelnemers, het bevorderen van de diversiteit van meningen, de intentie om ook ingeval van ruzie te blijven praten: het merendeel van de waarden en instituties van de democratische rechtsstaat kan uit deze minimale voorwaarden voor een goed gespreksklimaat worden afgeleid. De parlementaire democratie is letterlijk een praathuis. Dat is niet hetzelfde als het rationalistische geloof in discussie dat uitgaat van de mogelijkheid van een ‘machtsvrije dialoog’ op basis van belangeloze waarheidsvinding. De strijd der meningen is ook altijd een machtsstrijd, een kwestie van onderhandelen en beslissen, niet alleen over de toegang van verschillende groepen tot het praathuis zelf en de agenda van het debat, maar ook over het gewicht van de woorden en van de woordvoerders die daarbinnen als legitiem worden toegelaten.

In plaats van vaststaande nationale karaktertrekken te benoemen waarin vreemdelingen moeten integreren, moeten wij hen op voet van gelijkheid toelaten tot het onophoudelijke gesprek dat wij voeren over

wat Nederland is, mits de regels van het democratisch gesprek door iedereen worden gerespecteerd. Ons natiebeseft moet ontspannen genoeg zijn om die onzekerheid toe te laten. Als Scheffer pleit voor een herwaardering van onze politieke cultuur van tolerantie, consensus en egalitarisme, dan liggen die grondwaarden in feite besloten in de notie van de geweldsvrije (maar niet machtsvrije) dialoog die het hart vormt van de parlementaire democratie. Zij hoeven niet verder te worden afgezekerd via een beroep op dieperliggende bijzonderheden van de nationale taal, cultuur, geschiedenis en identiteit. Die vrije debatruimte veronderstelt geestelijke en artistieke autonomie, dus een institutionele scheiding tussen kerk en staat en tussen wetenschap en politiek, als onderdeel van de meer algemene scheiding der machten die constitutief is voor de open democratische samenleving. Relativisme en tolerantie vinden hier hun logische grenzen; de democratische rechtsstaat is in die zin niet neutraal. De culturele autonomie, de denk- en uitingsvrijheid en het bijbehorende individualisme moeten worden verdedigd tegenover alle vormen van collectivistische geloofs- en gewetensdwang, en alle manieren om individuen (mannen en vrouwen, burgers en buitenlui) het recht te ontzeggen om mee te praten over wat de Nederlandse identiteit is en hoe zij moet veranderen.

### **Een nieuwe ambitiecode**

Als wij ons in deze discussie mengen, is het eerste dat moet worden vastgesteld dat ons volkskarakter een dynamisch en veranderlijk fenomeen is. Identiteit kan worden opgevat als iets 'waar we vandaan komen', als een stabiele achtergrond waartegen onze verlangens en opinies zich vormen en waardoor zij worden gedetermineerd. Maar identiteit kan ook worden opgevat als een 'voorgond', een platform voor onze toekomstdromen en ambities. Wie we eigenlijk zijn ligt dan niet besloten in een roerloos verleden, maar is altijd in de maak en is onlosmakelijk verbonden met wie we willen worden. In elk geval stellen we vast dat vele zogenaamd stabiele en klassieke kenmerken van de Nederlandse volksaard de laatste tijd aan het schuiven zijn gegaan. Dat geldt misschien het meest voor de zogenaamde wezenstrek die Hui-zinga in 1934 aanwees als allesbepalend voor het Nederlandse volkskarakter: 'Of wij hoog of laag springen, wij Nederlanders zijn allen burgerlijk, van de notaris tot de dichter en van de baron tot de proletariër.

Onze nationale cultuur is burgerlijk in elke zin, die men aan het woord hechten wil. De burgerlijke levensopvatting heeft zich meegedeeld aan alle groepen of klassen, die ons volk telt, landelijke en stedelijke, bezittende en niet-bezittende. Onze ganse geschiedenis weerspiegelt die burgerlijke aspiraties' (Huizinga 1960: 154-55).

Maar van die oerburgerlijke oriëntatie is, als we haar vertalen naar eigenschappen zoals bedaardheid, nuchterheid, ordelijkheid, huishelijkheid, onopvallendheid en bescheidenheid, in de moderne media- en emotiecultuur steeds minder terug te vinden. Couwenberg wijst erop dat burgerlijkheid al een negatieve klank kreeg in de linkse maatschappijkritiek van de jaren zestig en zeventig, en dat traditionele burgerdeugden zoals soberheid, gematigdheid en spaarzaamheid als gevolg van de hedonistische massaconsumptie en het mondiale kapitalisme sindsdien steeds meer onder druk zijn komen te staan. Ook waarden als ingetogenheid en eerbied voor orde en gezag werden in de jaren zestig ondermijnd, terwijl de deftigheid definitief in het gedrang kwam door de informalisering van de omgangsvormen en de nieuwe emotionaliteit van de televisiecultuur. De ouderwetse Nederlandse burgerdeugden zijn inmiddels voor een deel vervangen door de ondeugden van een gedemocratiseerde en vercommercialiseerde bohème. Prettig gestoord zijn geldt al langere tijd als een ongevaarlijke, niet onprettige eigenschap. Zowel Fortuyn als zijn tovenaarsleerling Van Gogh vertegenwoordigden in dit opzicht zowel het beste als het slechtste van de geest van individualisme, non-conformisme en recalcitrantie die in de jaren zestig over Nederland vaardig werd.

Fortuyn moest weinig hebben van oerliberale deugden als tolerantie, consensus en pragmatisme, en had evenmin iets op met de typisch Hollandse liefde voor de middelmaat. Hij was niet geïnteresseerd in het egalitarisme van 'doe maar gewoon, dan doe je gek genoeg', maar in zoveel mogelijk opvallen in de aristocratische pose van een 'prins' of 'heer van stand'. De zorgvuldige beleefdheid van het poldermodel moest in zijn opvatting wijken voor scherpere confrontaties en 'zeggen wat je denkt'. De nuchterheid van de rationele politiek moest worden opgeschud door populistische emoties en de romantiek van het Grote Verhaal. De onverschilligheid over onze eigen cultuur en identiteit diende plaats te maken voor een gevoel van nationale trots. De prijs die wij betaalden voor onze nuchterheid en gematigdheid was immers een gebrek aan eigenliefde en ponteneur: een vorm van nationale beedheid die zo snel mogelijk moest worden overwonnen (Pels 2003:

294-95). Zelf profileerde Fortuyn zich met groot succes als een non-conformistische dandy die vorm en inhoud, leven en politiek, publiek en privé niet langer scheidde. De flamboyante manier waarop hij die on-Nederlandse eigenschappen wist uit te dragen maakte in één klap duidelijk dat ons volkskarakter in sommige opzichten nogal drastisch is veranderd.

In elk geval is er opschudding gekomen in wat Huizinga nog bestempelde als de 'effenheid' van het nationale leven, dat volgens hem 'maar licht rimpelde onder de wind der grote geestesberoeringen'. Ook andere nationale karaktereigenschappen die door tijdgenoten zoals de sociologen Steinmetz en Kruijt werden aangehaald, zoals onze geringe ijdelheid, onze afkeer van persoonsverheerlijking, onze geringe emotionaliteit, onze bedachtzaamheid, gelijkmatigheid en rustigheid (Van Heerikhuizen 1980), zijn in de nieuwe cultus van open emotionaliteit, televisie-exhibitionisme en sterren-verering in hun tegendeel omgeslagen. De journalist Peter Giesen brengt het verdwijnen van die Nederlandse bedaardheid in verband met de invloed van de commerciële televisie vanaf 1989. Sindsdien ziet Nederland er volgens hem 'ruwer, extremer, banaler, maar ook diverser en kleurrijker uit'. In plaats van filtering van het volksgevoel, van opinies en voorkeuren, is er sprake van een directe populistische reflectie ervan. Het is niet langer taboe om je emoties te etaleren of te zeggen wat je denkt. Mede door de commerciële tv is Nederland uitbundiger en emotioneler, maar ook bozer en wantrouwiger geworden (*de Volkskrant* 2.10.04). Ook publicist Bas Heijne signaleert een nieuwe ongeremdheid en spektakelzucht, die volgens hem alles te maken hebben met een nationale obsessie met aandacht: 'waar is onze bescheidenheid, onze nuchtere ingetogenheid en onze verinnerlijkte aandachtigheid gebleven?' (*NRC Handelsblad* 9.10.04). Volgens literair criticus Michaël Zeeman vertoont de klassieke kenschets van Huizinga inmiddels absurdistische trekken. Eigenschappen als properheid en zindelijkheid (de verloederende openbare ruimte), ontzag voor de mening van anderen (de nieuwe onverdraagzaamheid), de onvatbaarheid voor politiek extremisme (het wildgeworden electoraat) zijn niet langer in het openbare leven te herkennen (*de Volkskrant* 24.12.04).

Maar als onze nationale eigenschappen zo veranderlijk blijken te zijn, kunnen we ook proberen om die historische dynamiek naar onze hand te zetten en Nederland in sommige opzichten opnieuw uit te vinden. Een nationaal geestesmerk is dan niet iets wat in het bloed zit en



uit de gang der geschiedenis kan worden afgelezen, maar een (letterlijk) merk op de markt van identiteiten of een imago-product in de beleveniseconomie dat wellicht aan reconstructie of *rebranding* toe is. Een historicistische visie op de natie als een lotsgemeenschap, die teruggaat op gedeelde ervaringen en herinneringen, maakt dan plaats voor een meer toekomstgerichte visie op de natie als een wilsgemeenschap, waarin onze identiteit vooral als een opgave, een bewuste constructie wordt gezien (Schoo 2000: 90). Welke eigenschappen in onze volksaard willen we onderstrepen en opkweken, en welke zijn we liever kwijt dan rijk? In welk land met welk soort mensen willen we wonen? Wat zijn onze ambities met Nederland? Wat hebben wij de wereld te bieden? In welke opzichten kan en wil Nederland (het hoge woord moet eruit) alsnog een *gidsland* zijn?

Nederland is natuurlijk niet zomaar een leeg scherm waarop we naar believen allerlei ideale eigenschappen kunnen projecteren. Anderzijds zijn eigenschappen die door historici en anderen aan het volkskarakter worden toegedicht vaak niet meer dan wensenlijstjes die als objectieve historische feiten worden verpakt. Couwenberg signaleert dat onze nationale identiteit doorgaans wordt geassocieerd met morele kwaliteiten als openheid, vrijheidszin, tolerantie, egalitarisme, pragmatisme en consensualisme, en minder met feitelijke bindingen zoals de eigen taal, de geschiedenis, en culturele omgangsvormen. Volgens hem vormen die laatste, ten onrechte verwaarloosde ingrediënten juist de harde kern van onze nationaliteit, en hij pleit ervoor om meer nadruk te leggen op die feitelijke integratiefactoren (Couwenberg 2001: 19, 39). Voor de verzwakking en zelfs verdere uitholling van het natiebesef die ik hier voorsta (ontwikkelingen die een patriot als Couwenberg natuurlijk met lede ogen aanziet), is een normatieve definitie van Nederland echter geschikter en opwindender dan een feitelijk-historische definitie. Wat we nodig hebben is een nieuwe 'ambitiecode' voor Nederland (Denig 2001), een nieuwe missie en 'merkkracht' waarin elementen van onze traditie selectief worden geherwaardeerd, bestaande deugden worden uitgediept en nieuwe mooie karaktereigenschappen worden aangeprezen.

Een bijkomend voordeel van zo'n normatieve code is dat we onze nationale deugden meteen als niet-exclusief en grensoverschrijdend kunnen definiëren. Vaak wordt het streven naar behoud van eigen cultuur en identiteit verklaard als de uiting van een gerechtvaardigde drang om onszelf van anderen te onderscheiden. Het is echter de vraag of die universele distinctiedrift altijd met dezelfde intensiteit wordt beleefd en of

zij noodzakelijkerwijze een patriottische of nationalistische vorm moet aannemen. Waarden als individualisme, tolerantie, democratie, egalitarisme en kosmopolitisme vinden juist een zo enthousiast onthaal omdat zij geenszins exclusief zijn, maar overlappen met die van anderen, en dus een breder (minstens Europees) waardenbesef kunnen vormgeven. Welbeschouwd zijn onze zogenaamd nationale deugden allemaal internationale deugden (waaronder de deugd van het internationalisme). Ook Fortuyn en andere neopatriotten maken per saldo weinig onderscheid tussen de kernwaarden van de Nederlandse, de Europese en de bredere westerse beschaving – hoewel zij die zogenaamd universele waarden graag gebruiken voor het oppoetsen van onze nationale cultuur en identiteit. Er is alle reden om gedragscodes zoals tolerantie, consensus en egalitarisme positief te waarderen, onderstreept ook Kossmann, maar het is een vorm van valse romantiek om deze als eigenschappen van een bepaalde natie en dus als de kern van een soort volksziel te beschouwen (1996: 65).

In een recente enquête werd de tolerantie gekozen als de meest typische Nederlandse verworvenheid die de rest van Europa zou moeten overnemen, gevolgd door bereidheid tot overleg, zuinigheid en pragmatisme (*Historisch Nieuwsblad* 15.10.04). Maar deze deugd is buiten onze landsgrenzen al zodanig populair dat hij in vele nationale zelfdefinities een vooraanstaande rol speelt. Tony Blair vindt bijvoorbeeld dat *'the British are a great people... we are a nation of tolerance, innovation and creativity'*. Toen de Britse identiteit van regeringswege werd gekoppeld aan internationalisme, fair play en de vrijheid van meningsuiting, schamperde een Tory-parlementariër terecht dat in dat geval ook Nederlanders *'quintessentially British'* waren. In het debat over nationale identiteit dat na de juli-aanslagen in Londen opnieuw is opgelaaid, liet dezelfde parlementariër (Boris Johnson) weten dat hij het 'zeer on-Brits' vond om fanatiek te gaan hameren op Britishness. Anderen zagen in het gevoel voor humor een typisch nationale eigenschap: 'Het is Brits om om jezelf te lachen' (*NRC Handelsblad* 6.8.05).

Zelfs een nationalist als Haider wijst tolerantie en consensus aan als de voornaamste kenmerken van de Oostenrijkse identiteit. Op een officiële regerings-site worden de Denen gekarakteriseerd als een volk dat hangt aan gelijkheid, informaliteit, gezelligheid, individualiteit en democratie. De typisch Deense *hygge* (een zogenaamd onvertaalbaar woord) heeft daarbij nogal veel weg van datgene wat Nederlanders aanduiden met hun eigen zogenaamd onvertaalbare uitdrukking 'gezellig-

heid'. Het typisch Deense egalitarisme van de 'Wet van Jante' ('denk niet dat je iets voorstelt'; 'denk niet dat je meer bent dan anderen') is een direct equivalent van het Nederlandse cliché 'doe maar gewoon, dan doe je gek genoeg'. Ook de typische kwaliteit van Denen om individualisme te combineren met gemeenschapszin (die op de betreffende site trouwens 'sociaal individualisme' wordt genoemd) lijkt als twee druppels water op eigenschappen die ook aan Nederlanders vaak worden toegeschreven. Sociaal denken en doen zou bijvoorbeeld 'in onze genen' zitten, zodat de verzorgingsstaat goed zou passen bij onze nationale identiteit. We zagen eerder dat die gedachte door liberaal-conservatieven met grote felheid wordt bestreden – met een beroep op diezelfde nationale identiteit.

### Taalchauvinisme en Euro-Engels

Essentialistische denkers baseren de nationale identiteit bij voorkeur op objectieve criteria zoals territorium, moedertaal, levensstijl, religie, de munt, het politieke systeem en het historische erfgoed, die in hun ogen onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden. Maar in onze postnationale tijd moeten we niet langer proberen op al deze factoren een kunstmatige gemeenschappelijkheid af te dwingen. De landstaal wordt in dit verband vaak als eerste genoemd. Zij treedt op als een *pars pro toto*, als de voornaamste drager en indicator van een meeromvattende etnisch-culturele identiteit ('de taal is gansch het volk,' volgens een bekende leuze van de Vlaams-nationale beweging). De taal zou de meest natuurlijke expressie zijn van onze meest diepgewortelde gevoelens, die voor vreemden niet te vertalen of werkelijk te bevatten zijn. Vaak wordt hierbij een soort *Heimat*-gevoel opgeroepen: 'in je eigen taal voel je je pas echt thuis'. Voor een historicus als Geyl vormde de taalgemeenschap inderdaad de belangrijkste en meest duurzame bron van nationale integratie. Romantische filosofen zoals Herder en Fichte meenden dat de volksgeest of het 'genie' van de natie zich bij uitstek openbaarden in de landstaal, en dat een zelfstandige taal een natie een rechtmatige claim gaf op soevereiniteit en zelfbestuur. Volgens Matthias de Vries, de grondlegger van de negentiende-eeuwse Nederlandse taalkunde, was taal 'het onderpand onzer nationaliteit, den spiegel van onze volksgeest, het merkteken dat ons elkander als broeders doet herkennen' (gecit. Otterspeer 2004: 411).

Ook Fortuyn (wiens Engels tenenkrommend slecht was) koesterde een bijna wanhopige liefde voor zijn 'moerstaal'. Zij was voor hem de belangrijkste cultuuruiting, het centrum van onze emotionele expressie, zonder welke mensen cultureel ontheemd raakten. De taal vormde 'de kern van 's mensen identiteit en van een volk', en voor Nederland was dat het Nederlands. Het spreken, lezen en schrijven van de Nederlandse taal behoorde dan ook voor iedere ingezetene en immigrant een verplicht nummer te zijn (Fortuyn 2001: 105; 2002: 377). Onlangs poetsten het CDA en de ChristenUnie hun in 1997 gestrande voorstel weer op om het Nederlands tot officiële voertaal uit te roepen en te verankeren in de Grondwet. Niet alleen de taalverloedering (sms-taal!) maar vooral de verdringing door het Engels is hen een doorn in het oog: 'Natuurlijk is het belangrijk dat onze scholieren en studenten zich over de grens kunnen redden, maar het mag niet ten koste gaan van het Nederlands.' De Stichting Taalverdediging eiste onlangs zelfs via de rechter dat basisscholen moesten ophouden om delen van hun lesprogramma in het Engels te geven. Ook Wilders kondigt in zijn 'Onafhankelijkheidsverklaring' af: 'Het Nederlands is onze landstaal en dit zal worden vastgelegd in de Grondwet. Alle teksten en mededelingen vanwege de overheid worden uitsluitend in het Nederlands weergegeven. Geen folders in het Arabisch of het Turks.' Mogen Engelstalige folders wel?

Taalchauvinisme is in Nederland opnieuw populair, en taalpolitieke kwesties staan dan ook in het hart van het debat over internationalisering en integratie. Een fortuynist als Nawijn vindt dat Nederland ook in dit opzicht voor Nederland moet kiezen, en staat samen met Vlaams Belang-leider Filip De Winter pal voor de bescherming van het Nederlandstalig gebied in Europa. Integratieminister Verdonk wil dat iedereen, inclusief imams en eerste-generatie-immigranten, ook thuis gewoon Nederlands gaat spreken. Intellectuelen als Couwenberg, Scheffer, De Beus en Cliteur betreuren de verwaarlozing van de Nederlandse taal als bindende cultuurdrager. De eerste bepleit een doelbewuste protectionistische taalpolitiek naar Frans voorbeeld, waarin net als in de voorstellen van het CDA en Wilders het Nederlands officieel in onze grondwet moet worden verankerd. Het multiculturalistische ideaal van de meertaligheid staat allerwegen onder druk. De opmars van het Engels in de massamedia, de sport, het bedrijfsleven, de scholen en de universiteiten wordt door velen met lede ogen aangezien; men veroordeelt het 'gebrek aan respect' voor het Nederlands en het 'Ameri-

kaantje spelen' die de 'verkwanseling' van het eigen erfgoed en de 'zelf-opheffing' van Nederland naderbij brengen. Sommigen vrezen dat een tweetalige culturele elite zal ontstaan die zich niet langer verbonden zal voelen met de ééntalige massa: een sociale taalgrens die een nieuwe maatschappelijke tweedeling markeert (Couwenberg 2001: 43).

We ontmoeten hier een merkwaardige paradox, die eerder is gesignaleerd door de socioloog Kees Schuyt. Terwijl de tweede generatie migranten (en als het aan Verdonk ligt ook de eerste) gedwongen wordt op straffe van allerlei sancties Nederlands te leren, is de culturele elite voor haar onderlinge communicatie op hetzelfde moment volop bezig met het *afschaffen* van die taal ten gunste van het Engels. Het multiculturele drama van de bovenlaag spiegelt in dit opzicht direct dat van de allochtone onderklasse. De gedwongen inburgering van de Nederlandse elite in de dominante Anglo-Amerikaanse cultuur vertoont immers dezelfde structuur en roept dezelfde angst en onrust op als de gedwongen integratie van minderheden in de Nederlandse cultuur. Monoculturalisten die eisen dat men zich aanpast aan 'onze' taal, cultuur en identiteit, verwaarlozen doorgaans die bredere dynamiek van de culturele internationalisering. Van anderen eisen zij assimilatie, maar zelf blijven ze als Nederlandse provincialen met hun rug naar hun eigen cultuurschock staan. SCP-directeur Paul Schnabel signaleert dat Marokkaanse jongeren van de tweede en derde generatie wel Nederlands spreken, maar dat is een soort argot dat vergelijkbaar is met dat van de vroegere arbeidersklasse, en niet wat je nodig hebt om maatschappelijk succesvol te zijn (Schnabel 2000). Maar die kwalificaties gelden ook voor Nederlandse wetenschappers zodra zij zich begeven op de internationale publicatie- en arbeidsmarkt. Een perfecte en soepele beheersing van het Engels is hier het onmisbare *entry ticket*. Het 'Dunglish' van de gemiddelde Hollandse intellectuele arbeider is niet meer dan een soort argot dat je meteen op culturele achterstand zet.

Arabische nationalist en radicale moslims prijzen het Arabisch als 'de taal van het paradijs'. De filosoof Heidegger meende dat het Duits de enige taal was waarin met vrucht kon worden gefilosofeerd. Volgens Huizinga leverde het Nederlands een geheel eigen denkwijze en begrippenstelsel dat ons een spiegel gaf om het vreemde in op te vangen – maar hij realiseerde zich ook dat de taal ons juist belemmerde om met ons woord door te dringen tot de wereld (1960: 160). Sommigen zien het Nederlands als het perfecte vehikel voor de nuchterheid, het pragmatisme en het gebrek aan (filosofische?) zweverigheid

dat in onze volksaard ligt. Maar volgens de socioloog De Swaan vereenzelvigd een dergelijke taal-sentimentalisme de taal te veel met de groep, met als doel om door taalbehoud de groepsbinding te verstevigen. Een taalgemeenschap kan volgens hem ook beperkend en verstikkend zijn, en bijdragen aan de voortgezette onderdrukking van vrouwen, kinderen, jongeren, bezitslozen, devianten en dissidenten. Taal staat ook betrekkelijk los van culturele identiteit, zoals bleek tijdens de verzuiling, toen roomsen, protestanten, liberalen en socialisten elkaar in dezelfde taal bevochten. De opmars van het Spaans in de vs, de meertaligheid van Zwitserland, en de politieke scheiding tussen Nederland en Vlaanderen laten opnieuw zien dat linguïstische uniformiteit geen voorwaarde is voor nationale eenheid of andersom. Nederland is bezig in rap tempo tweetalig te worden. In de algemene spraakverwarring dient het Engels zich aan als de enige en vanzelfsprekende lingua franca: 'hoe meer talen, hoe meer Engels'. Dat geldt zeker voor het 'taalkundig rampgebied' Europa, dat officieel de taalverscheidenheid viert, maar waar inmiddels bijna 90 procent van de schoolkinderen Engels leert als tweede taal (De Swaan 2004).

Ook de letterkundige Van den Bergh vindt het geen ramp als kleine talen zoals het Nederlands in het toekomstige Europa geen officiële functie meer vervullen en misschien zelfs nauwelijks meer worden gesproken. In een onsentimentele, niet-ideologische benadering is de taal niet zozeer een identiteitsdrager als wel een praktische hulp bij het onderlinge verkeer tussen mensen, een communicatiemiddel dat beter functioneert zodra meer mensen erdoor in contact kunnen treden (hetzelfde geldt voor de munt). Naties zijn in dit opzicht niet meer dan verdichtingen in netwerken van communicatie. Er zal een Europese generatie opgroeien die thuis nog tientallen verschillende moedertalen heeft geleerd, maar die op school het intra-Europees (dat wil zeggen het Euro-Engels) heeft leren gebruiken, dat inmiddels ook de taal van alle grote Europese nieuwsmedia zal zijn geworden. De toestand dat iedere Europeaan op zijn minst tweetalig is wordt over ruim één generatie, dus rond 2040, bereikt. Met deze groei naar grotere taaleenheid zijn gigantische voordelen verbonden. Het spreken van een kleine taal is nu eenmaal een handicap voor iedereen die zich bezighoudt met wetenschap, handel en industrie. Wie een wereldtaal spreekt, heeft rechtstreeks toegang tot ongehoord rijke kennisbestanden, en kan zijn eigen prestaties en producten direct afzetten op een veel grotere markt. Die ontwikkeling is geenszins noodlottig voor onze eigen cultuur. Nu

al zijn orkesten, ballet, opera, schilderkunst en zelfs voetbal onderdeel van een Europese of zelfs mondiale culturele ruimte. De tweetaligheid maakt dat men zich meer en meer een Europese burger gaat voelen. Het Nederlands zal vervallen tot de status van een streektaal, vergelijkbaar met die van het Fries. In plaats van een culturele ramp vormt dit voor literaire talenten juist een enorme uitdaging: zij kunnen immers net als hun Engelstalige collega's door één bestseller wereldberoemd en steenrijk worden (Van den Bergh 2004).

Taalverschil is ook volgens de historicus Kossmann een nuchter feit, 'waaromheen geen decoratieve beschouwingen over nationale identiteit, moedertaal en vaderlands sentiment hoeven te worden gewikkeld' (1995: 12). Een krampachtig behoud van eigen taal, cultuur en identiteit is een recept voor provincialisme, achterlijkheid, geestelijk isolement en culturele gettovorming. Terwijl niet-taalgebonden cultuuruitingen zoals de schilderkunst of de sport de wereld kunnen veroveren, blijven taalgebonden cultuuruitingen zoals die van de alfa- en gamma-wetenschappen daar noodzakelijk bij achter. De bemiddelende functie van het Nederlands, die volgens Huizinga een gelijkmatige verwerking mogelijk maakte van Germaanse, Romaanse en Angelsaksische culturen, weegt niet op tegen de isolerende werking ervan, die cultureel eenrichtingsverkeer bevordert. Nederlanders zijn vanouds eerder culturele importeurs dan exporteurs, en lijden onder het effect van wat de socioloog Johan Goudsblom de 'doorkijkspiegel' heeft genoemd (wij zien alles wat zij doen, maar zij zien niet wat wij doen). Het is dan ook ergerlijk wanneer dit Neder-provincialisme de toon zet voor harde eisen van culturele assimilatie aan migranten. Natuurlijk kunnen maatschappijen die zo sterk van communicatie afhankelijk zijn als de onze niet zonder een algemene verkeerstaal. Maar daarmee is niet uitgemakt welke taal de functie van *lingua franca* vervult. Het is zelfs de vraag in hoeverre de communicatie in de mediacultuur nog in klassieke zin talig zal zijn. De opmars van het Engels gaat immers gelijk op met de even onstuitbare opmars van de *beeldtaal*, die nog een stuk uni-verseler is dan welke gesproken en geschreven taal dan ook.

Een nieuw idee van Nederland is met andere woorden dat van een *tweetalig* (en dat wil in feite zeggen *Engelstalig*) Nederland. Al veel langer onderscheiden wij ons vanwege onze vaardigheid in meerdere talen, en het is de moeite waard om die klassieke Nederlandse ambitie verder te ontwikkelen. Er bestaat nauwelijks een niet-Angelsaksisch land waar het Engels zo vanzelfsprekend geldt als voertaal op allerlei

gebied, zoals wetenschap en techniek, handel, economie, media, sport, reclame en entertainment. Als kleine, praktische en internationalistische ingestelde handelsnatie heeft Nederland de eigen taal nooit beschouwd als een onmisbaar middel van zelfexpressie of als een uniek symbool van nationale eenheid. Zo heeft Nederland nooit een koloniale taalpolitiek gevoerd, en heeft het de Vlaamse taalstrijd nauwelijks ondersteund. Het streven naar een verdere verengelsing van Nederland dient in dit opzicht zowel de nationale traditie als de nationale emancipatie, want een perfecte tweetaligheid is de enige manier om het linguïstisch imperialisme en de culturele overheersing van de Angelsaksen te keren. *If you can't beat them, join them.* In het Engels. Als we Nederland groter en zichtbaarder willen maken in de wereld, zullen we de doorkijkspiegel moeten verbrijzelen. Pas in tweerichtingsverkeer kunnen we op voet van gelijkheid communiceren en de culturele concurrentie met machtiger culturen aangaan, zodat ons autochtone vernuft, unieke stijlgevoel en plaatselijke originaliteit eindelijk tot hun volle recht zullen komen.

Als Nederland een open kenniseconomie en een bruisend innovatieland wil zijn, en als het een prominente rol wil spelen in de internationale samenleving, dan is een perfecte beheersing van het Engels een onmisbare kwaliteit. Het is de enige toegangskaat tot de internationale en in toenemende mate ook de binnenlandse arbeidsmarkt. Hoewel de beheersing van het Nederlands voor de lagere regionen van de arbeidsmarkt een noodzakelijke voorwaarde blijft, zal het in dit opzicht meer gaan lijken op het Turks, het Marokkaans of andere toekomstige Europese streek- en thuistalen. Veel Turkse en Marokkaanse jongeren spreken overigens beter Engels dan veel oudere Nederlandse autochtonen. Twee- of meertaligheid zal de norm worden. In dit opzicht zijn we allemaal migranten, en moeten we allemaal integreren in een constellatie waarin het Engels soms dezelfde of een hogere status heeft dan het Nederlands. De *Leeuwarder Courant* geeft in dit opzicht een voorproefje van onze hybride toekomst. De krant is half Fries, half Nederlands, waarbij beide talen elkaar soms zelfs in hetzelfde artikel of interview afwisselen (de vragen in het Nederlands en de antwoorden in het Fries).

Daarom moeten ook Brussel en Straatsburg het taalparticularisme achter zich laten en ondubbelzinnig kiezen voor het Engels. Het rechtstreekse intellectuele en politieke debat (in het Europese parlement, in culturele tijdschriften, op wetenschappelijke fora) kan alleen maar



vruchtbaar in die taal worden gevoerd. De groei van het Europese burgerschap en van een gedeeld Europees identiteitsbesef is van dit vehikel afhankelijk. De realiteit van de verengelsing gebiedt ook dat we afscheid nemen van de klassieke humanistische ambitie (die nog zo duidelijk doorklinkt bij Huizinga) om de 'drie moderne talen' als gelijkwaardig te beschouwen. Steeds meer middelbare scholen geven steeds meer van hun lessen in het Engels. Op dit moment zijn er meer dan zestig minstens voor de helft tweetalig, terwijl het vijf jaar geleden 22 scholen betrof. Basisscholen beginnen met Engels bij groep 6; het Early Bird-programma begint zelfs met kleuters vanaf groep 1 (Vossen 2004). De media, het internet en de popcultuur dragen er het hunne toe bij dat jongeren zich steeds meer ontwikkelen tot *near-native speakers* van het Engels. Bijna alle universiteiten en internationaal geörienteerde ondernemingen zijn tweetalig of hanteren het Engels zelfs als voertaal (Nouwen 2003). Twintig procent van het wetenschappelijk personeel aan de Nederlandse universiteiten komt uit het buitenland; aan de technische universiteiten is dit zelfs 32 procent. Net als het Frans of Duits heeft het Nederlands als zelfstandige wetenschapstaal in de meeste disciplines weinig toekomst meer (Pels 2003c). In al deze gevallen is duidelijk dat we ons niet langer kunnen opsluiten in een lokale markt, maar moeten gaan concurreren in de grotere markt die door het Engels wordt opengelegd.

### Op zoek naar de historische canon

Naast de moedertaal wordt de vaderlandse geschiedenis vaak genoemd als tweede grote drager van onze nationale eigenheid; het verbaast dus niet dat zij op dezelfde manier inzet is van strijd over wie wij waren, zijn en willen worden. Ook deze strijd gaat in belangrijke mate over de vraag of wij nog de illusie kunnen ophouden van een grootfamilie die wordt bijeengehouden door lotsverbondenheid op eigen erf en rond eigen haard, of dat wij die loodzware metaforen moeten laten varen op weg naar een lichtere gemeenschap met zwakkere bindingen en een grotere waaier aan verschillen. Volgens de romantisch-conservatieve opvatting openbaart zich het genie en de roeping van de natie behalve in de taal ook in het unieke verloop van haar geschiedenis. Deze wordt verbeeld als de levenscyclus van een collectief individu, en wordt dan ook vaak beschreven in de quasi-biologische termen van geboorte,

groei, adolescentie, volwassenheid, ouderdom en dood. In een crisisperiode wordt de natie dan al gauw vergeleken met een personage dat 'de kluts kwijt is', 'niet meer goed in zijn vel zit' of in een 'identiteitscrisis' verkeert. Herstel van het culturele zelfbewustzijn wordt mogelijk gemaakt via een herbezinning op de nationale geschiedenis, die net als de taal de bron en bevestiging kan zijn van een nieuw saamhorigheidsgevoel (Palm 2005).

Paul Scheffer betreurt al jarenlang het 'achterstallig onderhoud aan stijl en doeleinden van de gemeenschap', waardoor de natuurlijke samenhang tussen politieke eenheid, culturele eigenheid en historische lotsverbondenheid is verbroken. Die verwaarlozing heeft geresulteerd in een zwak identiteitsbesef, een tanende gemeenschapszin en een vorm van tolerantie die in feite neerkomt op slordig langs elkaar heen leven. Het complement ervan is het onwaarachtige zelfbeeld van de kosmopolitische illusie, die een hautain wegwerpgebaar maakt naar alle vormen van nationaal besef: 'We slaan onszelf op de borst omdat we denken er geen te hebben.' Elk wij-gevoel wordt daarmee ondergraven, de bronnen van saamhorigheid drogen op, en er zijn geen levende tradities meer waarin we onszelf herkennen. Maar een cultuur die zichzelf op die manier verloochent heeft ook nieuwkomers niets te bieden. Inburgering veronderstelt immers een samenleving 'die weet heeft van zichzelf'. Immigratie is bedreigend zodra men 'niet meer goed weet wie men is' en zich geen voorstelling meer kan maken van Nederland als natie. Andersom is het niet gemakkelijk om als immigrant een plek te vinden in een samenleving 'die zo met zichzelf overhoop ligt'. Om deze redenen moeten we het onderwijs in de Nederlandse taal, cultuur en geschiedenis veel serieuzer nemen. Een betere kennis van de vaderlandse geschiedenis is onmisbaar voor de vorming van een gedeelde nationale identiteit en voor de inburgering van culturele vreemdelingen. Ook allochtonen moeten immers deelgenoot kunnen worden van ons collectieve geheugen (Scheffer 1996; 2000; 2003; 2005).

Scheffer is lang niet de enige die pleit voor het herstel van een historische canon die het gemeenschappelijke 'verhaal van Nederland' moet vertellen. Ook SP-voorman Marijnissen hekelt al enige tijd het gebrek aan historisch besef en de marginalisering van het onderwijs in de vaderlandse geschiedenis, en voert campagne voor een nationaal Huis der Historie dat moet verhalen van onze waarden en normen, van de wordingsgeschiedenis van de Nederlandse pluriforme en sociale democra-

tie: 'In de historie kunnen verloren gewaande burger trots en zelfrespect weer worden opgegraven' (*Vrij Nederland* 6.3.04). Hij vindt (althans op dit punt) een willig oor bij neopatriotten zoals Van Aartsen, die meent dat op school 'de grondtoon van de natie' moet worden onderwezen: 'De inhoud van geschiedenislessen wordt wat mij betreft aangescherpt. Vrijheid en tolerantie moeten aan bod komen, maar ook de Deltawerken, Cruijff en Van Basten' (*NRC Handelsblad* 30.12.04). Tal van commentatoren tonen zich bezorgd over het 'collectieve geheugenverlies' of het 'historisch analfabetisme' dat het heden privilegieert en het verleden min of meer afschaft, zoals dramatisch geïllustreerd door de verkiezing van Pim Fortuyn als Grootste Nederlander Aller Tijden. Hier gingen het retro-nationalisme en de nostalgie naar vertrouwde maar verloren waarden een onzalig verbond aan met een media-gestuurde lijstjesgekte en de voorspelbare uitverkiezing van een historisch idool. Bezorgde geschiedschrijvers zoals Jan Bank en Piet de Rooy probeerden daarom in kort bestek te formuleren 'wat iedere Nederlander moet weten' (later wijselijk veranderd in 'wat iedereen wil weten') over onze vaderlandse geschiedenis (*NRC Handelsblad* 30.10.04; Bank, Van Es en De Rooy 2005). Ook de Onderwijsraad kwam met een omstreden voorstel om de culturele canon op scholen in ere te herstellen. Die canon bestond volgens voorzitter Van Wieringen altijd al, maar was nooit expliciet gemaakt. Als voorbeeld noemde hij de arrenslee waarin de winnaars van het EK schaatsen hun ererondje plegen te maken (*NRC Handelsblad* 17.1.05).

Sceptici zoals Bank, De Rooy en Doorman benadrukken dat de canon niet heilig of onveranderlijk is, en dus niet moet worden gecanoniseerd (Doorman 2005). Essentieel is juist dat hij voortdurend onderwerp is van reflectie, kritiek, wijziging en aanvulling. Maar anderen gaan hier minder voorzichtig mee om, en zien de canon vooral als aangever van een leidende cultuur die als dwingend ijkpunt kan fungeren voor de assimilatie van nieuwe burgers. Dat komt in de buurt van de Onderwijswet van 1857, die de vaderlandse geschiedenis de functie toedacht om 'vaderlandsliefde op te roepen als bestanddeel der nationale opvoedingen'. De nationalistische geschiedschrijving van de negentiende eeuw streefde naar een uniformering en heroïsering van het nationale verleden met het doel politieke en culturele eenheid af te dwingen, en een bron van identificatie te leveren voor bevolkingsgroepen die een volwaardige plek in de samenleving probeerden te veroveren (Van Vree 2004). Dit bevestigt de eerder genoemde stelling van Gellner

dat het nationalisme in feite de natie scheidt in plaats van andersom. Ook hier functioneerde het 'verhaal van Nederland' als een performatieve constructie die in hoge mate zijn eigen object in het leven riep, door een nationale eenheid terug te projecteren in een verleden waarin van een coherente, afgegrensde natie nog nauwelijks sprake was.

Sindsdien is een vaste en homogene canon van de vaderlandse geschiedenis alleen maar minder vanzelfsprekend geworden. De verzuilde verdeeldheid hield in dat elke politieke en levensbeschouwelijke stroming aanspraak maakte op een eigen interpretatie van de geschiedenis, waardoor het nationale verleden, inclusief gedenkdagen, monumenten en andere collectieve rituelen en symbolen, inzet werden van cultuurpolitieke strijd. Terwijl de protestanten de Opstand als een godsdienstoorlog beschouwden, zagen de katholieken deze vooral als een vrijheidsstrijd. Lange tijd gold de katholieke minderheid voor de protestantse meerderheid als een bedreiging van de fundamentele waarden van de samenleving. Beide groepen koesterden hun eigen nationalisme en brachten weinig begrip op voor de visie van andersdenkenden. Op 1 april 1872, bij de herdenking van de inname van Den Briel door de protestantse watergeuzen, ontstonden er in het Westland opstootjes waarbij protestanten die zich ergerden aan het gebrekkige enthousiasme bij katholieken over deze nationale hoogtijdag, deze met geweld dwongen om de vlag uit te steken. In Brabant gebeurde het omgekeerde: 'Weg met de geuzen, sla ze dood!' Deze diepe, quasi-etnische verdeeldheid betrof ook de joodse minderheid, die lange tijd als volstrekt wezensvreemd buiten de heersende nationaal-christelijke cultuur werd geplaatst. Om te spreken over de joods-christelijke wortels van onze beschaving, zoals tegenwoordig te pas en te onpas gebeurt, was vóór de Tweede Wereldoorlog in feite een absurditeit (Lucassen en Willems 2004).

Desalniettemin schiep de institutionalisering van politiek-culturele verschillen via de verzuiling volgens velen een minimale bron van nationale saamhorigheid: een besef van historische continuïteit dat zowel groepsgebonden als groepsoverstijgend was. Pas na de Tweede Wereldoorlog werden de joodse en socialistische minderheden definitief tot deze verzuilde 'eenheid in verscheidenheid' toegelaten. De mythe van de Tweede Wereldoorlog nam daarbij steeds duidelijker de plaats in van de Tachtigjarige Oorlog en de Gouden Eeuw als bindend en moraliserend nationaal discours. De doorbraak van de verzuilde structuren die vanaf de jaren zestig gestalte kreeg, werd begeleid door de opkomst

van een nieuwe groepsoverstijgende historische waarheid, die de Duitse bezettingstijd identificeerde als een kosmische strijd tussen goed en kwaad, waarbij het kwaad de gedaante aannam van een fanatiek racistisch nationalisme. De ontzuiling van de geschiedenis ging daarom ook gepaard met een afbraak van de nationale mythe zelf. Het idee van een gedeelde nationale geschiedenis kwam onder een ideologisch taboe te staan. Het 'vaderlands verleden in veelvoud' (de titel van een bekend leerboek uit de jaren zeventig, geredigeerd door mijn oude geschiedenisleraar Beekelaar) versnipperde verder onder invloed van postmoderne en perspectivistische opvattingen die korte metten maakten met de restanten van het historisch essentialisme – inclusief de gedachte dat een mythe zoals die van de Tweede Wereldoorlog en het fascisme ondubbelzinnige criteria leverde om goed en kwaad van elkaar te onderscheiden (Von der Dunk 1992; Van der Heijden 2000; Schoo 2000).

De geschiedenis als de 'droom van één volk' is een illusie gebleken. De 'stem van de natie' is een fictie (Billig 1995: 71). Er zijn altijd meerdere verhalen te vertellen over hetzelfde land en zijn geschiedenis, en de historische identiteit ervan blijft dan ook een principieel omstreden kwestie. Verschillende groepen strijden onderling om de macht om namens de natie te spreken, en de suggestie dat deze als een diepe essentie uit de geschiedenis kan worden opgediept, is niets anders dan een strategie van bepaalde woordvoerders om hun eigen perspectief te verabsoluteren tot een machtswoord. Dat betekent dat 'de' vaderlandse geschiedenis niet bestaat, dat er alleen interpretaties van zijn, dat de geschiedenis in dit opzicht geen zekerheden biedt, en dat het dus een verkeerd idee is om de nationale identiteit en saamhorigheid via het opstellen van een canon te willen versterken. Volgens de historicus Klein, die deze overtuiging met kracht is toegedaan, werkt een nationale canon niet integratie maar juist discriminatie in de hand. Het 'nationalistische gewauwel over de geschiedenis' hangt volgens hem samen met het gevoel dat het eigene wordt bedreigd; dus moet dit eigene, wat dat ook is, worden benadrukt. Wie de canon niet kent of waardeert, hoort niet bij 'ons'. Klein vindt dat 'erg on-Nederlands'. Hij waarschuwt voor het gevaar dat een hernieuwde nadruk op de vaderlandse geschiedenis ten koste gaat van de internationale geschiedenis: 'Juist in een tijd dat de wereld kleiner wordt – als ervaringsgegeven – is het bizar als we ons terugtrekken op het vaderland en doen alsof wij zoiets bijzonders zijn.' Wat ons als wereldburgers verenigt is immers 'het onbegrip voor de be-

hoeft om je te identificeren met één bepaalde gemeenschap' (NRC *Handelsblad* 29.1.05).

Hoe ziet een nationale geschiedenis eruit in een postnationale tijd? Michaël Zeeman, die deze vraag opwerpt, twijfelt eraan of we er nog een kunnen optuigen, en zo ja, welke geschiedenis ons dan voor ogen staat (*de Volkskrant* 23.10.04). Duidelijk is in elk geval dat het verhaal van Nederland niet langer kan worden geschreven vanuit een naar binnen gericht polder-perspectief, maar meer dan ooit onderdeel moet uitmaken van de wereldgeschiedenis. Het idee van een vaderlandse historische canon dreigt ons uit te leveren aan hetzelfde provincialisme als dat van de bezorgde schatbewaarders van de Nederlandse taal. In beide gevallen moet het onze ambitie zijn om Nederland onderdeel te maken van een grotere wereld. Het is in dit opzicht geen verlies wanneer onze streekgeschiedenis opgaat in een Europese en een wereldgeschiedenis waarbinnen het verhaal van de Nederlandse natie in een breder verband wordt getrokken, van zijn folkloristische trekken wordt ontdaan, en als gevolg daarvan meer diepgang krijgt. Juist nu continenten als Afrika en Azië als gevolg van aanhoudende immigratiestromen bij ons zijn 'ingetrokken' en steeds nadrukkelijker deel gaan uitmaken van 'onze' identiteit, kunnen wij niet blijven steken in een nationaal verhaal dat reikt van Floris de Vijfde via Jan van Speyck en Jacob Cats tot Pim Fortuyn. De Nederlandse geschiedenis kan voor nieuwkomers alleen een bron van identificatie worden wanneer zij meer dan voorheen wordt opgenomen in de geschiedenis van de wereld. Dat wil ook zeggen dat we in het verleden niet zozeer het eigene moeten zoeken als wel de confrontatie met het vreemde (Van Vree 2004).

### Oranje in tweevoud

Het is een kwestie van perspectief. Elke zweem van de groot-Nederlandse gedachte moet ons vreemd zijn. Een (niet zo) nieuw idee van Nederland is ook het idee van een *klein* land, eigenlijk niet meer dan een stadstaat, een rivierdelta, een kruispunt van internationale verkeers- en migratiestromen. Het is een overspannen gedachte om Nederland per se te blijven zien als een compleet land, met alles erop en eraan, inclusief een uitgestrekt platteland, industrieterreinen, natuurgebieden en wildernissen (hetgeen niet wil zeggen dat we onze uitgebreide stadsparken en binnentuinen nu kunnen gaan volbouwen). Die

compleetheidsgedachte wortelt in een overleefd en gevaarlijk autarkisch ideaal. Zo'n stadstaat kan ook eigenlijk niet 'vol' zijn. Het is altijd druk in de stad, en dat maakt voor een deel juist haar aantrekkelijkheid uit; hooguit is het te druk op de verbindingswegen en tijdens het grote shoppen op zaterdag in de universele Kalverstraat. We kunnen niet alles zelf doen (landbouw, veeteelt, visserij, zware industrie) en moeten dat ook niet willen. Als vvd-leider Van Aartsen onze nationale ambitie verwoordt als: 'Ik ga niet naar Harvard om te studeren, ik word geen bankier in Londen, ontwerp geen mode in Milaan. Nee, dat doen wij hier in Nederland,' dan toont hij het aspiratieniveau van een brave boerenpummel. Zo wij een nationale identiteit willen koesteren, moet die eerder naar buiten dan naar binnen zijn gericht. Anders gezegd: het internationalisme van een klein land is eerder gebaat bij een verzwakking dan een versterking van zijn nationale identiteit.

We zagen eerder dat de vaste onderdelen van een integrale definitie van de Nederlandse natie (taal, territorium, cultuur, historisch erfgoed) ten opzichte van elkaar aan het schuiven zijn gegaan, en ook inwendig steeds sterker fragmenteren. Nederland lijkt daarom (in de woorden van historicus Chris van der Heijden) wel wat op een vergiet waar de cultuur aan alle kanten doorheen loopt. We leven wat dit betreft op de rand van een nieuwe breuk, midden in een cultuurpolitieke aardverschuiving waarbij de cultuur op lokaal niveau (dat van nationale staten) wordt ontbonden in factoren die allerlei hybride bindingen en mengvormen aangaan, terwijl op een hoger niveau van aggregatie juist een nieuwe homogenisering plaatsvindt (de Europese Unie, de wereldmarkt, de Amerikaanse cultuur als smeltkroes). Deze nieuwe stap in de universalisering van de cultuur, die vergelijkbaar is met de eerdere verschuiving van stad en regio naar de natie, reikt voorbij nationale grenzen en identiteiten (en dus ook voorbij de vergeefse nostalgie van het integrale nationalisme) naar nieuwe boven-nationale contacten, bindingen en loyaliteiten. Om die onvermijdelijke en noodzakelijke verdunning van het Nederlanderschap gelijk te stellen met de zelfopheffing van Nederland, komt voort uit een angstige kortzichtigheid die met de rug naar de wereld staat. Zoals de historicus Hans Righart heeft gezegd: in dit opzicht past ons geen overdreven culturele monumentenzorg.

We houden immers genoeg over van datgene waaraan we met zijn allen gehecht zijn. Behalve door onze taal, onze normen en waarden, onze instituties en onze collectieve herinneringen wordt de boel ook bij

elkaar gehouden door allerlei doodgewone Nederlandse dingen. Het is de materiële cultuur die de immateriële cultuur verankert en stabiliseert, door letterlijke *objecten* van identificatie en *plaatsen* van herinnering, herdenking en emotionele hechting aan te bieden. Denk aan het lumineuze landschap van Waterland, aan 'brede rivieren die traag door het oneindig laagland gaan', aan dijken en duinen, aan regen en mist, aan boten en treinen, aan kerken en stadhuizen, aan monumenten zoals het Binnenhof, het Paleis op de Dam, de Alkmaarse kaasmarkt, of de Groningse Martinitoren. Geen van deze harde aanhechtpunten van ons nationaal gevoel zijn overigens onomstreden zaken die vallen buiten het bereik van politieke definitie en belangenstrijd. Zelfs onschuldig ogende dingen zoals klompen, kaas, tulpen, molens en fietsen zijn meer dan schattige folklore, omdat zij onderwerp zijn van zorg en onenigheid in bijvoorbeeld de toeristenindustrie, de bloembollenkweek, de strijd om windenergie, of het vraagstuk van de bereikbaarheid van de typisch Hollandse, door grachten doorsneden binnensteden. Maar in het zicht van deze blijvende rijkdom aan Nederlandse dingen maakt bijvoorbeeld de nostalgie over de verdwenen nationale munt een wat schrille en wereldvreemde indruk. 'Wie op ons stemt, krijgt alsnog de kans zich uit te spreken over de euro,' aldus het manifest *Tegen de grote uitverkoop* van Spruyt en Wilders, dat de basis legde voor de 'Onafhankelijkheidsverklaring' van de laatste. Maar die ook door de SP van Marijnissen aangewakkerde suggestie is niet meer dan populistisch-nationalistisch gezeur achteraf.

De nationale vlag en wimpel worden nauwelijks meer uitgestoken, behalve op hoogtijdagen van de nationale sport en in het kader van een algemene feestcultuur die weinig nationale aanknopingspunten meer heeft. In die letterlijke zin wordt de natie nauwelijks meer 'gevlagd'. Des te vaker worden wij geconfronteerd met de ironie van vreemdsoortig uitgedoste Sinterklazen, zwetende biergezichten die zijn beschilderd met de nationale driekleur, hossende oranjepruiken en alomtegenwoordige mascottes zoals de knuffelversie van de Nederlandse leeuw – die op zich natuurlijk al een duidelijke verzwakking, zo niet aanfluiting is van het fier-mannelijke beeld van 'ik worstel en kom boven'. Koninginnedag is nauwelijks meer dan een aanleiding om Amsterdam door universele marktwerking geheel plat te leggen: de markt als feest en het feest als markt. Koningin en koningshuis zijn daarbij hooguit een beleefd gedoogde aanleiding om gekke dingen te doen en de bloemetjes buiten te zetten. Het volkslied wordt (overigens net als



zijn ideologische tegenhanger, de Internationale) nauwelijks meer aangeheven, of het moet de halfdronken voetbal- of lalala-versie van het Wilhelmus zijn, waarbij de tekst er afgezien van de eerste regels in het geheel niet meer toe doet. De echte volksliederen zijn frappant genoeg geen deuntjes die tot onze eigen diepe culturele erfenis behoren, maar stammen uit de recente popcultuur en worden overal in Europa inclusief Nederland in het *Engels* meegezongen: 'We are the champions' en 'You'll never walk alone'. André Hazes' 'Zij gelooft in mij' komt daarbij in de buurt, maar is minder geschikt om het nationale elftal aan te moedigen.

Oranje bestaat inmiddels in tweevoud. Koning Voetbal is tegenwoordig minstens zo belangrijk als het koningshuis wanneer het gaat om de beleving van onze nationale identiteit. In het oranjegevoel van premier Balkenende bestaat in elk geval tussen beide geen enkel onderscheid meer. De plaats van het koningshuis als nationaal symbool, dat in de vorige eeuw al enige malen wankelde, wordt dan ook in toenemende mate overgenomen door het andere, op het eerste gezicht meer meritocratische Oranje van de sport. De nationale gekte rond het schaatsen (Ard-en-Keessie, de Elfstedentocht) en het voetbal (Cruijff, Ajax, het Nederlands elftal) is een uitvinding van de jaren zestig en zeventig, niet voor niets dezelfde jaren die het individualisme omarmden en het democratische criterium van eigen verdienste in stelling brachten tegen alle erfelijke en daarom onverdiende privileges. In de televisie-revolutie, die in die jaren pas goed op gang kwam, werden de eerste contouren zichtbaar van het moderne individualistische sterrendom, in een fusie van popmuziek, sport en entertainment die beroemdheden schiep die 'het' (hun naam) zelf hadden gemaakt in plaats van te zijn geboren in een beroemde familie (zoals Van Oranje).

Dit jaren-zestig-huwelijk tussen voetbal, pop, nationaal sentiment en meritocratische roem werd nog eens theatraal bezegeld door de live uitgezonden uitvaart van volkszanger André Hazes in de Amsterdam Arena op 27 september 2004. Veertigduizend fans en miljoenen tv-kijkers (op sommige momenten meer dan acht miljoen, een getal dat alleen vergelijkbaar is met de kijkcijfers van grote interlands en absolute hoogtijdagen van het koninklijk huis) beleefden al meedeinend, bierdrinkend en tranenlatend (ook veel getatoeëerde macho-mannen hielden het niet droog) de quasi-intimiteit van een nationaal avondje in de kroeg, vol openbare, voor de camera's opgevoerde emotionaliteit. Johan Cruijff himself liet beelden zien van een zingende Hazes op de mid-

denstip: 'Wij houden van Oranje, van zijn daden en zijn roem.' Die tekst ging zoals bekend niet over Willem van Oranje, de vader des vaderlands, die het in de verkiezing tot Grootste Nederlander Aller Tijden moest afleggen tegen intellectuele *upstart* en politieke mediaster Pim Fortuyn – die zichzelf in zijn meest grandioze dromen als een tweede Willem van Oranje zag.

Ook volgens de politicoloog Jos de Beus komt het Nederlands elftal dicht in de buurt van het koningshuis als bron van nationale trots en als voertuig van onze Nederlandse identiteit. In de alledaagse voetbal-vaderlandsliefde is het Oranje-wij-gevoel geheel genormaliseerd. Nederlandse politici en andere elites herontdekken in het voetbal 'de waarde van een uitdrukkelijk landelijk en idealistisch zelfbeeld in tijden van mondalisering'. Overwinningen en nederlagen zijn in het volksgeheugen gegriift. Eerbiedwaardige instituties zoals de grondwet van 1983, de Rotterdamse haven en de bloementeelt (de tulp) zijn in dit opzicht al lang voorbijgestreefd. Maar volgens De Beus claimt het elftal een te grote plaats in onze nationale verbeelding, niet zozeer omdat het gedurig faalt of omdat er sprake is van verloedering en plat Neerlandocentrisme, maar 'omdat andere instellingen buiten de sport falen om Nederlanders een gepast gevoel van trots te geven'. Hij zegt het niet met zoveel woorden, maar de monarchie zou een van die instellingen kunnen zijn. De Beus is streng: 'Een volk dat enkel van zichzelf durft te houden tijdens een sportieve wedloop, verdient het niet een eigen staat te hebben. Een volk dat enkel door sportieve glorie bij elkaar wordt gehouden, houdt in feite op te bestaan...' Politici moeten dan ook 'zodanige verbeteringen aanbrengen in de grondslagen van de Nederlandse samenleving, dat onze glorie en trots nooit van één doelpunt meer hoeven af te hangen' (*NRC Handelsblad* 4.9.04).

In zijn verlangen naar een nieuw patriottisme en nieuwe positieve volkskracht ('Een volk dat geen groot verhaal meer heeft... is een zwerfend volk op de rand van de moedeloosheid', zo klaagt hij elders [2005: 35]), ziet De Beus echter gemakkelijk over het hoofd dat het tweede Oranje veel meer dan het eerste een projectiescherm is van de sociaal-individualistische idealen waarvan de grondslag in de jaren zestig werd gelegd. Natuurlijk is het mogelijk om de voetbalgekte als een soort inhaal-nationalisme te zien, dat juist 'moderniseringsverliezers' aanspreekt die hunkeren naar saamhorigheid, gemeenschap en nationale trots. De sportsocioloog Van Bottenburg wijst er bijvoorbeeld op dat de Oranjegekte vooral woedt in overwegend blanke arbeidersbuurten en

een uitdrukkelijk sociaal, gemeenschapsversterkend fenomeen is – denk maar aan de geheel in oranje verpakte woonhuizen, kroegen en straten (*NRC Handelsblad* 15.6.04). Maar die opvatting mist niet alleen het ‘ironisch nationalisme’ van de feest- en spektakelcultuur die voetbal óók is (het vieren van Nederlandschap in de vorm van ‘oprecht veinzen’ of ‘doen alsof’, waarbij vele nep-leeuwen en nep-Sinterklazen figureren), maar ook dat juist de Hollandse voetbalschool uitdrukking gaf aan libertaire waarden die sinds de jaren zestig in Nederland gemeengoed zijn geworden. Het voetbalelftal vormt samen met de rockband vanaf die tijd immers het meest charismatische en geïdealiseerde voorbeeld van een lichte, flexibele gemeenschap.

Het totaalvoetbal van Michels en Crujff was een vorm van zwervend combinatiespel waarbij alle spelers in beginsel alle posities moesten kunnen bezetten: aanvallers werden verdedigers en andersom. Een liefhebber als David Winner, de auteur van *Brilliant Orange*, een briljant boek over het ‘neurotische genie’ van het Hollandse voetbal, roemt het creatieve individualisme en de anti-autoritaire houding, die de ouderwetse hiërarchie in het voetbal omverwierp en het individualisme op een unieke manier wist te koppelen aan *team spirit*. Het briljante en vaak broze Nederlandse voetbal is om die reden een geweldige reclame voor Nederland en de Nederlandse cultuur (Winner 2000: 24-27; 2004). Die specifieke combinatie van individualisme en collectivisme wordt vaak gekoppeld aan de popcultuur van de jaren zestig, zoals opnieuw bleek uit de vele reacties op de dood van Beatle George Harrison in 2001. In een ervan werden de *sixties* beschreven als een romantische opstand tegen onderdanigheid, gezag en gedachteloos sociaal conformisme, die de weg vrijmaakte voor wat ten onrechte werd aangeduid als een ‘zeer Engelse’ benadering van individualiteit: het sociaal-individualisme (*The Observer* 2.12.01). De recente dood van een andere *sixties*-coryfee, de eveneens in Liverpool geboren dj John Peel, lokte een beschouwing uit die dit sociaal-individualisme verklaarde uit de unieke samenkomst van voetbalpassie (The Reds), muzikale creativiteit (de Merseysound) en politieke dissidentie (anti-Thatcherisme) die Liverpool indertijd tot de hoofdstad van het linkse liberalisme maakte (*NRC Handelsblad* 22.12.04).

Misschien zijn de massale fan-taferelen zoals die zich afspeelden rond Fortuyn, Hazes of het EK-voetbal, waarbij Bekende Nederlanders via de televisie een tijdelijke focus vormen voor collectieve identificaties en emoties, een nieuwe manier om gemeenschappelijkheid te vie-

ren in een samenleving die steeds verder verbrokkelt en individualiseert. Het oude, besloten en deftig-stijve Oranje moet zich daarbij noodgedwongen aanpassen aan het 'nieuwe orangisme' van een schaamteloos-openbare, lichtzinnige en emotionele sterrencultuur die in principe niet al te veel op heeft met zware familiebanden, en waarbinnen integendeel zelfs de seriële monogamie vaak al een gepasseerd station lijkt te zijn. Sommige stemmen beweren dat de moderne monarchie inmiddels druk bezig is zich aan de eisen van het mediatijdperk aan te passen, en citeren daarbij het unieke optreden van media-kanonnen als prinses Diana of prinses Máxima. Maar als de enige toekomst voor de monarchie ligt in de cultuur van persoonlijke roem, dan heeft ze in feite geen toekomst meer. De individualisering maakt dat we steeds minder geïnteresseerd zijn in voorspelbare familiedrama's en steeds meer in de lotgevallen van spectaculaire individuen. De nieuwe emotiecultuur heeft minder op met decorum, geheimzinnigheid en formaliteit dan met de openbare lach en traan. De moderne sterrenindustrie is daarom uiteindelijk onverenigbaar met het beginsel van het erfelijk koningschap. In de woorden van Ian Buruma: 'Een koning wordt geboren, beroemd worden kan iedereen. Van sterren zullen we niet zo licht afkomen, van die koningen misschien nog wel' (*NRC Handelsblad* 6.9.97).

We zagen eerder dat familie- en verwantschapsmetaforen de belangrijkste aangevers zijn van het zware etnische en endogame gemeenschapsideaal, waarvan het integrale nationalisme de belangrijkste moderne uitingsvorm is. Ook de monarchie baseert zich op deze feodale en genealogische legitimatie, waarin volk en vaderland in feite worden beschouwd als het huisgezin en het huiserf van de vorst. De mythe van het koningschap impliceert niet alleen dat de vorst in verbinding staat met het goddelijke, maar ook dat zijn familiedynastie een schakel vormt tussen de generaties, en op deze wijze verleden, heden en toekomst van de natie met elkaar verbindt. Maar de nostalgische gedachte van een historisch contract tussen God, Nederland en Oranje, of van de lotsverbondenheid van het koningshuis met het Nederlandse volk suggereert een duurzaamheid en onaantastbaarheid die niet meer van deze tijd zijn. Toenmalig premier Kok schreef in februari 2000 aan het parlement: 'Het koningschap geeft, binnen de veranderde maatschappelijke verhoudingen, op bijzondere wijze uitdrukking aan de eenheid van het land en symboliseert de samenhang van en in de samenleving.' Maar die zucht naar eenheid en samenhang is in onze fluide, postmo-

derne cultuur steeds meer een anachronisme geworden. Ook in dit opzicht is de 'republikeinse veelheid' (nu met nadruk op het adjectief) een aansprekend democratisch ideaal.

Wat de boel bij elkaar houdt is niet langer één God, één vaderland, één familie, maar onze fascinatie voor een veelheid van halfgoden die niets menselijks vreemd is. Groepen van Oranjefans vormen typisch lichte, vluchtige, tijdelijke gemeenschappen. *Celebrities* zijn door hun gevarieerder aanbod en hun hogere omloopsnelheid geschikter als voertuig van minimale sociale cohesie in een maatschappij van aarts-individualisten, kieskeurige consumenten, zwevende kiezers en grensoverschrijdende burgers dan een godvrezende grootfamilie die al eeuwenlang het centrale gezag van een ordelijke maatschappij symboliseert. Publieke personages zijn onmisbaar in een democratische mediacultuur. De monarchie is dat niet. Dynastie vloekt uiteindelijk met democratie (Pels 2003d). Ten opzichte van de erfelijk-monarchale staatsvorm representeert de republiek dan ook een lichtere gemeenschap. Het is een meer vrijelijk en rationeel gekozen politieke samenlevingsvorm, die niet teruggaat op een eenmalig en goddelijk gesanctioneerd contract, maar op een telkens te hernieuwen sociaal contract tussen vrije individuen. Zij veronderstelt een zwakkere, meer democratisch aanvaardbare legitimatie van gezag en een zwakkere normatieve continuïteit dan wordt gesuggereerd door metaforen als die van de familieband en de culturele voorplanting. Gegeven de alomtegenwoordigheid en functionele bindingskracht van het andere Oranje en zijn equivalenten hebben we het koningshuis niet langer nodig als symbool van nationale samenhang. Fortuyn wilde het deze identiteitsvormende taak nog toebedelen. Ik bepleit liever de omgekeerde weg. De afschaffing van de monarchie en de terugkeer van de republiek heeft het gewenste effect van een verdere verzwakking van ons terecht tanende identiteitsbesef.

### Nederlandse vrijheid

Een nieuw idee van Nederland is dus ook dat van een meer sociaal-individualistisch Nederland. Dit landje kent inmiddels een lange traditie van individualisme, geloofsvrijheid, ontdekkingsdrang en ondernemerschap: deugden die werden getemperd door praktijken van overleg, samenwerking, matiging en egalitarisme. Deze inheemse traditie van

nieuwsgierig en vrijzinnig maar ook coöperatief individualisme kan verder worden verdiept door een scherper besef te ontwikkelen van het nut van non-conformisme en dissidentie, en door een grotere tolerantie te kweken voor onzekerheid, anders denken en anders zijn. Het anti-discriminatie-artikel in de Grondwet kan heel goed in deze richting worden geïnterpreteerd; 'zelfs' Fortuyn suggereerde dat dit artikel ging over het 'aanmoedigen van begrip voor het afwijkende' (2001: 52). Het individualisme zelf blijft hierbij het normatieve uitgangspunt, en richt zich dus tegen alle gesloten culturen en zware gemeenschappen die individuen verhinderen om hun individualisme daadwerkelijk te ontwikkelen. Anderzijds moet onze lichte gemeenschap niet zo licht zijn dat zij niet meer in staat is op te treden tegen die uitwassen waar de vrijheid van de een de vrijheid van de ander schaadt. De doelstelling om zo veel mogelijk mensen materiële vrijheidskansen te bieden vereist bovendien een vorm van verdelende rechtvaardigheid die eveneens diepe wortels heeft in de Nederlandse geschiedenis ('geen krotten naast paleizen'). In die zin bekennen we ons tot een verzorgingsstaat-patriottisme, waarin structuren van solidariteit, zorgzaamheid en onthaasting het harde kapitalisme breidelen en verzachten. Een ontspannen natie koestert een ontspannen economie. Die relatieve onthaasting past goed bij de door Hofstede gesignaleerde feminiene inslag van de Nederlandse cultuur, die vloekt met het nieuwe machismo dat 'harder en langer werken' en 'eigen schuld, dikke bult' als zijn centrale slogans voert. Het RIVM-rapport *Kwaliteit en toekomst. Verkenning van duurzaamheid* liet in elk geval zien dat een meerderheid van de Nederlanders de prestatie-maatschappij afwijst en kiest voor kleinschaligheid, zorgzaamheid en solidariteit (RIVM 2004).

Die softheid van het individualistische, egalitaire en onthaaste Nederland kan ook worden vertaald naar andere jaren zestig-waarden zoals anti-autoritarisme en informaliteit, die tegen de huidige stemming van herstel van gezag, hiërarchie en fatsoen ingaan en vooruitwijzen naar een verdere democratisering van de omgangsvormen en van de politieke, economische en culturele democratie. Dat betekent een voortgezette ondermijning van de aloude Nederlandse regententraditie en de even lange traditie van bureaucratistische bemoeizucht. Nederland is vanouds het land van de menselijke maat, 'lekker klein', en dus wars van allerlei monumentalisme, grandeur en grootheidswaan, ongeacht of het mensen, ideeën of gebouwen betreft. Zo kunnen we best wel trots zijn op het feit dat onze nationale beroemdheden tot op heden relatief gewoon en

toegankelijk zijn gebleven, vergeleken met de ongenaakbare coryfeeën in het buitenland, die lijken te leven op een andere planeet. Die afkeer van persoonsverheerlijking werd al in 1930 door de socioloog Steinmetz aangehaald, en ondanks het on-Nederlandse optreden van Fortuyn kunnen we die eigenschap maar beter blijven cultiveren. Mits 'burgerlijkheid' wordt opgevat als urbane gematigdheid en verdraagzaamheid is er ook niets tegen deze oer-Hollandse eigenschap in te brengen. De zeventiende-eeuwse handelsmoraal verzette zich al tegen allerlei opsmuk en verkwistende consumptie (denk aan Simon Schama's titel *The Embarrassment of Riches*, vertaald als *Overvloed en onbehagen*). De hebzuchtige graaicultuur die zich tegenwoordig bij allerlei grootbedrijven en overheden manifesteert, moet dan ook als on-Nederlands worden beschouwd. Ahold-voorzitter Moberg bekende in ieder geval dat hij zijn beloningseisen anders had ingekleed 'als hij de Nederlandse volksaard wat beter had gekend'.

Op zichzelf is er niets mis met het motief om vanuit het heden een bepaald aantrekkelijk idee of verhaal van Nederland te reconstrueren, en daarvoor bij de geschiedenis te rade te gaan. Ook in dit boek wordt een poging gewaagd om deugden als vrijheidslievendheid, tolerantie, egalitarisme, democratie en kosmopolitisme te hervinden die door de vaderlandse geschiedenis als het ware op een presenteerblaadje worden aangeboden. Maar zo'n operatie verschilt in twee opzichten van een essentialistische toeëigening van de natie en haar historie. Ten eerste gaat het om een bewust selectieve (en in die zin onzekere) reconstructie die bewust allerlei tegenstrijdigheden gladstrijkt en een eigentijds perspectief kiest in plaats van het objectieve gezichtspunt van 'de geschiedenis zelf'. Er is dus geen sprake van het hervinden van een diepe volksziel of een diepe zekerheid over onze nationale bestemming. Het hier toegejuichte idee van Nederland is bijvoorbeeld niet dat van een christelijke, koningsgezinde, conservatieve of kleinburgerlijk-ban-gelijke natie. Het is niet de natie van het regenten-paternalisme of de brave gezagsgetrouwheid, maar ook niet de natie van de ideologische en moralistische scherp-slijperij. Ten tweede zijn alle waarden, deugden en eigenschappen die aldus worden gereconstrueerd in feite bestemd voor de export. Zij reiken stuk voor stuk verder dan de grenzen van dit kleine maar fijne landje, en dragen er dus ook aan bij om die grenzen verder te doen vervagen.

Enkele van die historische waarden en deugden (waarin een klein land groot kan zijn) kunnen hier nog iets verder worden uitgediept:

onze liberale vrijheidsgedachte, onze spreekwoordelijke tolerantie en ons even spreekwoordelijke kosmopolitisme. Wat betreft het eerste thema kunnen we aanknopen bij Huizinga's bekende woord dat er maar weinig staten zijn die aan een strijd om vrijheid hun bestaan en wezen danken: 'Vrijheid, hoe eng ook verstaan, is de gist van onze natie geweest.' Ook Steinmetz noemde vrijheidsliefde en individualisme als grondtrekken van ons nationaal karakter. In de vroege oorlogsjaren legde Jan Romein nog eens sterk de nadruk op de vrijheidsliefde en het democratische bewustzijn die de Nederlanders in het bloed zouden zitten. Vanaf de Bataafse opstand tegen de Romeinse veldheer Vitellius en de Tachtigjarige Oorlog tegen de Spaans-katholieke tirannie zou een rechte lijn lopen van voorbeeldige burgermoed en opstandigheid, die uiteindelijk voerde naar het verzet tegen de Duitse bezetting in 1940-1945 en de aanval op het regentendom in de jaren zestig. Veel van die traditie van 'burgerlijke ongehoorzaamheid' (Palm 2005: 19) is inmiddels ontmaskerd als pure mythe: denk aan de 'grijze' collaboratie met de deportatie van ruim honderdduizend joden tijdens de Tweede Wereldoorlog. Niettemin kunnen we ons voordeel doen met het gekleurde verhaal dat Nederland zijn ontstaan dankt aan een opstand, die de grondslag legde voor een illustere republiek die niet alleen door zijn macht en rijkdom, maar ook door zijn geest van vrijheid, ruimdenkendheid en tolerantie voor de hele wereld een voorbeeld was.

In deze versie van de liberale vrijheidsgedachte is het eerder de verzetstraditie dan de staatstraditie van het nationalisme die de aandacht trekt. Vrijheid, tolerantie, democratie en volkssoevereiniteit staan hier tegenover tirannie, absoluut koningschap, staatsgodsdienst en *droit divin*. Niet voor niets legt de eerste geboorteakte van Nederland, de Unie van Utrecht uit 1579, de geloofsvrijheid vast, en wordt in de tweede geboorteakte, het Plakkaat van Verlatinghe uit 1581, de Spaanse koning Filips II afgezworen. Het tweede document vormde een bron van inspiratie voor de opstellers van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring van 1776 en van de Franse revolutionairen van 1789. Nederland, zou men kunnen volhouden, is ontstaan als een vorm van afwijkend gedrag, door een politieke exit-optie kracht bij te zetten. Het recht om uit te stappen of 'uit te droppen', anders te denken en nee te zeggen, kortom het recht op dissidentie en non-conformisme, kan daarmee met enig recht als de grondslag van onze natie worden beschouwd. Willem van Oranje, de vader des vaderlands, is in dit verhaal niet zozeer de stichter van de protestantse staat (en al helemaal niet de stich-



ter van ons koningshuis) maar de verzetsman die het opneemt tegen het koninklijk gezag, de vreemde bezetting en het afgedwongen conformisme van de 'ware' godsdienst. Betekenisvol genoeg is het Wilhelmus, dat oude geuzenlied, een in de eerste persoon gestelde vrijheidsbede van een aristocraat-tegen-wil-en-dank die steun zoekt bij God in zijn strijd tegen de tirannie (die hem 'het hert doorwondt'). Het past daarom veel beter in de republikeinse geest dan het eerder besproken monarchistisch-nationalistische lofdicht 'Wien Neerlands Bloed'.

Net zoals de liberale vrijheidsgedachte op deze manier kan worden aangescherpt, kunnen we ook pogen om onze traditie van verdraagzaamheid en tolerantie op een radicalere manier te hervinden. Opnieuw kan hiervoor Huizinga worden gerekruteerd, die spreekt van 'ons oude geestelijk erfdeel van ontzag voor afwijkende mening' en die, zoals we eerder zagen, de soberheid en bescheidenheid van ons nationale zelfgevoel in verband bracht met 'ons openstaan voor de erkenning van de waarde van het vreemde'. Die openheid en tolerantie moeten overigens niet worden overdreven, want zij werden langdurig overheerst door pogingen van het dominante protestantse volksdeel om de grondtoon van de natie te zetten. De zogenaamde liberale tolerantie was lange tijd een protestantse tolerantie die de waarheid in pacht had, weinig geduld had met katholieken, joden en andere ongelovigen, en andersdenkenden actief van overheidsambten uitsloot. Pas na de grondwetsherziening van 1848 werd zij uitgedaagd door een krachtig liberalisme op seculiere, rationalistische grondslag. Volgens Couwenberg heeft deze traditie van confessioneel moralisme lange schaduwen vooruit geworpen in de Nederlandse geschiedenis. De neiging tot morele arrogantie, het opgestoken vingertje en de taboeïsering van moreel verwerpelijk geachte denkbeelden of gedragingen is volgens hem zelfs een kenmerk van onze nationale identiteit. Het 'gelovige besef de waarheid in pacht te hebben' heeft volgens hem niet alleen zijn stempel gedrukt op de seculiere confessionaliteit van het Nederlandse socialisme, maar ook op het conformisme van de 'linkse kerk' die het opinieklimaat sinds de jaren zestig heeft gedomineerd (Couwenberg 2001: 24; 2004: 211).

De Nederlandse tolerantie heeft per saldo eerder een pragmatische dan een principiële inslag gehad. De cultuur van schikken en plooiën, leven en laten leven, polderen en gedogen, accommodatie en pacificatie zorgde dat de lieve vrede werd bewaard, maar schiep ook een cultuur van hypocrisie, vermijding van debat en angst voor conflicten. De overspannen neiging tot het cultiveren van consensus ging gepaard

met een sterke hang naar conformisme. Pas tijdens de verzuiling traden de rivaliserende levensbeschouwelijke tradities terug van de pre-tentie de harde kern van de natie te belichamen, en legden zij zich op pragmatische gronden neer bij een geïnstitutionaliseerd pluralisme. Die pacificatie had echter meer weg van een wederzijdse opsluiting in het eigen gelijk ('soevereiniteit in eigen kring') dan dat zij blijk gaf van een werkelijke waardering van dissidentie, oppositie en principieel debat. Echte tolerantie is meer dan gedogen, namelijk 'het positief waarderen van het recht anders te denken en anders te zijn als bron van maatschappelijke pluriformiteit en dynamiek' (Couwenberg 2001: 24, 27). Volgens Couwenberg voedde ook het radicalisme van de jaren zestig een gedoogcultuur die niet werkelijk tolerant was, omdat zij bleef uitgaan van de vanzelfsprekende superioriteit van de linkse morele waarheid. Fortuyn en het jaar 2002 maakten daar een abrupt einde aan. Maar (anders dan Couwenberg denkt) lijkt die breuk vooral de weg te hebben vrijgemaakt voor een nieuw rechts superioriteitsgevoel en een nieuwe intolerantie. Het is dan ook hoog tijd voor de heruitvinding van een principiëlere vorm van tolerantie die de Nederlandse traditie aanscherpt en verdiept.

### **Kosmopolitisme en soevereiniteit**

Het wereldwonder van de zeventiende-eeuwse handelsrepubliek kan gelden als een schoolvoorbeeld van de kracht van de zwakte, van de grootheid van een kleine natie. Ook de zwakke federale staat van de Zeven Verenigde Provinciën (eigenlijk meer een stedenbond) is een element van onze democratische politieke traditie. Kossmann roept in herinnering dat het achttiende-eeuwse debat over nationale identiteit (een debat waarvan de echo's tot ver in de twintigste eeuw hoorbaar zijn) veel aandacht schonk aan de typische verdiensten van de kleine en zwakke handelsstaat. De republiek vertoonde slechts een zwakke samenhang, was niet imperialistisch, beoefende de tolerantie, kende een milde regering en droeg geen staatsleer uit. De vrije, welvarende en vredelievende handelsstaat gold als beschaafder, aangenamer en gelukkiger dan andere staten, die grotere machtspolitieke ambities koesterden. De kleine staat kon temidden van deze grootmachten zijn neutraliteit bewaren en de heerschappij van recht en vrijheid veiligstellen. Door die kleinheid was Nederland bovendien geknipt voor de

rol van diplomatiek bemiddelaar (die soms werd opgehemeld tot die van politiek middelpunt). Nederland was in al zijn kleinheid en afhankelijkheid sterk, omdat het tegenover de geslotenheid van de omringende beschavingen het universele zou representeren (Kossmann 1991: 25).

Fraaie retoriek of niet, het is een vaak terugkerend thema dat ook te vinden is bij een rechtsgeleerde als Cornelis van Vollenhoven in zijn invloedrijke brochure *De eendracht van het land* uit 1913. In een duidelijke anticipatie van de gidsland-gedachte wordt Nederland hier voorgesteld als een natuurlijke arbiter en vredestichter in de wereld, op grond van langgerijpte nationale eigenschappen zoals verdraagzaamheid, internationalisme en kosmopolitisme. Het besef een kleine, innerlijk verdeelde natie te zijn, en de daarop gebaseerde praktijk van neutraliteit, maakten Nederland volgens Van Vollenhoven bij uitstek geschikt om de lange arm te zijn van het internationale recht. Ook zijn collega-jurist Josephus Jitta wees in 1936 het internationalisme aan als een typische nationale opdracht van het Nederlandse volk. Wie niet sterk was moest slim zijn en van de nood een deugd maken. Beide juristen waren van mening dat de eendracht die de politieke verdeeldheid in toom kon houden niet moest worden gezocht in de binnenlandse maar in de internationale staatkunde. Ook bij sociaal-democratische cultuurpolitici als Van der Leeuw en Brugmans vindt men de gedachte terug dat het de nationale roeping van een klein en democratisch land is om de internationale, Europese en Atlantische integratie te bevorderen. Dit 'nationale internationalisme' klonk nog sterk door in de gidsland-gedachte van de jaren zestig en zeventig (Te Velde 1991: 179-80, 183).

Het is de moeite waard om dit 'overtrokken kosmopolitisme van de linkse jaren-zestig-generatie' (Couwenberg) te herwaarderen vanuit dezelfde 'lof der zwakheid' die al werd aangeheven door de verdedigers van de oude republiek. De Engelse socioloog Turner spreekt in dit verband van 'ironisch kosmopolitisme', dat een zekere distantie veronderstelt tot de eigen cultuur, maar wel degelijk verenigbaar is met een vorm van patriottisme als dit wordt opgevat als een emotionele hechting aan een bepaalde plaats (Turner 2002). Alle nationaliteiten krimpen als gevolg van de globalisering, en zeker binnen de Europese verhoudingen vervalt het nationalisme tot een soort regionale navelstaanderij. Nederland kan juist de zwakte van zijn nationale identiteit en zijn culturele 'minderwaardigheidscomplex' uitbuiten en uitdragen als een bron van deugd en kracht. *Small is beautiful*. Zwakheid is een

waardevol exportproduct. Grotere landen met een traditie van harde machtspolitiek en nationalistische zelfgenoegzaamheid kan worden voorgehouden dat een dergelijke verzwakking van de eigen identiteit en soevereiniteit een aantrekkelijk vooruitzicht is in een wereld van vervagende grenzen en toenemende eenwording. Dat Nederland nooit een echt nationale traditie heeft bezeten, en altijd in levensbeschouwelijk en cultureel opzicht verdeeld is geweest, moet dan ook niet worden betreurd maar juist als een voordeel en een belofte worden gekoesterd. Volgens de historicus Hans Righart (die de opkomst van Fortuyn niet meer heeft meegemaakt) werd de slag om de Nederlandse identiteit zo'n dertig jaar geleden al verloren, zonder dat één politicus of minister het in de gaten had. Maar er was volgens hem één troost: 'we zijn, meer dan welk land ook, klaar voor Europa' (Righart 1992: 14). Jammer genoeg is ook die troost ons na het daverende nee tegen de Europese Grondwet op 1 juni 2005 ontvallen.

De lof der zwakheid kleurt vanzelfsprekend ook onze opvattingen over politieke soevereiniteit en staatsburgerschap. Conservatieve nationalistenaarmen een essentialistische visie op soevereiniteit die de staatsmacht ziet als ondeelbaar, enkelvoudig en onoverdraagbaar. Deze opvatting past in de oude Romeinse rechtstraditie van het *imperium*, die is voortgezet en vervolmaakt door absolutistische denkers zoals Bodin, Hobbes en Schmitt. Hobbes benadrukte bijvoorbeeld de *perfect singleness* van de politieke soevereiniteit. Ook de Jakobijnse constituties uit de Franse Revolutie definieerden de natie en zijn soevereine macht als één en ondeelbaar, als een diepe kern of oorsprong waaruit alle politieke rechten en ambten uiteindelijk konden worden afgeleid. Het idee dat een supranationale rechtbank als het Haagse Strafhof een potentiële aantasting van de soevereiniteit van de vs zou kunnen zijn, wortelt nog steeds in ditzelfde absolutisme, net als de bekende klacht van Fortuyn en andere patriotten over de 'verkwanseling' of het 'uitkleden' van onze politieke zelfstandigheid ten gunste van de Brusselse eurobureaucratie. Spruyt en Wilders (maar ook Marijnissen) hekelen 'de grote uitverkoop van land en volk door de Haagse politieke elite', roepen dat Nederland zijn autonomie kwijtraakt, en eisen herbezinning op de euro, de Europese Grondwet en de toetreding van Turkije. Ook de nationalist Robert Kilroy-Silk, de voormalige lijsttrekker van de UK Independence Party, ziet de soevereiniteit als een kwestie van alles of niets: 'Net als Chamberlain wappert Blair met een papiertje: het is oké. Hij zegt dat we maar een stukje van onze soe-

reiniteit overdragen, terwijl dit het begin van het einde van onze natie is.'

Een zwakkere opvatting van soevereiniteit ziet deze niet als een gelijkblijvende, in zichzelf rustende substantie, maar eerder als gelaagd en gradueel verdeeld, als een bundel van machten, rechten en bevoegdheden die over verschillende houders en instanties zijn gespreid. In deze visie is het niet per se nodig om alle rechten in één hand te houden, of ze angstvallig vast te pinnen op het nationale niveau. De effecten van de verplaatsing van de politiek naar beneden (regionalisering) en naar boven (Europeanisering en globalisering) kunnen ieder voor zich op pragmatische gronden worden beoordeeld. De verbrokkeling van de soevereiniteit is in deze visie een positieve voorwaarde voor verdere Europese en mondiale integratie. Wat is erop tegen wanneer Nederland een bloeiende provincie van Europa wordt, zoals Californië dat is in het verband van de vs? Dezelfde verbrokkeling en vermenging gelden voor noties van nationaal en politiek burgerschap. Het essentialisme van de staatssoevereiniteit vindt zijn parallel in de gedachte dat het lidmaatschap van een volk of een politieke gemeenschap een organische en exclusieve aangelegenheid is: een alles-of-niets-kwestie die je ofwel tot burger ofwel tot vreemdeling stempelt. Dubbele nationaliteiten en hybride identiteiten zijn in deze visie onbestaanbaar en ongewenst, omdat zij twee strijdige essenties samenvoegen en dus aanleiding geven tot splijtende loyaliteitsconflicten. Maar het burgerschap van een democratische staat die trots is op zijn zwakke grenzen kan niet zuiver en niet exclusief zijn. Het is juist een teken van beschaving wanneer het democratisch burgerschap niet als een eerstgeboorterecht wordt beschouwd en met andere loyaliteiten kan worden gemengd.

### **Een zwak voor Europa**

Tijdens het Nederlandse voorzitterschap van de EU in 2004 nam premier Balkenende het opmerkelijke initiatief om een gezamenlijke speurtocht te beginnen naar de normen en waarden die Europa in cultureel opzicht zouden kunnen binden. Wat was het nut van het opheffen van de grenzen in Europa als die tussen burgers bleven bestaan? Bestond er een eenduidige Europese identiteit, op welke manier kon die worden versterkt, en kon er misschien zoiets groeien als een Europees patriottisme? Het idee van Europa als een waardengemeenschap

zou volgens hem kunnen voorkomen dat Europa een ‘onbezielde machinerie wordt die tot stilstand komt’ of aan zijn verschillen ten onder zou gaan. Om te kunnen verschillen, heb je eenheid nodig: ‘Diversiteit hoort bij de Europese geschiedenis, maar zonder gemeenschappelijkheid is er geen Europese ziel.’ De premier cultiveerde daarmee dezelfde dubbelzinnigheid die hem ook parten speelde in het binnenlandse normen-en-waardendebat. Enerzijds leek hij tevreden met het feit dat het debat hierover in brede kring werd gevoerd, zonder dit verder met een dwingende voorkeur of uitkomst te willen belasten; anderzijds stelde hij hieraan wel degelijk inhoudelijke grenzen, door de waardengemeenschap die Europa zou moeten zijn min of meer vanzelfsprekend te vereenzelvigen met de geestelijke erfenis van het christendom (*de Volkskrant* 4.9.04).

Balkenende’s speurtocht naar een grensoverschrijdende Europese ‘ziel’ werd echter in balans gehouden door de zekerheid dat Nederland en zijn cultuur altijd zouden blijven bestaan: ‘Natuurlijk zijn er invloeden van buiten. Maar er zijn wezenskenmerken van onze samenleving die toch fundamenteel zijn, zoals tolerantie. Dat is een eigenschap die je niet zomaar kwijtraakt.’ Tot die wezenstrekken behoorde volgens Balkenende ook het idee van Nederland als een christelijke natie: ‘Zelfs als niemand meer naar de kerk gaat, betekent dat niet dat je zomaar je christelijke wortels wegpoetst. We blijven in die zin een christelijk land.’ Zijn collega Donner was nog stelliger: ‘Elke staat berust op waarden die mensen gemeen hebben. En die zijn bij ons christelijk. Want zo is de geschiedenis gelopen’ (*de Volkskrant* 24.12.03). Merkwaardig en tegenstrijdig was met andere woorden dat Balkenende’s pleidooi voor Europese eenheid-in-verscheidenheid vertrok vanuit hetzelfde multiculturalistische beginsel van behoud van eigen cultuur en (nationale) identiteit dat sinds Fortuyn door alle partijen inclusief het CDA nadrukkelijk is afgezworen als uitgangspunt voor de integratie van nieuwkomers. Multiculturalisme is in Nederland een gegeven, aldus Balkenende, maar het is niet voldoende om te kunnen samenleven: ‘Het wezen van de integratie is dat je de elementen van gemeenschappelijkheid benoemt en die nastreeft. Ook in Europa moeten we aangeven wat ons bindt’ (*NRC Handelsblad* 11.9.04).

Zowel in zijn nieuwsgierigheid naar de Europese identiteit als in zijn gemoedsrust omtrent de wezenskenmerken van de Nederlandse cultuur neigt Balkenende naar hetzelfde cultuurfundamentalisme dat we al herhaaldelijk aantreffen bij neoconservatieve en liberale patriot-

ten – met dit belangrijke verschil dat zij de nationale cultuur begiftigen met een ziel die zij juist aan Europa ontzeggen. In 1998 schreef Fortuyn een boek met de veelzeggende titel *Zielloos Europa*, waarin hij uiteenzette dat, anders dan de afzonderlijke naties, Europa geen ziel had en daardoor elke bezieling miste. Een Europese cultuur en identiteit bestond volgens hem alleen op het hoge abstractieniveau van geleerden, grote cultuurdragers, topondernemers en toppolitici, en leefde niet of nauwelijks onder de gewone mensen. Fortuyn bepleitte dan ook een Europa van sterke soevereine natiestaten, waarin nationale identiteit geen hinderpaal was voor deelname aan Europa en de wereld, maar juist een kracht. De natiestaat was immers een bewezen vorm van de menselijke maat: ‘een afgegrensd grondgebied waar mensen zich veilig voelen, dat hun overzicht biedt en waarbinnen ze zich door de gemeenschappelijke taal, cultuur en mentaliteit verenigd weten, en één volk kunnen voelen... De nationale staat is naast ons familiehuus ook een echt tehuis.’ Wezensvreemde culturen van islamitische landen zoals Turkije en de Noord-Afrikaanse landen moesten zo veel mogelijk buiten de deur, dat wil zeggen buiten Europa, worden gehouden (Fortuyn 1998: 23-4, 105-7).

Ook Verbruggen, die een prominente rol speelde in de nee-campagne tegen de Grondwet, beschouwt het huidige Europa als een onbezielt en daarom kunstmatig project. Er is volgens hem geen sprake van een leidende Europese gedachte. Zolang de lidstaten soeverein blijven, heeft het geen zin om over Europese grondrechten te spreken: er bestaat in strikte zin geen Europese burger. De preambule van de Grondwet definieert de Europese beschaving vooral in termen van het sociaal-liberale vrijheidsbegrip, zonder expliciet melding te maken van het Europese christendom, dat juist de oorsprong en voedingsbodem vormde voor de Verlichting en het humanisme. In dit opzicht is de preambule ‘een uiting van de zelfvervreemding van de Europese cultuur, waarin geen voeling meer aanwezig is met de innerlijke aard van onze geschiedenis’. Dit gebrek aan een bezielende samenhang bepaalt de principiële onmogelijkheid van een democratische Europese Unie, die nu in feite bestaat uit een rondzingend circuit van eurocratische deskundigen. Het ontbreken van een ‘volks-geschiedenis’ en een echte ‘volkswil’ maakt dat er geen sprake kan zijn van ‘volksbestuur’, simpelweg omdat er geen volk is. Het groeiende onbehagen over de EU heeft alles te maken met de toenemende behoefte aan culturele identiteit. Het is niet Europa maar de natie die hieraan richting geeft. De problematiek van de multiculturele sa-

menleving vraagt eerst en vooral om een nationaal antwoord. Integratie betekent dan ook niet zozeer inburgering in Europa als wel inburgering in Nederland (Verbrugge 2004: 147, 161, 176).

Tijdens de Grondwetscampagne werd er niet alleen door Bolkestein, Wilders en Spruyt maar ook door Marijnissen en Van Bommel gehamerd op het feit dat er 'nu eenmaal' geen Europees volk of Europese cultuur bestond, en er 'dus' geen sprake kon zijn van een Europese staat en een Europese democratie. Spruyt vond dat Europa geen staat kon zijn, 'nu niet en nooit niet', en dat er dus geen Grondwet nodig was, laat staan een Europese vlag, een Europees volkslied, of een Europese dag. Er bestond gelukkig nog een soort oer-Nederlands gevoel dat wij in eigen land de baas wilden blijven (*de Volkskrant* 31.5.05). Dit 'baas in eigen land'-gevoel vond zijn neerslag in een bundel met de treffende titel *Samen zwak* (Spruyt e.a. 2005). Ook voormalig LPF-minister Heinsbroek wist zeker dat er 'niet zoiets bestaat als een Europa met één cultuur, één taal en één communis opinio, en ook nooit zal bestaan... Er is wél maar één Nederland' (*de Volkskrant* 1.6.05). Maar al die essentialistische oordelen zien over het hoofd dat uitspraken over het al dan niet bestaan van iets een performatieve, scheppende kracht hebben, die iets toevoegt of afdoet aan datgene waarvan het bestaan wordt bevestigd of ontkend. Zo komen die Europese cultuur en dat Europese burgerschap er natuurlijk nooit. Oordelen als deze zijn zichzelf vervullende voorspellingen met een onmiskenbaar politiek effect. Het criterium van een bezield, homogene culturele eenheid stamt bovendien uit een volks gemeenschapsdenken dat juist in de Europese geschiedenis gevaarlijke vormen van nationalisme heeft voortgebracht, en dat niet alleen voor Europa maar ook voor Nederland een veel te 'zwaar' ideaal is.

Wat is dan wel Europa? Wat moet het zijn? Waar begint het en waar houdt het op? De grote winst van het referendum is in elk geval dat het debat over de Europese identiteit levendig en in brede kring werd gevoerd. Anders dan de neonationalisten denken, zijn we door dit heftige debat allemaal (ook de tegenstanders) een beetje meer Europeaan geworden. In dit opzicht markeert het referendum juist de geboorte van de Europese burger (Van Gunsteren 2005). Het zelfonderzoek naar de Europese identiteit is in elk geval een permanent tijdverdrijf geworden. De commotie rond de euro, rond de toetreding van de nieuwe lidstaten, rond de nieuwe Commissie en het Europe Parlement (denk aan het dubieuze declaratiegedrag van europarlementariërs of de visie van kandidaat-commissielid Buttiglione op huwelijk en homoseksualiteit), maar



vooral rond de toetreding van Turkije (plaatsvervangend voor de toetreding van de islam tot onze cultuur) werden allemaal opgezogen in de Grondwetdiscussie en zetten deze op scherp. Het debat over Turkije werd al ontsierd door dezelfde essentialistische argumenten die ook dienstdoen in de discussie over de Nederlandse identiteit. Nationalistische eurosceptici trokken een harde grens van de Europese cultuurgemeenschap bij de Bosporus, zodat het 'Europese' Istanbul er nog net binnen viel maar het 'Aziatische' Ankara erbuiten. Turkije kon volgens Wilders wél een goede buur zijn maar nooit een echt familielid worden. De willekeur van dit soort *identity engineering* blijkt wel uit het feit dat een gezamenlijke Europese geschiedenis wordt geconstrueerd waar Griekenland wel en Turkije niet bijhoort; terwijl op basis van dezelfde 'objectieve' historische feiten ook een 'Levantijnse' identiteit kan worden geconstrueerd die alle volkeren in het oostelijke Middellandse-Zeegebied omvat.

Net zo min als een nieuw idee van Nederland kan een nieuwe visie op Europa voortvloeien uit een essentialistische speurtocht naar de ziel of het geestesmerk van het Oude Continent. Een nieuw idee van Europa is een zwak idee van Europa. Ook het federale Europa is nooit bedoeld als de superstaat die het nee-kamp zo succesvol als spookbeeld heeft gehanteerd. Europa is geen grote familie met een eigen taal en erf, maar een losse eenheid met vage grenzen en een dunne in plaats van een dikke identiteit. De Belgische denker Verhofstadt ziet Europa bij uitstek als een liberaal project, juist omdat het niet is gebaseerd op een gemeenschappelijke taal, religie of zelfs geschiedenis, maar op waarden als democratie, mensenrechten en de vrije-markteconomie. Het gemis aan een duidelijke identiteit die deze principes overstijgt is geen gebrek maar juist een bron van kracht. Dat is een belangrijk verschil met Europese nationalist en conservatieven die het 'historische' Avondland willen bewaren (Verhofstadt 2005). Het is inderdaad een risico om een 'eeuwig' idee van het oude Europa te willen construeren met behulp van oorsprongsmythes zoals de christelijke naastenliefde of (hier ga ik in tegen Verhofstadt) het universele rationalisme van de Verlichting of het fundamentalisme van de markt. Die mythes voeden een Eurocentrisme dat het Westen als een gesloten blok tegenover het Oosten opstelt. Tegenover deze fictie van het Europese thuisland en de enkelvoudige Europese cultuur staat het ideaal van een multicultureel en multi-etnisch Europa: een open kosmopolitische samenleving waarbinnen de culturele verscheidenheid wordt samen-

gebonden door dunne patronen van solidariteit en een koele loyaliteit jegens nationale staten (Turner 2000: 18-32; 2002).

Dit is het ideaal van Europa als lichte gemeenschap (*Europe travelling light*), dat mede wordt gevoed door het banale kosmopolitisme van de consumptiecultuur en de dagelijkse grensoverschrijdende mobiliteit (Nederveen Pieterse 1999; Beck 2002). Dit nieuwe Europa laat alle taal-particularisme achter zich en gaat massaal over op het Engels. De weerspannige Engelsen doen wij een *offer they cannot refuse*: wij leren hun taal, zij leveren het pond in voor de euro. In de toekomst zal een Nederlands-Europese elite ontstaan die vloeiend Euro-Engels spreekt en in vele landen van Europa thuis is. Nu al leeft Europa onmiskenbaar op de Nederlandse middelbare scholen: het tweetalig onderwijs bloeit, en 60 procent van de scholen doet iets met Europa, bijvoorbeeld via partnerscholen of verblijven van leerlingen in buitenlandse gastgezinnen. Behalve door de tweede taal wordt dit nieuwe Europa verenigd door de symboliek van de munt (denk aan de abstracte, niet bestaande gebouwen en landschappen op de eurobiljetten, die bijna platoonse ideeën van Europa vormen), door infrastructurele verbindingen zoals goedkope vliegroutes, de Autoroute du Soleil, de TGV of de Kanaaltunnel, of door zoiets banaals als het Europa-breed uitgezonden songfestival of EK-voetbal. Europa zal waarschijnlijk ook aan contouren winnen door de voortschrijdende mediatisering en personalisering van de Europese democratie, die bijvoorbeeld gestalte kan krijgen via rechtstreekse verkiezingen van aansprekende politici (zoals Cohn-Bendit) en/of van de Europese president (Mister, of nog beter: Miss Europe).

‘Europa bestaat, en bestaat ook niet,’ aldus de raadselachtige titel van het laatste hoofdstuk van Fortuyns *Zielloos Europa*. Ook hij zag Europa’s zwakke punt, de diversiteit, tegelijkertijd als een bron van kracht. Als we hierbij aanknopen, kunnen we vaststellen dat de typisch Nederlandse idealen van individualisme, tolerantie en democratie ook typisch Europese idealen zijn. In dit licht is het niet verkeerd om Europa als een ‘groter Holland’ te willen beschouwen. In de nieuwe verbeelding van Europa kan vrijheid immers ook worden opgevat als gastvrijheid: als een uitnodiging tot dialoog en engagement met het vreemde en de vreemdeling (Amin 2004). Een sociaal-individualistisch Europa koestert het ideaal van de lichte gemeenschappen, en verzet zich tegen het collectivisme van alle zware fundamentalistische ideologieën, of zij nu een communistisch, nationalistisch, religieus of rationalistisch stempel dragen. Maar dit Europa verzet zich ook tegen het harde marktfundamen-

talisme, om ruimte te maken voor een ethiek van egalitarisme, een sociale sturing van het kapitalisme, een radicalisering van het zachte Rijnlandse ondernemingsmodel en een grensoverschrijdende verzorgingsstaat. Op al deze punten moet Europa een krachtig zwakgebod doen. Europa is vrouwelijk. Zij symboliseert de zachtere machten van de samenwerking, de overreding en de onderhandeling tegenover de harde machten van strijd en oorlog die van geen complexiteit willen weten en een scherpe grens trekken tussen goed en kwaad. Tegenover die harde zelfverzekerdheid moet Europa haar relatieve zwakte als een sieraad blijven koesteren.

## 5 Miniculturalisme

### De individualisering van het multiculturalisme

Het sociaal-individualisme koestert het ideaal van vrije individuen in lichte gemeenschappen; van autonome persoonlijkheden die relaties en groepen onderhouden die zoveel mogelijk zijn gebaseerd op vrijwilligheid en keuzevrijheid. In die zin valt het progressief individualisme onmiddellijk samen met een progressief gemeenschapsideaal. Sociaal-individualisten hebben genoeg aan een zwakke sociale cohesie en aan een dunne in plaats van dikke publieke moraal (*minima moralia* in letterlijke zin). Zij zijn eropuit om de vrijheidsgraden van individuen ten opzichte van de collectieven en instituties waarin zij geboren zijn, leven en werken (families, etnische groepen, bedrijven, markten, media, kerken en moskeeën, overheden, de natie) stelselmatig te vergroten: de opties van *voice* en *exit*. Maar dit is niet hetzelfde als een pleidooi voor sociale losbandigheid en grenzeloze autonomie. Gemeenschappen kunnen individuen op de verkeerde manier aan banden leggen, maar zij binden de uitwassen van het individualisme ook in. Persoonlijke vrijheid is een geschenk van sociale collectieven, maar moet ook altijd op die collectieven worden bevochten. De vrijheid om je aan groepsdruk te onttrekken moet dan ook worden ondersteund door kansen te bieden op deelname aan nieuwe, vrijere groepen. Het onderwijs werkt in dit opzicht vaak als een individualiseringsmachine, die mensen losweekt van hun zware sociale, religieuze of etnische verbanden. Het sociaal-individualisme verruimt dus niet alleen de uitstapmogelijkheden uit oude, maar verstrekt ook toegangkaartjes tot nieuwe gemeenschappen. Bestaanszekerheden moeten worden gecreëerd zodat mensen de stap naar buiten, in de culturele onzekerheid, op weg naar nieuwe verbanden, ook daadwerkelijk aandurven en aankunnen.

Sociaal-individualisten ontkennen dus niet de noodzaak van een culturele eenheid-in-verscheidenheid, maar vragen zich af hoe zwaar die voorafgaande eenheid moet worden opgetuigd. De verwatering van de Nederlandse cultuur en identiteit lijkt niet alleen de beste manier om ons eigen integratieproces in Europa en de wereld te versnellen, maar ook om migranten en hun kinderen sneller te doen integreren in de Nederlands-westerse cultuur. Dat is geen ouderwets relativisme, want daarmee vragen wij migranten om dezelfde verzwakking en fragmentering van hun culturele identiteit die wij zelf als een verworvenheid beschouwen. Die ‘identiteitszwakte’ zou wel eens een effectiever verweer kunnen opleveren tegen het zware collectivisme van vreemde culturen dan de militante zekerheden van de fortunisten en de conservatief-liberalen, die gemakkelijk vervallen in een eigen versie van fundamentalistische cultuurpolitiek. Volgens hen is onze samenleving moreel gedesorïenteerd geraakt door het pervers geworden ideaal van de persoonlijke autonomie. Migrantenkinderen die zelf zijn ontworpt, zijn niet in staat om in een dergelijke chaos hun weg te vinden. Sociaal-individualisten kiezen liever een tegenovergestelde strategie. Het probleem is in hun ogen niet dat de eigen identiteit moet worden versterkt om aan een andere sterke identiteit het hoofd te kunnen bieden, maar om alle identiteiten te verzwakken en de bijbehorende onzekerheden zo goed mogelijk te leren verdragen. ‘Normvervaging’ is niet alleen een teken van decadentie maar ook van bevrijding. Voor een deel gaat het immers om groepen voor wie de individualisering nog moet beginnen, en voor wie de non-conformistische idealen van de jaren zestig en zeventig onverminderd relevant zijn.

Niet voor niets spitst het emancipatie-ideaal zich net als in die jaren vooral toe op de positie van vrouwen en de machtsverhouding binnen gezinnen, en vormt het feminisme opnieuw het speerpunt van de bevrijding van individuen uit het keurslijf van traditionele familiestructuren en gemeenschappen (Hirsi Ali 2002; 2004). Die losmaking is vaak een langdurig en moeizaam gevecht. Vrouwen begeven zich bijvoorbeeld in gearrangeerde huwelijken om te ontsnappen aan de zware familiedruk en de sterke groepscultuur, zonder dat sprake is van werkelijk vrije partnerkeuze. Zij kiezen zogenaamd voor zichzelf, maar de (geloofs)gemeenschap ligt voortdurend op de loer. Volgens CBS-cijfers strandt 30 tot 40 procent van de huwelijken van alloctonen van de tweede generatie binnen tien jaar. Onoverkomelijke cultuurverschillen met importmannen uit herkomstlanden als Turkije en Marokko leiden

tot spanningen die zich uiten in chronische depressiviteit, ziekte, van huis weglopen, en zelfmoordpogingen. De man is vaak afhankelijk van de beter geïntegreerde vrouw, wat slecht is voor zijn vaak machistische zelfbeeld. Scheiden wordt als een laatste optie beschouwd: de schande voor de familie is immers vele malen groter dan de last van een slecht huwelijk. Volgens de psychiater Murat Can is het voor deze vrouwen een volstrekt nieuwe gedachte dat ze zelf richting kunnen geven aan hun leven. Het is moeilijk voor ze om individuele beslissingen te nemen. Het zou daarom goed zijn wanneer jongeren zich bij hun partnerkeuze meer door gezond egoïsme zouden laten leiden (Vos 2004; Lensink en Pans 2004).

Net als in de jaren zestig zijn het individualisme binnen het gezin en binnen het geloof de sleutels tot overige burgerlijke vrijheden. We moeten daarom streven naar een verdere individualisering van het multiculturele ideaal. Daarmee zijn twee dingen gezegd. Het multiculturalisme wordt niet als besmet weggezet, maar moet worden herzien op basis van nieuwe individualistische uitgangspunten. Het oude multiculturalisme ging nog uit van het min of meer integrale behoud van eigen taal, cultuur, geloof en identiteit. Onder geleide van het klassieke verzuilingsmodel werd de culturele diversiteit vooral communitaristisch of collectivistisch opgevat, en richtte het beleid zich op de groepsgewijze emancipatie van de nieuwe etnische minderheden. Maar dat impliceerde ook wederzijdse onverschilligheid en morele slordigheid ten aanzien van allerlei starre en conservatieve cultuur- en geloofspraktijken. Het nieuwe multiculturalisme zet vooral in op de emancipatie van personen en op integratie als een individueel proces. Het breekt zowel de allochtone als de autochtone culturen open en maakt ze wederzijds poreus. Die fragmentatie van gesloten cultuurblokken treft zowel de minderheidsculturen als de gevestigde meerderheidscultuur, voorzover deze wordt beschouwd als een superieure monocultuur waaraan vreemdelingen zich maar moeten aanpassen. Maar het individualisme is het tegenovergestelde van een monocultuur. Het wil de migrantengemeenschappen net zo vergruizen en vloeibaar maken als de autochtone cultuur zelf.

Het probleem van het oude multiculturalisme was dat er, bij alle viering van het culturele verschil, *niet genoeg* verschillen werden gemaakt, niet genoeg kleuren, normatieve patronen en leefstijlen zichtbaar werden gemaakt. Wanneer individuen over de grenzen van hun culturen gaan bewegen, verliezen deze aan interne samenhang. Vermenigvuldi-

ging van inwendige verschillen doet de buitengrenzen van culturen vervagen, en verzacht hun streven naar eenheid en exclusiviteit. De grootste kracht van een democratische cultuur is juist haar *gebrek* aan eenheid, haar inwendige verdeeldheid, die haar een grotere capaciteit geeft voor culturele tolerantie, politieke concurrentie en intellectueel debat dan alternatieve politieke systemen. Culturele onzekerheid, relativeringsvermogen en openheid voor twijfel staan tegenover de fundamentalistische hang naar waarheid, zekerheid en universele geldigheid. De democratie biedt juist door zijn proliferatie van verschillen ruimte voor non-conformisme, onafhankelijk denken, kritiek en zelfkritiek. Individualisten die zichzelf zwak, onzeker en open opstellen, doen door hun denk- en leefwijze een systematische uitnodiging aan anderen om hun sterke identiteiten op te geven en dit voorbeeld te volgen.

Dit kritische of reflexieve multiculturalisme ziet de integratie als een wederzijdse aanpassing waarbij de culturele kennis en habitus van de meerderheid, de heersende etnische groep, net zo min heilig zijn als die van de minderheid (May 1999: 30-34; Rattansi 1999). Identiteit gaat immers niet alleen over 'waar je vandaan komt' maar ook over 'waar je naartoe gaat', en het eerste is niet allesbepalend voor het laatste. Het is niet een onontkoombare, met de geboorte of de cultuur gegeven essentie, maar iets beweeglijks waar je in dialoog en conflicten met anderen nieuwe vorm aan kunt geven. Dat vereist het vermogen om je kritisch te verhouden tot alle etnische en culturele achtergronden, inclusief die van jezelf. Iedereen brengt onvermijdelijk zijn eigen *roots* mee. Maar er blijft wel degelijk een spanning bestaan tussen culturele en individuele vrijheid. Het recht van individuen om anders te zijn dan de meerderheid van hun groep prevaleert boven het recht van het anders zijn van deze groep ten opzichte van de meerderheid in de samenleving (Prins 2001: 61). Ook het UNDP-rapport *Cultural Liberty in Today's Diverse World*, dat voor iedereen het recht bepleit om uitingen van cultuur, geloof en etniciteit te beleven, stelt dat de culturele tolerantie en verscheidenheid geen inbreuk mogen maken op de individuele vrijheid om zich aan de groepsnorm te *onttrekken* (UNDP 2004).

Het integratierapport van de PvdA-commissie-Patijn en het nieuwe PvdA-Beginselmanifest ademen dezelfde geest. Het laatste stuk vraagt een respectvolle behandeling van culturele en religieuze uitingen 'die vallen binnen de grenzen van de democratische rechtsstaat', inclusief de acceptatie van gelijke rechten voor mannen en vrouwen en voor ho-

mo's en hetero's en het recht op geloofsafval: 'Wie zich bij zijn of haar emancipatie belemmerd weet door de druk van familie, traditie of religie verdient onvoorwaardelijke steun.' Ook de Beleidsnotitie Integratie van de vvd uit 2004 hecht minder belang aan de integratie van groepen dan aan die van individuen, hoewel dit stuk vooral de *grenzen* van de culturele diversiteit benadrukt: het gaat 'minder om *respect* voor bij anderen gangbare waarden dan om de *naleving* van de normen van onze samenleving'. Formuleringen als deze laten in elk geval zien dat de kritische confrontatie van culturen en identiteiten geen kwestie kan zijn van gelijk oversteken. De symmetrie van het oude relativisme gaat niet langer op. De culturele ruil moet asymmetrisch zijn, omdat progressief-individualistische waarden te allen tijde als uitgangspunt en punt van aankomst gelden. 'Hoewel er geen wet op de individualiteit bestaat,' aldus ook het WRR-rapport *Waarden, normen en de last van het gedrag*, 'zijn de Nederlandse wetgeving en het beleid er vaak toch op gericht deze te bevorderen. Ook in het emancipatiestreven, dat traditioneel op de verheffing van groepen is gericht, staan juist het individu en zijn keuzemogelijkheden centraal' (Schuyt e.a. 2003: 175).

Maar dat wil niet zeggen, zoals de vvd-nota onderstreept, dat de westerse individualistische cultuur inherent en integraal superieur is aan niet-westerse culturen. Het sociaal-individualisme verzet zich tegen opvattingen die één bepaalde en benauwde versie van het liberalisme en de Verlichting als alleenzalmakend beschouwen, en deze als een morele waarheid dwingend aan anderen willen opleggen. Dit sterke liberale programma moet ernstig worden verzwakt. Tegelijkertijd moeten we streven naar een verzachting en verwatering van de islam, en onzekere ideeën cultiveren over de Turkse, Marokkaanse en andere herkomst-identiteiten. De productieve verdeeldheid binnen het liberalisme en de democratie moet worden gespiegeld door een even productieve verdeeldheid binnen de islam, die zijn hang naar universele eenheid (*tawhied*) zal moeten opgeven. Volgens de Franse arabist Gilles Kepel is niet zozeer de jihad, dat wil zeggen de uitwendige strijd van de islam tegen het westen, maar de *fitna*, de oorlog in het hart van de islam zelf, bepalend voor de conflicten van onze tijd (Kepel 2004). Die gedachte staat haaks op de essentialistische overtuiging van zowel liberale islam-bashers als radicale islamisten dat er maar één ware islam bestaat (die dan of demonisch of goddelijk is). Tussen beide extremen in moet de weg worden geëffend voor een softe, niet-fundamentalistische, democratische en individualistische islam, die de poorten van de



*ijtihad* wijd openzet. Zoals Milli Görüs-voorman Hacı Karacer zegt: elke moslim moet weer zelfstandig leren denken over goed en kwaad.

Voor sociaal-individualisten betekent dit in elk geval dat de principiële verwerping van de harde, totalitaire islam hand in hand moet gaan met het voornemen om de ideologische uitdaging van de zachte, communitaristische islam met open vizier aan te gaan. De islamitische cultuurkritiek op de liberaal-kapitalistische beschaving valt immers in verschillende opzichten samen met de klassieke westerse zelfkritiek zoals die is geformuleerd door conservatieven en socialististen van zowel religieuze als seculiere huize. Die parallellen zijn hiervoor al enkele malen gesignaleerd. Wanneer assimilatie wordt geëist aan een westers cultuurpakket dat waarden als vrijzinnigheid, keuzevrijheid en individualisme aanprijst maar hun keerzijde van egoïsme, consumentisme en sociale ongelijkheid negeert, dan blijft de klemmende vraag bestaan *waarin* precies moet worden geïntegreerd en ingeburgerd. Op de keper beschouwd is deze eis van aanpassing aan een westerse monocultuur even conservatief als de wil tot behoud van eigen cultuur en identiteit. De Marokkaans-Rotterdamse schrijver Saïd El Haji pleit dan ook voor eigenzinnige geesten die nooit integreren. Op de vraag of hij geïntegreerd is, antwoordt hij: 'Ik hoop het niet. Iedere zichzelf respecterende schrijver mag zich niet conformeren. Niet aan de achterlijke islamitische, niet aan de achterlijke Nederlandse cultuur.'

### Verlichtings-chantage

'Meesters van waarheid en rechtvaardigheid', zo luidde de ironische omschrijving door de Franse filosoof Michel Foucault van linkse collega's zoals Jean-Paul Sartre, die de Rede en de Verlichting lange tijd wisten te monopoliseren voor een linkse politiek. De kritiek van postmodernisten zoals Foucault en Rorty op de arrogante 'waarheidsmacht' van deze woordvoerders was zó fundamenteel en effectief dat zij leidde tot een bijna volledige terugtocht van de linkse intellectuelen uit het publieke debat. In de jaren tachtig van de vorige eeuw begon men daarom te klagen over een nieuw 'verraad der intellectuelen', die zich zouden hebben verschanst in de academie, alleen nog hun professionele interessen najoegen, en het algemeen belang lieten voor wat het was. Des te opvallender is dat die hoge roeping van het meesterschap van waarheid en rechtvaardigheid tegenwoordig zonder enige terughoudend-

heid door een nieuwe rechtse intelligentsia wordt omarmd. Net als hun linkse broeders zijn het overtuigde atheïsten en secularisten die zich beroepen op de Verlichting, de rationaliteit en de wetenschap, en die niets moeten hebben van godsdienst, metafysica, of andere vormen van bijgeloof.

Opvallend is dat ze meestal over de Verlichting spreken in het enkelvoud, alsof de historische betekenis ervan volkomen eenduidig en vanzelfsprekend zou zijn. Het is echter onzinnig om te spreken over de Verlichting als een enkelvoudig project, en om het geestelijke monopolie ervan te willen claimen. Betreft het de Verlichting van Descartes, Spinoza, Hume, Smith, Voltaire, Kant, Comte, Mill of Marx? Gaat het om de Griekse, de Schotse, de Amerikaanse, de Franse of de Duitse Verlichting? Verschillen als deze worden van acuut belang zodra we beseffen dat zowel de Britse als de Amerikaanse Verlichting veel toleranter stonden tegenover de godsdienst dan de Franse. Het was vooral in Frankrijk dat het rationalisme polemisch en politiek werd en ging fungeren als een radicale strijdkreet tegen alle traditie, bijgeloof, dogmatisme en klerikale macht. Terwijl de Britse Verlichting geen absolute tegenspraak zag tussen de traditie en de menselijke natuur, en de weg der geleidelijke hervorming predikte, gingen de Franse denkers uit van een absolute, revolutionaire breuk tussen de traditie en de ware natuur van de mens. *Ecrasez l'infâme!* De beruchte wapenspreuk van Voltaire illustreert de paradox van een fanatieke bestrijding van het religieuze fanatisme, van een met alle middelen gevoerde godsdienstoorlog tegen de (christelijke) godsdienst.

Het is vooral *deze* Verlichting, met haar sterk anti-religieuze karakter, haar militante geloof in de rede en de wetenschap en haar belofte van een rationeel maakbare samenleving, die de nieuwe conservatief-liberalen tot voorbeeld en inspiratie strekt. Maar dat wil zeggen dat ze niet zozeer 'de' Verlichting omarmen als wel het *slechtste* van de Verlichting: de meest onverdraagzame, missionaire en imperialistische variant ervan. Het blijft een verontrustende paradox dat sommige vormen van intolerantie en geweld afkomstig waren van degenen die geloofden dat godsdienst de belangrijkste oorzaak was van intolerantie en geweld (McGrath 2004: 230). Het klassieke Verlichtingsproject wordt immers van meet af aan begeleid door een slagschaduw van intellectueel fanatisme en politiek terrorisme. Robespierre, Saint-Just en andere *terribles simplificateurs* zijn de onmiddellijke erfgenamen van deze radicale traditie. De utopische ambities van de negentiende- en twintigste-

eeuwse totalitaire bewegingen wortelen voor een groot deel in dit geestelijke erfgoed. Dat geldt zelfs voor het fascisme en het nazisme, die juist daardoor het janusgezicht van de Verlichting in zijn volle scherp-te doen uitkomen. Hitler verafschuwde Verlichtingsidealen zoals verdraagzaamheid en persoonlijke vrijheid, maar vestigde tegelijkertijd zijn hoop op het wetenschappelijk (via de genetica) zuiveren en verbeteren van de mensheid. In die zin was Hitler een ‘onbevreesde modernist’ (Gray 2002: 93, 129; 2003: 19-20).

Het is vooral Friedrich Nietzsche geweest die deze tragische dialectiek van de Verlichting heeft begrepen en onder woorden heeft gebracht. Wonderlijk genoeg is Nietzsche bij militante Verlichters populair vanwege zijn aankondiging van de ‘dood van God’; maar zij vergeten dat hij het waarheidsgeloof beschouwde als een van de belangrijkste ‘schaduw van God’ die ook na diens dood fel moesten worden bestreden. De Verlichte waarheidsdrang en -dwang was immers niet meer dan een gecamoufleerde wil tot de macht. Het ‘ascetische’ waarheidsideaal stelde de filosofische woordvoerder in staat om tegelijkertijd aanwezig en afwezig te zijn, zodat de essenties, de dingen en de feiten zonder enige tussenkomst voor zichzelf konden spreken. De filosoof veranderde daardoor in een orakel, een woordvoerder van het *an sich* van de dingen, een ‘Telephon des Jenseits’ (Nietzsche 1969: 845). Nietzsche wees daarmee op dezelfde continuïteit tussen het religieuze priesterdom en meer seculiere en politieke vormen van woordvoerderschap die eerder door de anarchist Max Stirner aan de kaak waren gesteld. Ook voor Ter Braak was de zogenaamde waarheidsliefde niet meer dan een imponerend dwangmiddel, uitgeoefend door ‘sublieme schoolmeesters’ die zichzelf beschouwden als exclusieve woordvoerders van een hogere instantie, en in gespeelde bescheidenheid neerknielden voor het afgodsbeeld Wetenschap (1949: 78, 108, 508-12). De Kadet schaarde zich in dit opzicht eveneens achter Nietzsche en hekelde op zijn beurt de ‘eredienst der wetenschappelijkheid’ (1972: 7, 519; 1980: 93, 208).

In zijn boek *Strohonden* constateert Gray dat de moderne wetenschap de religie als belangrijkste bron van gezag heeft verdrongen. Wetenschapsfundamentalisten beweren dat wetenschap het onbaatzuchtig najagen van de waarheid is. Maar die hooggestemde gedachte gaat volgens hem voorbij aan allerlei banale, al te menselijke behoeften waarin de wetenschap voorziet, zoals het verstrekken van de troosten-de illusie van een enkelvoudig en vast wereldbeeld, en het uitoefenen van censuur, dat wil zeggen het de mond snoeren van kettters en onaf-

hankelijke geesten. De wetenschap fungeert met andere woorden als een ‘schuilplaats voor de onzekerheid’. Alle kennis gehoorzaamt aan één enkele wet. Als je de wetenschap opvat als een zoektocht naar de waarheid, vernieuw je volgens Gray het mystieke geloof van Socrates en Augustinus dat waarheid de wereld regeert, en dat waarheid goddelijk is. Het moderne Europese Verlichtingsrationalisme is volgens hem geboren uit deze mystieke ervaring. Maar het platoons-socratische geloof dat de waarheid ons vrij maakt (denk aan Hirsi Ali’s *shortcut to Enlightenment* voor moslims) is een aanmatigende ambitie. In dit opzicht – Gray haalt hier de scepticus Schopenhauer aan – is de Verlichting ‘slechts een wereldlijke versie van de belangrijkste vergissing van het christendom’ (Gray 2002: 46).

Een rustige en gematigde versie van dit rationaliteitsgeloof treft men aan in Herman Philipse’s *Atheïstisch Manifest*, dat onlangs opnieuw verscheen met een nieuw deel *Over de onredelijkheid van religie* (en met een voorwoord van Ayaan Hirsi Ali). Het is Philipse’s ambitie om alle godsdiensten in één klap met een enkel dodelijk argument onderuit te halen. Dat argument is het volgende: het woord ‘God’ heeft wetenschappelijk gezien geen betekenis. Dat er één God of meerdere goden bestaan is een drogredenering, een zinloze uitspraak. Omdat elke beschrijving moet verwijzen naar iets wat in beginsel kenbaar is, en ‘God’ per definitie aan dit criterium ontsnapt, kan het woord ‘God’ geen beschrijvende inhoud hebben. Deze redenering is rationeel en dwingend, dus is ‘semantisch atheïsme’ onvermijdelijk. Als het bestaan van God niet kan worden bewezen, zijn er ook geen goede redenen om Zijn wil te gehoorzamen of om morele uitgangspunten religieus te funderen. Dit was de redenering die Ayaan Hirsi Ali medio 2002 definitief van haar geloof deed afvallen: ‘De bodem was rijp. Ik zag in dat God een verzinsel is en dat overgave aan zijn wil niets meer of minder betekent dan overgave aan de wil van de sterkste’ (Hirsi Ali 2002: 16).

Een wat minder gematigd voorbeeld van deze waarheidsliefde is te vinden in Cliteurs boek *Tegen de decadentie*. Daarin ‘bewijst’ hij met vilein genoeg dat de omstreden uitspraak van Hirsi Ali over Mohammed als ‘perverse tiran’ per saldo een redelijke uitspraak is. Het huwelijk van de Profeet met de negenjarige Aïsja is immers een geloofswaarheid die door niemand wordt betwist. Ook het waardeoordeel ‘pervers’ is redelijk, want seksueel verkeer tussen volwassenen en kinderen wordt nergens ter wereld normaal gevonden. Er is dus geen speld tussen te krijgen: de uit-

spraak 'Mohammed was een perverse man' is op logische gronden onvermijdelijk. Maar wat voor zin heeft het om dit openlijk te roepen en mensen nodeloos te kwetsen? Cliteur blijft streng: respect voor de waarheid moet het uitgangspunt blijven. Bovendien heeft de verbreiding ervan heilzame consequenties. Zij past in een lange traditie van Verlichte godsdienstkritiek. Een ware uitspraak als deze, die door geen enkele gelovige moslim kan worden ontkend, treft de islam in het hart en brengt het juiste schokeffect teweeg. Het is een dwingende argumentatie waaraan geen enkele islamitische apologeet zich kan onttrekken. Er is dus geen sprake van spotlust of van een zucht tot provocatie. In de context van de Verlichtingskritiek is deze vorm van kwetsen redelijk en zinvol (Cliteur 2004: 47 e.v.).

Op die manier wordt duidelijk dat het geloof in de kracht van het betere argument ook aanmatigende en naïeve kanten heeft. De naïviteit ervan schuilt in de overtuiging dat rede en waarheid belangeloos zijn en daardoor een zelfstandige en dwingende uitstralingskracht bezitten. Ondertussen oefenen de 'waarheidslievenden' een geheel andere kracht uit: die van de shock, de provocatie, de kwetsuur, de klap in het gezicht. Zij praktiseren de typisch socratische manier van gelijk hebben en gelijk krijgen. Hierbij wordt de tegenstander in een logische bankschroef geklemd waaruit hij niet meer kan ontsnappen, zodat hij tenslotte alles toegeeft wat de zogenaamd vragende en twijfelende filosoof van het begin af aan in zijn schijndialoog heeft verpakt. Nietzsche identificeerde Socrates, de lieveling van de militante Verlichters, dan ook als het prototype van de ascetische of priesterlijke intellectueel die tot elke prijs 'slim, helder en spits' wil zijn, maar die de rede daarmee tot een tiran maakt en vervalt in een pathologisch moralisme (Nietzsche 1969: 955). Dit woordgeweld wordt echter niet gezien voor wat het is. Het hult zich in een mantel van feilbaarheid, neutraliteit en redelijk inzicht. Rationaliteit is echter niet iets enkelvoudigs. Er is niet één mogelijke vorm van Verlichting. De poging om één versie ervan boven alle andere te verheffen is volgens Foucault een typisch geval van 'Verlichtings-chantage'. De filosofie verandert als gevolg daarvan in een fundamentalistisch project.

In feite pleiten de Verlichtingsdenkers voor een nieuwe staatspedagogiek, ditmaal niet van het geloof maar van het ongelooft. *L'éducation peut tout*, zo meende de rationalistische filosoof Helvétius. De overheid moet in feite één levensbeschouwing propageren: die van het seculiere en rationele liberalisme, dat wordt beschouwd als de morele waarheid van een universele beschaving. Het nieuwe rechtse maakbaarheidside-

aal stoelt daarom net als zijn oude linkse variant op de klassieke Verlichtings-slogan 'kennis is macht'. Voor Ayaan Hirsi Ali is het feit dat moslims proberen te leven naar hun heilig boek de voornaamste oorzaak van hun misère (2004: 18); zij verwacht dat het inzicht in de waarheid (dat 'God niet bestaat') hen vanzelf een licht (de Verlichting) zal doen opgaan. Maar als dit waarheidsgeloof de nieuwe geloofswaarheid is van de rechtse kerk, moeten we ook anti-klerikaal zijn tegen *deze* nieuwe klerken. Alle profeten zijn in dit opzicht pervers (Pels 2005c). Dat wil ook zeggen dat de scheiding tussen kerk en staat (die zogenaamde essentiële verworvenheid van onze liberale cultuur) geenszins vrijwel is voltooid, zoals in dit verband zo vaak wordt beweerd. Integendeel. Wat nodig is, is om deze door te trekken in de richting van een scheiding tussen *wetenschap* en staat (Feyerabend 1975). Het liberale huwelijk tussen rationaliteit en politiek moet worden ontbonden. Wat nodig is, is een radicalisering van de Verlichtingstraditie van de godsdienstkritiek. Die treft immers niet alleen het fundamentalisme van de linkse en de islamitische, maar ook dat van de nieuwe rechtse kerk.

### De niet zo neutrale staat

Volgens Cliteur is het een noodlottig misverstand dat de multiculturele samenleving vraagt om een multiculturele staat die uitdrukking geeft aan de diversiteit van de bevolking, zonodig ook in uiterlijke tekenen zoals het hoofddoekje. Tegenover dit 'Engelse' model verdedigt hij het strenge Franse model van de *laïcité*, dat streeft naar een monoculturele, seculiere en neutrale staat die geen enkele geestelijke of religieuze macht bevoorrecht en onpartijdig bemiddelt tussen de verschillende culturen en gemeenschappen. De multiculturele of pluriforme staat, waarbinnen het ventileren van religieuze en politieke partijdigheid voluit wordt geaccepteerd, scheidt niet alleen het probleem hoe een gelijke toegang voor de verschillende concurrerende groepen kan worden gegarandeerd (dat zou een veel te ingewikkeld quoteringsysteem vergen), maar is vooral funest omdat hij de bodem wegslaat onder het beginsel van de juridische gelijkheid. Een bemiddelende instantie zoals de staat kan alleen maar neutraal zijn, want een partijdige scheidsrechter is niet geloofwaardig. En als de onpartijdige staat een hersenschim is, is de multiculturele samenleving tot mislukken gedoemd (Cliteur 2004c; 2004b).

Ik geloof dat die conclusie te snel wordt getrokken. De neutrale staat zoals Cliteur die bepleit is niet zo neutraal als hij op het eerste gezicht lijkt. Hij is immers het voertuig van een liberaal politiek Verlichtingsoffensief dat juist zo effectief kan worden doorgezet omdat het als zodanig wordt achtergehouden en gemaskeerd. Ofschoon de staat zich in principe zou moeten onthouden van een positieve keuze tussen verschillende levensbeschouwingen en culturen, belichaamt hij als actieve drager van waarden als individualisme, vrijheid, democratie, rechtvaardigheid en tolerantie wel degelijk een bepaalde politiek-inhoudelijke tendens. De staat mag dan geen geloof hebben in de traditionele zin des woords, hij gelooft wel degelijk ergens in, en kan niet neutraal blijven zodra dat geloof wordt bedreigd. Het probleem lijkt te zijn dat hier (minstens) twee betekenissen van neutraliteit door elkaar heen lopen: een *politieke* en een *wetenschappelijke*. Terwijl neutraliteit in de eerste betekenis gaat over de natuurlijke onthouding of distantie van een derde partij die tussen andere partijen bemiddelt en een belangenafweging maakt (een vorm van terughoudendheid die bijvoorbeeld door de ambtseed wordt vastgelegd), wordt het neutraliteitsgebod in de tweede, verdergaande betekenis opgevat als een *waarheidsgebod*, dat zich richt naar kennistheoretische idealen zoals belangeloosheid, universalisme, waardevrijheid en wetenschappelijke objectiviteit.

Als de politieke met de wetenschappelijke opvatting wordt vereenzelvigd, dreigt onder het mom van neutraliteit één bepaalde levensbeschouwing, namelijk de rationeel-wetenschappelijke, door de staat te worden bevoorrecht. Terwijl officieel geen enkel geloof een voorkeursbehandeling geniet (de liberale staat dient zijn burgers en hun levensovertuigingen immers gelijkwaardig te behandelen), is er officieus wel degelijk sprake van ideologische voortrekkerij. Het Verlichtingsliberalisme ontwikkelt hier een blinde vlek omdat het zich zó sterk afzet tegen alle vormen van religieus 'bijgeloof' dat het de gelovige en politieke elementen in zijn eigen grondstructuur niet goed meer kan herkennen, en zichzelf daardoor gaat zien als de enig geldige benadering en de enig legitieme arbitrale macht. Dit superioriteitsgeloof beperkt de verbeelding en stelt grenzen aan het begrip voor wat wezenlijk anders is (Bunting 2003). Godsdienst geldt in die opvatting per definitie als een mythische, irrationele en emotioneel geladen vertekening van de werkelijkheid. Hij dient af te zien van politieke ambities en zich te onthouden van iedere invloed op de staat. De religie mag geen politiek project worden. Alle godsdienstige symbolen en uitingen moeten uit het publieke domein

worden geweerd. Het liefst zou men dan ook de grondwettelijke vrijheid van godsdienst willen inperken of zelfs afschaffen.

Zo pleit LPF-er Joost Eerdmans regelmatig voor het opnemen van ‘het recht op de neutrale staat’ in de Grondwet. Hij vindt dat de ambtenaar met een hoofddoekje die een paspoort afgeeft de staat ‘het aanzien geeft van een moslima’. Zij zou in functie en dus namens de staat een religieuze voorkeur uitspreken, die impliciet andere religies en atheïsme op achterstand zet. Ook de onderwijzeres met een hoofddoekje (of de onderwijzer met een keppeltje) doet volgens hem afbreuk aan de functie van de openbare school als hoeder van een niet-religieuze identiteit (*de Volkskrant* 21.2.05). Maar de gemiddelde burger of leerling kan heel goed onderscheiden tussen de individuele moslima die hij toevallig voor zich heeft en de institutie als zodanig, die zijn neutrale openbaarheid en representativiteit daardoor geenszins hoeft te verliezen. Vanuit het overdreven gevoel dat hij op achterstand wordt gezet, eist Eerdmans van de weeromstuit dat zijn eigen ongelof als maatstaf voor het gehele staatsoptreden moet gelden. Volgens de filosoof Govert den Hartogh wordt daarmee in feite aan één levensbeschouwing een monopolie op zichtbaarheid in het openbare domein toegekend – net als vóór 1795, toen katholieken, doopsgezinden en remonstranten kerken mochten bouwen als die van buiten maar niet herkenbaar waren. De Verlichtingsradicalen willen de individuele vrijheidsrechten beperken ‘omwille van het monopolie op zichtbaarheid van hun ongodsdienstige staatsgodsdienst’. Maar de openbaarheid moet volgens Den Hartogh niet anti-religiositeit maar juist waarden als pluriformiteit en tolerantie uitdragen (*NRC Handelsblad* 16.3.04).

De vermeende neutraliteit van de staat in religieuze en politiek-ideologische aangelegenheden houdt dus per saldo een verstatelijking in van het Verlichtingsideaal van de moderne rationele wetenschap. Het onderwijssysteem moet opvoeden tot het gebruik van de rede, tot vrijdenkerij, tot het kritisch kunnen beoordelen van overgeleverde tradities. Maar de traditie van de rede zelf wordt nauwelijks kritisch onderzocht. De claim is dat de neutrale staat geen enkel credo oplegt, maar dat ligt vooral aan het feit dat de liberale monocultuur en het wetenschappelijke wereldbeeld zelf niet als vormen van geloof worden gezien. Cliteur benadrukt graag dat de neutrale staat niet negatief staat tegenover religie, en dat het unfair is om voorstanders ervan aan te spreken op hun vermeend atheïstische motieven. Uitspraken die hij elders heeft gedaan over het misleidende, obscurantistische en onder-



drukkende karakter van religie logenstraffen echter deze bewering (Cliteur 2003; 2004a,b). Vanuit deze rationalistische zelfoverschatting kunnen alternatieve opvattingen over de relatie tussen kennis en werkelijkheid (bijvoorbeeld religieuze of relativistische) per definitie niet serieus worden genomen of enige intellectuele ruimte worden gegund.

Zo vindt Cliteur dat het geen zin heeft te redeneren met postmodernisten die het (dat wil zeggen zijn eigen) ideaal van objectiviteit en partijdigheid niet willen erkennen. In dit verband citeert hij de vrijzinnige islamitische denker Arkoun, die tegenwicht wil bieden aan 'de mentaliteit die de wetenschap als bron der dingen ziet en daarmee een onderscheid maakt tussen de wetenschappelijk vastgestelde zekerheden van de rede en het geloof met zijn onzekerheden, verbeeldingen, verdichtingen, mythologieën en andere gebreken'. Cliteur acht het een 'opmerkelijke claim' dat religies een cognitieve functie kunnen hebben die vergelijkbaar is met die van de wetenschap. Postmoderne opvattingen als die van Arkoun flirten met de gedachte dat religie ons kennis oplevert over hoe de wereld in elkaar zit. Maar zowel postmodernisme als religie zijn 'anti-wetenschappelijk'. Het punt is echter dat Arkoun hier juist de zekerheden van de wetenschap contrasteert met de onzekerheden van het geloof, terwijl Cliteur de religie met grote stelligheid wegzet als een vorm van onwetendheid en dogmatisme. Terecht stelt hij de voorlopige, herroepbare en feilbare kennisclaims van de wetenschap tegenover de onfeilbaarheid van een openbaringswaarheid of een heilig boek. Maar voor postmodernisten bergt ook de rede nog een te grote zekerheid in zich. Zij verwerpen het rationalistische waarheidsgeloof dat de conventionele wetenschap in hun ogen nog te veel op een religie doet lijken.

Liberale neutraliteit is dus geen simpel of vanzelfsprekend ideaal, maar kent meerdere tegenstrijdige betekenissen. Het Franse model stuurt aan op een actieve marginalisering van religieuze uitingen en een zuivering van de publieke sfeer, die eenduidig seculier moet worden. Onder het mom de diversiteit mogelijk te maken, wordt dezelfde diversiteit juist ingeperkt. Werkelijke gelijkberechtiging van alle levensbeschouwingen vraagt om erkenning van het feit dat het secularisme óók een levensbeschouwing is, die net als zijn concurrenten optreedt met een meer of minder bescheiden superioriteitsclaim. Neutraliteit betekent dan niet alleen dat de staat zich onthoudt van inmenging in levensbeschouwelijke aangelegenheden, maar ook dat hij een actieve rol speelt bij de bewaking en cultivering van de levensbeschouwelijke diversiteit (Halsema en Pe-

kelharing 2005). Hij mag daarbij zijn kritische zin niet verliezen, en dient actief te waken en op te treden tegen totalitaire levensbeschouwingen die uit zijn op de alleenheerschappij. Geen van de levensbeschouwingen (de joods-christelijke, de islamitische, de humanistische, de rationeel-wetenschappelijke) krijgt een voorkeursbehandeling, en moeten daar ook niet op uit zijn. Allen moet zich voegen naar het democratische spel van de vreedzame organisatie van verschillen en geschillen.

Net als de neutraliteit is ook de scheiding tussen kerk en staat geen simpel en enkelvoudig gegeven, maar neemt zij in verschillende nationale culturen uiteenlopende vormen aan. In het sterk antiklerikale Franse model is sprake van eenrichtingsverkeer. De staat bepaalt hier de speelruimte van de religie: de godsdienst mag geen politieke gedaante aannemen en moet zoveel mogelijk naar de privé sfeer worden teruggedrongen. Maar in het Amerikaanse of Nederlandse model is geen sprake van een dergelijke strikte of essentialistische scheiding. Hier bestaat eerder een dynamisch evenwicht of tweerichtingsverkeer, omdat alle levensbeschouwingen en identiteiten het recht hebben om zich publiekelijk en ook in politieke zin te uiten, en op die manier ook tegenwicht te bieden aan de ideologische aanspraken van de staat. De onderwijspacificatie van 1917 werd juist bevochten op de residuen van het Franse model van de ondeelbare, seculiere staat en de liberale overheidsbemoeyenis met het onderwijs. In dit model valt de institutionele scheiding tussen kerk en staat dus niet samen met de ideologische scheiding tussen geloof en politiek (Snel 2004; Stapelkamp 2004; Klink en Verhagen 2004). Mits de eerste wordt gerespecteerd, bestaat er geen principiële belemmering voor een publieke en politieke functie van bijvoorbeeld de moslimdemocratie. De claim dat de islam een politieke religie is die zijn strijdvaardige karakter moet bewaren, en niet naar de privé sfeer moet worden teruggedrongen, is dan geen bewijs van het diepgaand ondemocratische gehalte van deze godsdienst, maar een aanwijzing dat deze zijn rechtmatige plaats inneemt in een daadwerkelijk pluralistisch bestel (Pels 2005b).

Het risico van het liberale beginsel van de scheiding tussen kerk en staat is dus dat één specifieke variant ervan, en wel de meest harde en principiële die zich spiegelt aan de Franse antiklerikale traditie, wordt uitgeroepen tot een universeel dwingende norm, ten opzichte waarvan minder scherpe en heldere varianten per definitie in gebreke blijven. Fortuyn wilde haar zelfs verankeren in artikel 1 van de Grondwet, en omdat hij meende dat 'de' islam 'de' scheiding tussen kerk en staat niet

erkende, vormde deze godsdienst in zijn ogen een acute bedreiging voor de westerse cultuur. Dit verwijt is in het spoor van Fortuyn door velen op vele toonhoogten herhaald (Spruyt 2005a; Wilders 2005b). Alle verschijningsvormen van een meer gematigde, softe islam, waarin de scheiding tussen moskee en staat in verschillende mate en op verschillende 'sterkte' wordt gerespecteerd, worden dan op één hoop gegooid met de meest harde, totalitaire vorm ervan (Etzioni 2004). Maar dat is een miskenning van een heel spectrum van verschillen, bijvoorbeeld tussen staten als Bangladesh, Indonesië, Maleisië, Iran en Saoedi-Arabië, en tussen standpunten als die van de Moslim Democratische Partij, de Zwitserse filosoof Ramadan, voorzitter Khan van de Ahmadiyya-beweging, of de opstellers van het recente Marokkaans Manifest. Andersom houden liberale essentialisten zoals gezegd weinig rekening met het gevarieerde spectrum van scheidingen (in het meer-voud) tussen kerk en staat zoals dat in westerse landen bestaat. Vrijheid van godsdienst kan in de praktijk wel degelijk samengaan met een geprivilegieerde band tussen een bepaalde godsdienst en de staat, zoals in Groot-Brittannië, enkele Scandinavische landen, Griekenland of Israël. De laïcistische Franse of Turkse staatstradities verschillen in dit opzicht van de meer gematigde Amerikaanse ('één natie onder God') en Nederlandse tradities (Couwenberg 2005).

In de secularistische opvatting is de scheiding tussen kerk en staat dus zo scherp omdat zij ten onrechte wordt vereenzelvigd met de scheiding tussen geloof en rede, of beter: tussen bijgeloof en ware kennis. Ook hier zorgt een essentialistische redeneertrant voor een aanscherping van tegenstellingen. Het liberalisme moet echter zijn universele waarheidspretenties laten vallen en zijn politieke (en dus begrensde en eindige) karakter duidelijker erkennen. Liberale beginselen zijn niet zozeer verplichtend omdat ze redelijk en rechtvaardig zijn, maar omdat ze door de macht, dat wil zeggen door een optelsom van politieke beslissingen, tot wet zijn verheven en tot een gewaardeerde cultuur zijn geworden (De Wit 2004: 479). De staat is wel degelijk de hoeder van liberale en individualistische waarden, mits we onmiddellijk specificeren om welk *soort* liberalisme en welk *soort* individualisme het hier gaat. De paradox is al met al dat de politieke staat, die openlijk voor zijn waarden en belangen uitkomt, per saldo onpartijdiger is dan een staat die zich beroept op zijn vermeende neutraliteit. De democratische staat belichaamt immers wel degelijk een opvatting van het goede leven: namelijk een manier van leven volgens welke vele (niet alle) manieren

van leven vreedzaam naast elkaar kunnen bestaan.

De rechtsstaat en de grondwet zijn daarom niet de dragers van een verplichtende monocultuur, maar van een uitnodigende *minicultuur*, een minimale grammatica van ordelijk samenleven die wel degelijk politiek-inhoudelijk is gesigneerd. De democratische staat is meer dan een abstract procedureel kader waarbinnen inhoudelijke conflicten worden beslecht en belangen met elkaar worden verzoend. Hij belichaamt een reeks van liberale waarden, deugden en voorkeuren die eisen stellen aan de levensbeschouwingen en culturen die zich binnen zijn bereik bevinden. Hij verdedigt de vrijheid van denken, de open en geweldloze communicatie en de vrijheid om anders te zijn, niet op grond van universalistische geldigheidspretenties, maar op een meer politieke, partijdige en bescheiden manier. Hij prefereert de scepsis en de onzekerheid boven de harde waarheden van alle vormen van fundamentalisme. De staat kan de waarheid niet in pacht hebben. Integendeel: hij moet juist het relativiseringsvermogen belichamen van een cultuur die leeft van twijfel, kritiek en zelfkritiek. Op basis van die welbewuste onzekerheid moet hij actief ruimte geven aan vormen van pluralisme die verder gaan dan de gemankeerde tolerantie van een antiklerikale staat. De democratische rechtsstaat bezit inderdaad een zwakke, omstreden identiteit. Maar juist die zwakte maakt dat hij sterke culturele identiteiten zodanig weet te neutraliseren dat deze een vreedzame coëxistentie met elkaar kunnen aangaan.

### Een gewone godsdienst?

Niet zo lang geleden (zie de inleiding van dit boek) gaf ik enkele jaren les in de sociologie aan een Londense universiteit. Het merendeel van mijn studenten was afkomstig uit de regio West-Londen, was tweede- of derde-generatie Indiaas-Pakistaans of Afro-Caribisch, en dus (alle kleuren) ‘zwart’. De meerderheid van deze jongedames (want het vrouwelijk schoon domineerde in de collegezaal), met name de Paki’s, was bovendien moslima. De islamitische studentenclub was op Brunel University dan ook de meest zichtbare en actieve politieke vereniging. Anders dan bij de meer exacte studies werden er in mijn eigen Department of Human Sciences echter weinig tot geen hoofddoekjes gedragen. Niettemin voelden velen zich vanzelfsprekend horen bij ‘*The Mosque*’. Die term duidde niet zozeer op een gebouw of op daadwerkelijke

moskeegang, maar bleek een vaag synoniem te zijn van religiositeit: wat Nederlandse gelovigen die niet meer naar de kerk gaan 'De Kerk' noemen. Verder leken mijn moslima's alles (in elk geval heel wat) te doen wat Allah verboden heeft, zoals alcohol drinken, naar de disco gaan, flirten en vrijen met jongens, universitaire docenten uitdagen, en dromen van een goedbetaalde carrière in de kapitalistische media-industrie.

De sociologie wortelt in de traditie van de Verlichting, en is dus in aanleg een seculiere, zelfs anti-godsdienstige wetenschap. Mijn studenten hadden daarom af en toe moeite om de godsdienstkritiek van bijvoorbeeld Marx, Weber of Durkheim naar juiste waarde te schatten. Velen probeerden op een of andere manier onder die kritiek uit te komen, of deze te verzoenen met hun loyaliteit aan De Moskee. Soms lukte dat. Soms lukte dat niet, en het resulterende werkstuk was dan een nogal hulpeloze poging om Mohammed en de geit te sparen. Mijn collega en ik (want we opereerden soms als dynamisch duo) stonden dan ook voor het volgende dilemma. Moesten we onze studenten gezien hun achtergrond en levensbeschouwing eerst het klassieke Verlichtingsdenken bijbrengen, om hen pas daarna te confronteren met de kritieken erop, zoals bijvoorbeeld die van postmoderne sociologen? Dit was de visie van mijn vriend en collega, niet toevallig een sympathisant van een gemoderniseerd Verlichtingsdenken. Of moesten we hen de Verlichting besparen en meteen doorstomen naar de postmoderne kritiek? Ikzelf neigde eerder naar dit laatste standpunt. De pragmatische oplossing die wij kozen was dat we allebei terughoudend opereerden, alle relevante visies netjes uitlegden, en soms onze meningsverschillen in onderling debat voor de collegezaal tot uitdrukking brachten.

In elk geval was duidelijk dat deze jonge, goed opgeleide en wereldse moslima's op een of andere manier allerlei onverenigbaarheden in hun leven en studie wisten te verenigen (hoewel dit niet altijd tot een goed cijfer leidde). Allah was nog steeds groot, maar misschien niet veel groter dan Posh & Becks. De loyaliteit aan De Moskee en de familiegemeenschap leek te fungeren als een soort wisselgeld waarmee ze allerlei vrijheden binnen en buiten die werelden konden afkopen. Deze moslima's sjoemelden met de strikte wetten van het geloof, maar stonden tegelijkertijd kritisch tegenover centrale onderdelen van de eigen cultuur (met name de sterke familiedruk en praktijken van uithuwelijking). Ze weigerden met andere woorden een zuivere identiteit aan te nemen (als moslim of als westerling), maar sloten eerder moeizame,

rommelige en soms wonderlijke compromissen tussen beide. Men kan dit afdoen als halfslachtigheid, hypocrisie of opportunisme; maar het was wél hun dagelijkse tactiek om om te gaan met de dilemma's en tegenstrijdigheden waarmee ze door een hybride Anglo-Indische cultuur werden opgezaald.

Ik moest aan deze ervaringen denken toen het vorig jaar verschenen SCP-rapport *Moslim in Nederland* melding maakte van het feit dat de al langer bestaande trend naar ontkerkelijking in Nederland zich nu bezig was te voltrekken onder moslims (Phalet en Haker 2004; Phalet en Van Praag 2004). Ook hier zette de individualisering door, in een duidelijk verband met leeftijd, opleiding en maatschappelijke positie. Het moskeebezoek was dalende en de geloofsbeleving veranderde steeds meer in een persoonlijke keuze. Tegelijkertijd leidde deze 'ontmoskeeing' niet tot een geringere identificatie met de islam. Ook al sloegen ze het vrijdagsgebed over en deden ze niet mee aan de ramadan, de tweede generatie definieerde zich onverminderd sterk als moslim. Het geloof vormde nog steeds hun belangrijkste morele richtsnoer, en huwelijkspartners werden vanzelfsprekend gezocht binnen de religieuze gemeenschap. Ze voelden zich persoonlijk aangesproken zodra hun godsdienst werd bekritiseerd. Roel Janssen schreef in *NRC Handelsblad* dat moslims al met al steeds meer gingen lijken op Nederlanders die niet meer naar de pastoor luisteren en alleen met Kerstmis naar de kerk gaan, maar zich nog wel katholiek noemen.

Het goede nieuws werd breed uitgemeten: de steun voor meer extreme fundamentalistische bewegingen bleek zeer gering (enkele procenten) en bleef beperkt tot een kleine subgroep van vooral jonge Marokkanen (het rapport verscheen een half jaar vóór de moord op Van Gogh). De regeringspartijen CDA en VVD vonden echter dat de zaak veel te rooskleurig werd voorgesteld, omdat bijvoorbeeld niet was uitgezocht of de extremistische groep aan het groeien was. CDA-kamerlid Sterk waarschuwde dat een groeiend aantal islamitische jongeren, vooral middelbaar en hoger opgeleiden, interesse toonden voor de Saoedische, puriteinse vorm van de islam. Steeds meer moslimmeisjes aan hogescholen en universiteiten gingen een hoofddoekje dragen. Ook de voorzitter van de jongerenafdeling van de Rotterdamse Mevlana-moskee zei niets te merken van een ontkerkelijking onder tweede-generatie-moslims, zeker niet onder beter opgeleiden. Voor VVD-minister Verdonk was het rapport echter vooral een bevestiging van wat zij altijd al dacht: 'de islam is een gewone godsdienst en maakt net als andere

godsdiensten in Nederland een proces van secularisering door’.

Maar dat de islam een ‘gewone’ godsdienst zou zijn, is sinds het optreden van Fortuyn (en zeker sinds de moord op Van Gogh) natuurlijk een heftig omstreden kwestie, niet in de laatste plaats door toedoen van een steeds fortuynistischer opererende vvd. Nieuw Rechts in de Nederlandse politiek en media is er heilig van overtuigd dat de islam juist *geen* gewone maar een achterlijke (of in elk geval achterlopende) godsdienst is, die nog door de Verlichting heen moet gaan (bijvoorbeeld Pastors 2005). Wilders ziet de islam in constitutionele zin als een ‘ongelijk geval’ dat dan ook ongelijk moet worden behandeld. Volgens vele in deze hoek opererende politici en columnisten behoort het tot de essentie van de islam dat deze niet tegen kritiek kan, dus dat moslims niet in staat zijn de centrale uitgangspunten van hun geloof te relativiseren of ter discussie te stellen. Een gematigde moslim bestaat in feite niet: je bent het of je bent het niet. De koran bevat de absolute waarheid. Daarom staat de islam onverzoenlijk tegenover andersdenkenden en is hij onverenigbaar met de individuele emancipatie, de mensenrechten en de democratische rechtsstaat. De islam neigt naar een tribale vorm van collectivisme, een patriarchale cultuur van eer en schaamte, en een agressief fundamentalisme. Het is dan ook een vorm van slap opportunisme of zelfs hypocrisie wanneer multiculturele bestuurders zoals Cohen de moskee willen gebruiken als toegangsweg tot minderheden waarvan zij de integratie willen stimuleren.

In de herziene versie van haar boek *Vorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland* wil Baukje Prins precies dit cultureel opportunisme serieus nemen als de ‘praktische wijsheid’ van een voortgaand integratieproces. De ontworsteling aan het ouderlijk en godsdienstig milieu staat volgens haar niet meteen gelijk aan ontworteling. Die loyaliteit aan het ouderlijk huis is niet alleen gebaseerd op een gedeelde cultuur en religie, maar heeft misschien nog meer te maken met klasse. Als kinderen van gastarbeiders zagen jonge Turken en Marokkanen hoe hun ouders zich opofferden om hun een beter leven te geven. Aanvallen op je geloof zijn misschien nog te verdragen, maar hoe ga je om met aanvallen op je vader en moeder? Het doelwit van Prins is vooral Hirsi Ali, die vanuit haar principiële alles-of-niets-houding ongevoelig blijft voor de complexe, tegenstrijdige relaties die deze jonge moslims onderhouden met hun familie en religieuze gemeenschap: ‘Zij weigeren de eenduidigheid die Hirsi Ali van ze vraagt. Ze zien de ene kant van het verhaal, maar ook de andere. Ze sluiten compromissen, doen

water bij de wijn. Hun houding is niet heroïsch, ze pendelen en laveren heen en weer tussen verschillende posities' (Prins 2004: 175; 2005).

Ook de Amsterdamse antropoloog Thijl Sunier vindt dat dit generatieconflict ten onrechte wordt beschreven als een alles-of-niets-keuze tussen twee onverenigbare culturen: een zogenaamd rigide migrantengemeenschap en een zogenaamd open westerse samenleving. Dat Turkse en Marokkaanse jongeren 'gevangen zitten tussen twee culturen' is volgens hem een sleetse mantra geworden. De traditionele islamitische cultuur van het ouderlijk huis, waarin collectivistische normen en waarden dwingend worden opgelegd, wordt daarin meestal geplaatst tegenover een volstrekt geïndividualiseerde en liberale Nederlandse samenleving. Het loyaliteitsconflict kan dan maar op twee manieren worden beslecht: ofwel men onderwerpt zich volledig aan het ouderlijk gezag, of men werpt de religie ver van zich af en forceert een breuk met het ouderlijk huis en de gemeenschap (Sunier 2004).

Maar de realiteit is meestal minder zuiver, en loyaliteiten zijn meestal gemengd. PvdA-Kamerlid Nebahat Albayrak geeft hier in een interview een fraaie illustratie van. Als moslima aanvaardt zij het geloof als een deel van zichzelf, maar zij beleeft het op een individuele manier. Zij hekelt collega's zoals Hirsi Ali en Wilders, voor wie niet-westerse migranten onwelkom zijn, omdat zij geloven dat de islam nu eenmaal niet kan samengaan met democratie. Mensen als ik, zegt ze, die zowel Turks als Nederlands zijn, zowel moslim als sociaal-democraat, en ook nog geëmancipeerde vrouw, kunnen in die visie eigenlijk niet bestaan. Maar het type mens dat ik ben, aldus Albayrak, is al heel normaal geworden, geen uitzondering meer maar de regel. Ze is in de Tweede Kamer gaan zitten omdat dit de plek is 'waar heel Nederland je kan zien. Ik wil laten zien dat dit de toekomst van Nederland is. Wij zijn Nederland!' De generatie van haar ouders is daarentegen een tragische generatie, die een uitgesteld leven heeft geleid dat nooit gekomen is. In feite zijn het hun kinderen geweest die ervoor hebben gezorgd dat zij hun droom van terugkeer niet konden realiseren: 'Het enige dat teruggaat naar Turkije zijn de doodskisten' (*de Volkskrant* 3.4.04).



## Schipperen naast Allah

Al in de jaren dertig van de vorige eeuw beval Menno ter Braak het 'schipperen' aan als een pragmatische tegenhanger van alle vormen van ideologische en politieke scherpslijperij. Schipperen was in zijn ogen 'een typisch-nationale werkzaamheid... die men ten onrechte uit de hoogte behandelt'. Zoals we eerder zagen, had hij het in het spoor van Nietzsche vooral gemunt op die intellectuele 'schoolmeesters' die in de ban waren geraakt van een romantisch geloof in de waarheid en de wetenschap. Terwijl de Verlichtingsdenkers een diepe onverenigbaarheid veronderstelden tussen de mythen van het geloof en de waarheden van de wetenschap, benadrukte Ter Braak juist de overeenkomsten tussen beide. Geloof en wetenschap, zo schreef hij in *Van Oude en Nieuwe Christenen* (1937) zijn 'slechts tegenstellingen, voor zover zij op twee verschillende soorten christenen betrokken worden: de "oude" christenen, die het hiernamaals of zijn metafysische schaduw, de "nieuwe" christenen, die de wetmatigheid als richtsnoer van hun leven bewezen willen zien; maar beide gehoorzamen aan dezelfde discipline'. Niet alleen de marxisten en de fascisten moesten worden gezien als belijders van een nieuwe seculiere religie. Net als de eigentijdse denkers Buruma en Gray zag Ter Braak voldoende aanleiding om ook de liberale fundamentalisten tot deze schare van nieuwe christenen te rekenen (Ter Braak 1949: 303, 656-57).

Tegenover deze romantici van de waarheid, die zich overgaven aan de 'arrogantie van de geestelijke hiërarchie' en het 'pathos der eerlijkheid', stelde hij het 'kritisch opportunisme' en de welbewuste hypocrisie van intellectuelen en politici die hun ressentiment en belang niet idealiseerden door het 'weg te moffelen achter schone namen als waarheid, goedheid, objectiviteit, gerechtigheid'. Ter Braak richtte zich daarbij tot een intellectuele elite die niet moest kiezen maar zou moeten schipperen tussen de tegenstrijdige eisen van de Geest en de Macht. Maar zijn pragmatisme is ook hanteerbaar in het geval van jonge migranten die gedwongen zijn te schipperen in het culturele niemandsland tussen oost en west. Terecht is de tragi-komedie *Shouf Shouf Habibi* geprezen omdat de film behalve achterlijke elementen in de islamitische cultuur (de leugenschap, het seksisme, de vrouwenonderdrukking, de familiedwang) ook laat zien hoe er dagelijks wordt onderhandeld over kleine en grote vrijheden, en illustreert tot welke halfslachtige, soms tragische compromissen die onderhandelingen kunnen leiden. Het rommelige

opportunistische van verschillende hoofdpersonen in de film verdraagt zich slecht met de rechtlijnigheid van degenen die een essentialistische visie op de islam paren aan een even essentialistische visie op het Westen.

Het is dan ook hoog tijd om het postmoderne, zelfs multiculturele ideaal van de hybriditeit weer eens op te poetsen. Dat ideaal moet dan wel worden bevrijd van de zelfingenomen romantiek van intellectuelen die zichzelf graag zien als grensoverschrijdende ‘vreemdelingen’, ‘migranten’ of ‘nomaden’ – een romantiek waaraan ook Ter Braak zich niet helemaal wist te onttrekken. Het gaat eerder om de laag-bij-de-grondse, onzuivere identiteiten die voortkomen uit het dagelijkse geschipper van echte migranten die zo goed en zo kwaad als het gaat elementen uit de islamitische en de westerse tradities proberen te verzoenen. In plaats van een wereldhistorische botsing der beschavingen, is hier eerder sprake van subcultureel shoppen van opvattingen, waarden en stijlen die in aanleg niet goed bij elkaar passen, en pas mixen wanneer er stevig in de culturele soep wordt geroerd. Het gaat bijvoorbeeld om ‘zwakke’ moslims, die orthodoxe gelovigen choqueren door niet alleen sinterklaas (dat is tenslotte een folkloristisch kinderfeest) maar ook het in oorsprong christelijke kerstfeest te vieren. Om ‘bi-ha moslims’ die niet vies zijn van een biertje en een broodje ham. Of om moslims die zijn uitgekeken op de ‘heimweemoskee’ met zijn koepel en minaretten, en liever een ‘poldermoskee’ willen die beter past in het stadsbeeld en in hun idee van een westerse neo-islam. Om hoofddoekjes met een kekke piratenlook, de oren nog vrij voor oorbellen, gedragen door moslima’s die flink zijn opgemaakt en in strakke sexy kleding lopen. Hoofddoekjes waarmee zij het ouderlijk huis nog verlaten, maar die afgaan voor de disco of het feest.

Er is geen simpel stukje stof dat zó complex en veelbetekenend is gebleken als het islamitische hoofddoekje. Ook een ding wordt pas verdinglijkt als je maar één interpretatie ervan toelaat. Velen menen precies te weten waar het hoofddoekje in essentie voor staat, maar die zekerheid en eenduidigheid vormen nu juist het probleem. Militante Verlichters als Hirsi Ali, Sylvain Ephimenco, Chahdortt Djavann of Bernard-Henri Lévy weten zeker dat het hoofddoekje vrouwen stigmatiseert, vernedert en onderdrukt, omdat het een symbool is van mannelijke overheersing en segregatie van de seksen en een wapen in handen van de fundamentalistische islam. Vrouwen die een hoofddoekje dragen zijn daarom gehersenspoeld door een achterlijke religieuze ideologie. Orthodoxe mos-

lims en moslima's zien het daarentegen als de vervulling van een religieuze plicht, als een teken van vroomheid, als een vorm van bescherming van de positie van de vrouw en zelfs als een vrije uitdrukking van eigen identiteit en emancipatie. Een hoofddoekverbod is in hun ogen in strijd met de religieuze vrijheid en het uitgangspunt van democratische pluraliteit. Maar het intrigerende is juist dat beide opvattingen allebei waar (en onwaar) kunnen zijn, omdat er in het dagelijks leven met het hoofddoekje stevig wordt geschipperd en gesjoemeld, en het in zijn praktische betekenissen, functies en effecten een uitermate dubbelzinnig ding blijkt te zijn.

Ervaringsdeskundige Naema Tahir, die alles afweet van de 'macht van kleingeestige mannen' en het 'collectief geprogrammeerde schaamtegevoel' binnen islamitische culturen, verwerpt het simpele idee dat alle hoofddoekdragende moslima's per definitie worden onderdrukt, omdat zij via het hoofddoekje ook spelen met hun nieuw verworven vrijheid en macht. Zeker binnen de moderne westerse context fungeert het volgens haar vaak als een geuzendracht. Met een hoofddoekje val je immers op en kun je je onderscheiden: een houding die goed past binnen een westerse puberale mentaliteit. Hoofddoekdragende meiden doen een sociaal geaccepteerde stap om hun individuele vrijheid te consumeren. Zij snoepen op die manier van twee walletjes, door een persoonlijke selectie te maken van morele codes uit zowel de islamitische als de seculiere cultuur. Zo houden ze het thuisfront (vaders, broers en imams) tevreden, en vragen tegelijkertijd respect voor hun identiteit als ze de voordeur achter zich dichttrekken. Het is een ragfijn machtsspel waarin de meiden voor hun eigen bestwil met twee maten meten. Over de subtiele verleidingskunsten die het hoofddoekje mogelijk maakte tijdens haar jeugd in Pakistan schrijft ze bijvoorbeeld: 'met nonchalant ont-snapte lokken van onder mijn sensueel gedrapeerde hoofddoek, zogenaamd "natuurlijk" gestifte lippen en pikzwarte ogen leerde ik genieten van de verboden aandacht op straat... De onschuld zelve uitstralend zocht ik naar manieren om mezelf begerlijker te maken. Het me schamen cultiveerde ik tot een toegestane manier om te flirten.' Zo verandert het hoofddoekje in een instrument van macht en verleiding, van bevestiging van een rebelse identiteit, en van afweer tegen de macht van orthodoxe mannen: 'En dat allemaal omdat je je seksualiteit alleroppervlakigst bezweert met dat flinterdunne hoofddoekje, het doorzichtige, zogenaamd heilige teken dat deze categorie van mannen tenminste nog begrijpt!' (Tahir 2004: 181-87).

Dit postmoderne shoppen van een identiteit, die in de politiek bij uitstek geldt als een relikwie uit de jaren zeventig, is inmiddels wél ontdekt door de reclame en de markt. Ondernemers doen er tegenwoordig alles aan om de individualistische, trendsetende, *urban* moslim-consumment te bereiken via Islamic Marketing, *fusion fashion* en andere vormen van etno-culturele verleiding. Pathé heeft succes met Turkse films, Bollywood doet Hollywood concurrentie aan, en Paradiso organiseert Asian parties en etno-festivals. Die zijn soms alcoholvrij; dat wil zeggen dat er geen bier wordt gedronken maar wel veel mixjes (die natuurlijk duurder zijn). De Stichting Marmoucha organiseert feesten die alleen voor vrouwen bestemd zijn: 'Zonder mannen erbij kunnen vrouwen hun hoofddoek afdoen en echt helemaal uit hun dak gaan.' Het *halal*-flirten, de *burqa*-dating en het buikdansen gaan nog een schone toekomst tegemoet. H&M verkoopt de succesvolle Fatima-look: hoofddoekjes voor alle gelegenheden in kleurrijke varianten. 'Chadior' is de ironische aanduiding voor wat modieuze moslima's (of zij die doen alsof) in Teheran tegenwoordig dragen. De stiekem seculariserende hoofdstad wemelt tegenwoordig van de *bad jehabs*: slecht zittende hoofddoeken. Heineken introduceert het moslim-biermerk Fayrouz, met een kleine schuimkraag, zonder alcohol, dat smaakt naar limonade. De Ilkone i800, een speciaal voor moslims ontwikkelde gsm, geeft automatisch de islamitische gebedsoproep ten gehore, gaat vervolgens 40 minuten op trilstand, wijst exact de richting van Mekka aan, en bevat de gehele koran in het Arabisch en het Engels. In Parijs opende onlangs de eerste Beurger King Muslim (naar het Franse woord *beur*: Noordafrikaan van de tweede generatie), een fastfood-restaurant waarin alle burgers *halal* zijn en de serveersters hoofddoekjes dragen.

In de jeugdcultuur heeft zich volgens sommige waarnemers inmiddels de Generatie Mix aangediend, die diversiteit en ambiguïteit als handelsmerk en lifestyle heeft gekozen, en die zich moeilijk laat indelen volgens traditionele sociale categorieën van bijvoorbeeld gender en etniciteit. Muziekzender The Box wil zich gaan richten op deze multiculturele *urban mix*, en maakt graag gebruik van de rastakleuren rood, geel en groen, die zowel voorkomen in de vlag van Suriname als die van Marokko. De Nederlandse Moslim Omroep gaat BNN adviseren hoe de soap *Onderweg Naar Morgen* actueler en herkenbaarder kan worden gemaakt voor moslimjongeren; het ziekenhuis wordt door de producent terecht gezien als een goede locatie om de morele dilemma's van de multicultu-

rele maatschappij ten tonele te voeren. Opvallend is ook het wereldsucces van fotomodellen en filmsterren die E.A. ofwel 'etnisch ambigu' zijn, zoals de Nederlands-Algerijns-Grieks-Marokkaanse Touriya Haoud uit *Shouf Shouf Habibi*. Zij zegt: 'Ik heb het beste uit verschillende werelden meegenomen. Ik heb een Europese opvoeding gehad, maar mijn vader heeft wel veel verteld over de islam... Ik heb mijn eigen waarden en normen gecreëerd. Ik ben me gaan verdiepen in de verschillende culturen, en heb daarbij steeds gekozen: dit wel, maar dat niet. Zo heb ik ook mijn eigen geloof samengesteld... Nu is het geloof voor mij vooral iets spiritueels. Eerder boeddhistisch, geloven in jezelf, dat je een goed en zuiver mens moet zijn' (*NRC Handelsblad* 7.2.04).

Natuurlijk zijn de kapitalistische marktmeesters er als de kippen bij om zich deze nieuwe culturele trend toe te eigenen. Ook het multiculturalisme, de hybriditeit en het 'nomadisme' vallen in die zin ten prooi aan winstgevende niche-marketing. Naomi Klein waarschuwde in haar bekende boek *No Logo* al dat diversiteit inmiddels een commercieel *buzz*-woord was geworden, het nieuwe 'mantra van het mondiale kapitaal' (Klein 2000). Maar is dat allemaal wel zo perfide? Net als 'girl power', 'gender bending' en de 'metroseksueel' is het ideaal van de multiculturele hybriditeit of ambiguïteit méér dan alleen maar een handige *sales rap* of een versluisende ideologie. Het levert wel degelijk stijffiguren en rolmodellen op die aansluiten bij de permanente zoektocht naar identiteit van migrantenkinderen die pendelen en laveren tussen het ouderlijk huis en de *urban scene*, en die dagelijks moeten schipperen tussen tegenstrijdige culturele eisen.

Blijft tenslotte het probleem dat mijn collega en ik voor de klas op nogal opportunistische wijze oplossen: moet de islam nog door de Verlichting heen gaan, of moeten we hem die moeizame gang besparen (want een *shortcut* bestaat niet) en kan hij ook shoppen uit de postmoderne kritiek? Heeft de islam een Voltaire, een Kant of een Spinoza nodig, of misschien eerder een Nietzsche, een (late) Wittgenstein, een Foucault, of een Rorty? Moet Nederland wel beantwoorden aan een hoog en zuiver Verlichtingsideaal? *NRC*-columnist Sjoerd de Jong meent dat in het radicale engagement van Hirsi Ali een ander, abstracter Nederland opdoemt dan de ploeterende poldernatie die we kennen. De cultuur van het polderen en schipperen, die zo vaak voor typisch Nederlands wordt aangezien, kan in die visie maar één ding betekenen: verraad aan de Verlichting (De Jong 2004). Maar tegenover die hang naar zuiverheid en eenduidigheid moeten we volhouden dat de Ver-

lichting zelf een veelkleurig, multicultureel verschijnsel is. Ook hier is het schipperen geblazen, en voert de consequentie naar de duivel. Ter Braak realiseerde zich dat ook de 'droom der rede' zou kunnen eindigen in fundamentalisme en scherpslijperij. De relativering van het moderne wetenschapsgehoof die hij voorstond leidt in elk geval tot meer begrip voor het geschipper waarmee jonge moslims hun weg in onze goddeloze wereld proberen te vinden.

### 'Mijn islam'

Naar aanleiding van de uitzending van *Submission I* schreef verpleegkundige Fadoua Bouali dat het haar een raadsel was waarom moslimorganisaties niet meer open stonden voor de boodschap van deze film. Woordvoerders als Sini van de Stichting Islam & Burgerschap en AEL-voorzitter Marmouch, die voorspelden dat vrome moslims door het provocerende karakter van de film alleen maar in de verdediging zouden schieten, verkeerden volgens haar in een ernstige ontkenning-fase of leefden op een andere planeet. Moslima's waren ondertussen wel wat gewend: 'Als je op straat kijkt, zie je vele mooie moslimvrouwen met de opvallendste hoofddoekjes in superstrakke en supersexy kleding met make-up op.' Marmouch, die vond dat er, excessen daargelaten, eigenlijk niet zoveel mis was met de positie van vrouwen in de islamitische wereld, hield zij voor dat de hele moslimgemeenschap al eeuwenlang toekeek en meewerkte aan het laten lijden van vrouwen in naam van de islam. Moslima's werden psychologisch in toom gehouden en met behulp van koranteksten structureel onderdrukt. Maar de islam die ik ken, vervolgde Bouali, is 'blij dat vrouwen zoals Hirsi Ali hun islam aan de kaak stellen. Want mijn islam keurt vrouwenbesnijdenis af, mijn islam ziet de seksualiteit van de vrouw als heilig, waar niemand aan mag komen, behalve natuurlijk na toestemming van haarzelf en God. Mijn islam zou nooit geweld jegens de vrouw goedkeuren en mij nooit dwingen met een man te trouwen en alleen jongens te baren' (*de Volkskrant* 1.10.04).

Er zijn aanwijzingen dat deze personalistische invulling van de islam, die sterk lijkt op het protestants-christelijke ideaal van het onbemiddelde contact tussen gelovige en God, bezig is veld te winnen onder jongere generaties. Volgens de historicus Stuurman begint de religieuze cultuur van jonge moslims dezelfde ambivalenties te vertonen die

kenmerkend zijn voor de post-christelijke cultuur van de autochtone meerderheid; een grote meerderheid van Turkse en een kleinere meerderheid van Marokkaanse jongeren zouden hun godsdienst op een persoonlijke manier beleven (*NRC Handelsblad* 20.11.04). Inderdaad neemt Bouali's stijl van schrijven soms de protestantse vorm aan van een rechtstreeks gesprek tussen de moslima en haar Profeet, dat in al zijn ambivalentie zowel grappig als ontroerend is. Zo kroop zij onlangs in de huid van de jonge Aïjsja, in een ironische kritiek op degenen die de Profeet afschilderen als een perverse man: 'ik dacht dat je me nooit zou vragen' (*Trouw* 12.2.05). Ook antropoloog Martijn de Koning rapporteert over de mode onder jonge moslims om een hoogstpersoonlijke knip-en-plak-islam samen te stellen. Er is altijd wel een koran-citaat te vinden dat in iemands straatje past. De islam is geen essentie, maar levert een repertoire aan keuzemogelijkheden dat door jongeren telkens anders wordt samengesteld. Die dubbelzinnige omgang met het geloof is zowel verwarrend voor de buitenwereld als voor hun ouders. Overigens benadrukt ook hij dat deze personalisering, waarin het geloof in principe wordt beschouwd als 'iets tussen Allah en mij', twee gezichten heeft: zij kan ook leiden tot radicalisering en fundamentalisme (*NRC Handelsblad* 27.11.04; De Koning en Bartels 2005).

Paul Scheffer is aanzienlijk pessimistischer over het effect van de culturele spagaat waarin moslim-jongeren (en westerse moslims in het algemeen) verkeren, en over de mogelijkheid om de islam te verzoenen met de westerse democratische levensstijl. Hij signaleert een diepgevoerd onbehagen binnen de islam, dat voortkomt uit een nostalgisch en gespleten zelfbeeld: de onverdraaglijke kloof tussen het eigen superioriteitsgevoel, dat teruggrijpt op een imperialistische geschiedenis, en de zichtbare achterstand ten opzichte van de westerse wereld. De islam kent geen traditie van onderzoek, experiment en zelfkritiek. De twijfel aan de eigen cultuur en religie krijgt daardoor geen stem, en vindt zijn uitweg gemakkelijk in wrok en agressie, of in een vorm van gelatenheid en slachtofferschap waarbij men weigert verantwoordelijkheid te nemen voor het eigen lot. Om als moslim te kunnen leven in een liberale en seculiere maatschappij moet je immers iets wezenlijks loslaten: het idee dat je voor honderd procent moslim kunt zijn. Het recht op godsdienst- en gewetensvrijheid ondergraaft noodzakelijkerwijze de totaliteitsaanspraken van een religie die alle domeinen van de samenleving doortrekt. De krenking die dit veroorzaakt is volgens Scheffer onontkoombaar wanneer een religie zoals de islam haar plaats wil vin-

den in een seculiere en democratische maatschappij (Scheffer 2004).

Scheffer heeft gelijk als hij constateert dat het onmogelijk is om als een volmaakte moslim te leven in een seculiere democratie. Maar dat dit neerkomt op een permanente krenking die angst, wrok en agressie voortbrengt, komt voort uit een rigide opvatting van de islam die weinig oog heeft voor de eerder gesignaleerde vormen van ‘schipperende’ ambivalentie. De leidraad van Scheffers betoog lijkt hier eerder zijn eigen onbehagen *over* de islam te zijn dan het culturele onbehagen van islamieten zelf. Hij heeft oog voor reële tegenstrijdigheden en loyaliteitsconflicten, want ‘de spagaat tussen verschillende werelden wordt niet opgelost door het afzetten van een been’. Maar hij overdrijft en intellectualiseert het ongemak dat deze hybride situatie met zich meebrengt. Een scherpe keuze voor of tegen de westerse cultuur is volgens hem onvermijdelijk, omdat vormen van hybriditeit onvermijdelijk botsen met de wezenlijke hang naar eenheid, zuiverheid, en superioriteit die de islam nu eenmaal kenmerkt. Het eeuwig aarzelen tussen het land van herkomst en het land van aankomst moet daarom wel schipbreuk lijden. Het gepraat over dubbele loyaliteiten verhuult dat er eerder sprake is van halve of ontbrekende loyaliteiten (*NRC Handelsblad* 6.II.04). Hij citeert een Turkse vrouw die meent dat islam-critici het haar feitelijk onmogelijk maken in een spagaat te leven, en met kleine en grote levensleugens alles te verzoenen. Scheffer lijkt haar per saldo dit recht op een eigen spagaat en het bijbehorende schipperen en sjoemelen te misgunnen. Maar is er niet iets te zeggen voor het recht om in een dergelijk cultureel niemandsland *niet* te hoeven kiezen, om het conflict uit te stellen, om *niet* tot een alles-of-niets-keuze te worden gedwongen?

Juist Bouali’s pleidooi voor een eigen islam (dat door Scheffer overigens instemmend wordt aangehaald) maakt een begin met het ompolen van die onbehaaglijke noch/noch-identiteit tot een positieve ervaring van hybriditeit. Terecht zegt Scheffer hierop dat integratie niet hetzelfde kan zijn als afvallen van het geloof. De bestrijding van godsdienst als een irrationeel systeem moet niet worden verward met de handhaving van de scheiding tussen kerk en staat. Omdat die twee zaken nu vaak door elkaar lopen, wordt volkomen ten onrechte de indruk gewekt dat religie eigenlijk geen plaats heeft in de democratie. Dit laatste standpunt wordt niet onderschreven door Cliteur, die Scheffer dan ook inconsistentie (schipperen!) verwijt, omdat hij eigenlijk zou moeten pleiten voor secularisatie en definitief afscheid zou moeten nemen



van de islam als spirituele traditie. Ook Cliteur haalt Bouali's opvatting van een persoonlijk geloof aan, maar volgens hem is hier sprake van een fantasie-islam die nauwelijks representatief is voor wat deze godsdienst wezenlijk karakteriseert en beweegt. Eén zwaluw maakt nog geen zomer, en één Bouali maakt nog geen vrijzinnige islam. Volgens Cliteur biedt deze religie geen enkele ruimte voor eigen interpretaties; de uitdrukking 'mijn islam' is daarom een contradictio in terminis. De gedachte is sympathiek, maar het gaat hier om hoogstpersoonlijke opvattingen die niet dankzij maar eerder ondanks de islam tot stand zijn gekomen (*Trouw* 25.9.04).

Opnieuw stuiten we hier op een essentialistische opvatting die de islam afschildert als inherent fundamentalistisch, intolerant en ondemocratisch. Anders dan Scheffer heeft Cliteur daarbij geen enkele fiducia in een positieve vorm van personalisering van het geloof. Zij delen de opvatting over de irrationaliteit van de islam (en van de godsdienst in het algemeen), hoewel Scheffer hieruit niet de conclusie trekt dat het publieke domein dus neutraal en seculier zou moeten zijn. Als men echter wat minder stellig zou zijn over de irrationaliteit van godsdiensten zoals de islam, en wat minder zeker omtrent de rationaliteit van de eigen ongodsdienstige uitgangspunten, dan zou het subjectivisme van Bouali niet zo pessimistisch of wantrouwend worden bekeken. Haar schipperen met Allah moet juist worden toegejuicht en bevorderd. Dat geldt ook voor de vraag hoe aan de onvermijdelijke individualisering van de culturele identiteit van migrantenkinderen een positieve wending kan worden gegeven. Vaak voelen zij zich even weinig thuis in hun eigen gemeenschap als in de Nederlandse cultuur. De voor de hand liggende identiteit 'tussen wal en schip' waar zij voor kiezen is dan vaak die van gelovige moslim(a). Die dubbele negativiteit kan aanleiding zijn tot het omarmen van een fundamentalistische orthodoxie. Maar de personalisering van het geloof kan ook een brug vormen naar een werkelijk positieve koppelteken-identiteit: die van euro-islamiet, moslim-feministe, en/of die van Turkse of Marokkaanse Nederlander.

### Miniculturele tolerantie

Ook de socioloog Gabriël van den Brink stelt in zijn essay *Tekst, traditie of terreur. Naar een moderne visie op de islam in Nederland* dat men niet

serieus kan debatteren met religieus geïnspireerde gesprekspartners als je vooropstelt dat elke vorm van godsdienstigheid een achterhaald en achterlijk verschijnsel is. Modernisering van de islam betekent volgens hem niet dat men het geloof verlaat, maar dat men zijn verhouding tot het goddelijke op een persoonlijke en actieve wijze vormgeeft. In de godsdienstsociologische benadering die hij voorstaat is het dogmatische probleem of God wel of niet bestaat (het allesbepalende probleem voor zowel rechtgelovigen als hun atheïstische tegenvoeters) niet bijster interessant. Wél interessant is waar godsdienst en spiritualiteit in het algemeen een antwoord op proberen te geven. Van den Brink definieert het goddelijke op zijn beurt als 'een kracht die de verdeeldheid van het menselijke bestaan opheft'. Zij manifesteert zich in alle momenten in het bestaan waar een vorm van verzoening, eenwording of betrokkenheid wordt ervaren, bijvoorbeeld wanneer na oorlog vrede wordt gesticht, wanneer men opgaat in de muziek van Bach, of wanneer men door het verdriet van anderen wordt geraakt. Gemeenschappelijk aan al deze momenten is dat het besef van strijd, gemis of vijandschap verdwijnt en men de 'eenheid van het leven' ondergaat (Van den Brink 2004).

Er zijn weinig godsdiensten waarin dit eenheidsbeginsel zo nadrukkelijk wordt gethematiseerd als in de islam. Daarom, zo vindt Van den Brink, moet de islam worden gerespecteerd en in positieve zin ruimte worden gegeven. Maar als modernisering (in Van den Brinks eigen definitie) betekent dat zelf denken in de plaats komt van gehoorzaamheid en gezagsgetrouwheid, dat individuele waarden voorrang krijgen boven collectieve waarden, en dat het streven naar vernieuwing gaat boven de heiliging van de traditie, blijft zij natuurlijk botsen op de traditionele geloofsinhoud van de islam. Vanuit een individualistisch oogpunt is en blijft juist deze cultus van de eenheid en de onderwerping de meest onbehaaglijke eigenschap van alle openbaringsgodsdiensten. Als godsdienst gelijkstaat aan het 'heel maken van wat gebroken is' en de universele ervaring van eenwording uitdrukt, dan conflicteert hij per definitie met het modernisme dat deze eenheid juist wil opbreken. Het hart van de moderne ervaring wordt immers gevormd door het (tragische) inzicht in de gebrokenheid van het bestaan, van het gebrek aan heelheid en van de onvermijdelijkheid van veelheid en verschil.

Democratie is niet zozeer de viering van de eenheid en de consensus, maar juist de erkenning van deze gebrokenheid en verdeeldheid. Het is een manier om het conflict tussen die deels onoverbrugbare

waardetegenstellingen te articuleren, uit te houden en te organiseren. Democratie is de vreedzame organisatie van het verschil. De neiging om spiritualiteit te identificeren met verzoening, eenwording en betrokkenheid komt dan ook neer op een onterechte privilegiëring van de helft van de menselijke ervaring. In deze gehalveerde ontologie worden strijd, gemis, vervreemding, concurrentie en vijandschap per definitie negatief gewaardeerd, en heelheid, vrede en harmonie als onverdeeld positief gezien. Beide ervaringscomplexen hebben echter een janusgezicht en een donkere zelfkant, die in een realistische visie op het menselijk bestaan altijd moet worden ingecalculeerd. In een meer dialectische of conflictsociologische visie gelden strijd, belangenconflict, polemiek, verdeeldheid, concurrentie en zelfs vijandschap (denk aan de politieke theologie van Carl Schmitt) dan ook tevens als onmisbare aanjagers van individuele energie, maatschappelijke creativiteit, intellectuele scherpte, politieke duidelijkheid en culturele vooruitgang.

In plaats van Van den Brinks flirt met het spirituele eenheidsdenken kies ik liever een andere opening voor de dialoog met aanhangers van alternatieve levensbeschouwingen: die van het actieve relativisme en de 'agonistische democratie'. Die benadering probeert niet zozeer respectvol aan te sluiten bij het gelijk van de religieuze gesprekspartner of tegenstander, maar kiest de omgekeerde route van een verzwakking van het eigen gelijk. Het relativisme houdt immers staande dat ook de moderne wetenschap, in weerwil van haar pretenties van neutraliteit, universalisme en objectieve fundering, uiteindelijk teruggaat op subjectieve en contextgevoelige beslissingen. Als ook de wetenschap als een vorm van geloof moet worden beschouwd, wordt het in elk geval moeilijker om alternatieve levensbeschouwingen als vormen van bijgeloof af te doen. Door deze verzwakking van de waarheidspretenties van de gevestigde wetenschap biedt het relativisme een bredere opening voor het waarnemen en verdragen van levensbeschouwelijke verschillen. Het toont immers even weinig respect voor de eenheid van God als voor de eenheid van de Rede, die door secularistische Verlichters vaak als een halfgod wordt aanbeden.

Enerzijds maakt het relativisme daarmee een scherpe afbakening mogelijk tegenover de fundamentalistische versie van de islamitische *tawhied* en de intolerantie voor ketterij en afwijkend gedrag (denk aan joden-, vrouwen- en homohaat) die daarin besloten ligt. Maar het verzet zich anderzijds tegen de intolerantie van militante secularisten en conservatieven die moslims diskwalificeren door ze als wezensvreemd

buiten onze cultuurkring te plaatsen, en die de geloofsvrijheid het liefst naar de privésfeer willen verbannen. In dit opzicht zorgt het actieve relativisme voor een verruiming van het gebied van de tolerantie. Maar het is meteen duidelijk dat hieraan grenzen worden gesteld, en dat het relativisme in de hier verdedigde kritische en strijdbare vorm niet kan worden afgedaan als een houding van onverschilligheid en vrijblijvendheid. Het relativisme heeft wel degelijk vijanden en tegenstanders, namelijk degenen die op grond van hun dogmatisch eenheidsdenken de waarden van pluralisme en diversiteit bedreigen. Het tolerantie-multiculturalisme stuit logischerwijze op zijn grenzen zodra we worden geconfronteerd met culturen of religies die tolerantie, matiging of insluiting van andersdenkenden weigeren. Intolerantie kan daarom niet respectvol worden aanvaard, maar moet worden bestreden waar het zich voordoet (De Wit 2004: 487-89).

In *Two Faces of Liberalism* stelt John Gray dat het ideaal van de liberale tolerantie de erfenis is van twee onvereenigbare filosofieën. De eerste vorm van liberalisme koestert het ideaal van een rationele consensus over de beste manier van leven, en leidt tot universele beginselen of voorschriften voor een universeel regime. De tweede vorm van liberalisme gelooft daarentegen dat mensen op vele manieren goed (samen) kunnen leven, en dat een *modus vivendi*, een vreedzame coëxistentie tussen verschillende levensvormen (zowel liberale als niet-liberale) de hoogst haalbare kaart is. In de eerste filosofie is tolerantie een middel om tot waarheid te komen, terwijl zij in de tweede juist voortkomt uit sceptis over de waarheid zelf. Als het liberalisme een toekomst heeft, ligt die volgens Gray in het opgeven van de speurtocht naar een rationele consensus over de inhoud van het goede leven. Het doel van de tolerantie is niet consensus maar coëxistentie. We hebben geen gedeelde waarheden of waarden nodig om in vrede te kunnen leven. Wat we nodig hebben zijn instituties die het gemeenschappelijke belang uitdrukken om waardeconflicten vreedzaam te kunnen uitvechten. Gray streeft liever naar een liberalisme zonder privileges, als *one form of life among many*, die niet per se beter of slechter is dan andere. Die opvatting leidt in zijn ogen naar een ruimere tolerantie die het pluralisme van waarden, identiteiten en culturen veel ernstiger neemt (Gray 1997; 2000).

Het *modus vivendi*-liberalisme dat Gray voorstaat gaat er terecht van uit dat waardeconflicten niet met rationele middelen kunnen worden uitgevochten, en dat de politieke cultuurstrijd in die zin onuitroeibaar

is. Maar zijn ‘agonistisch liberalisme’ vergeet op zijn beurt dat het liberalisme zelf het kader schept waarbinnen die cultuurverschillen moeten worden uitgehouden en die conflicten moeten worden beslecht. De liberaal-democratische *modus vivendi* is daarom niet zomaar één levensvorm temidden van vele andere, maar een die boven andere, niet-liberale en niet-pluralistische levensvormen wordt gewaardeerd, en grenzen stelt aan de tolerantie voor gedragingen en opvattingen die zijn grondwaarden bedreigen. De regulatieve waarden en instituties van de democratische rechtsstaat zijn minder dan een sterk geformuleerde culturele of nationale identiteit, maar zijn tegelijkertijd ook méér dan een reeks formele en neutrale procedureregels (Schuyt e.a. 2003: 144, 156). Zij hangen ergens tussen procedure en inhoud, neutraliteit en partijdigheid, universalisme en particularisme in. De regels van de open communicatie en het vrije debat leggen een serie niet-neutrale, substantiële waarden vast, zoals de uitbanning van geweld, het zoveel mogelijk machtsvrij maken van de dialoog, het verzekeren van een gelijke toegang voor alle individuen tot de publieke ruimte en tolerantie voor afwijkende meningen. Maar tezamen leveren zij een zwakkere, dunnere, minder verplichtende opvatting van het goede leven op dan datgene wat zowel doctrinaire liberalen als conservatieve gemeenschapsdenkers nodig achten voor de sociale samenhang.

De multiculturele samenleving hoeft niet per se door een mono- of leidcultuur in bedwang te worden gehouden. Tussen multi- en monocultuur staat de *minicultuur* van de rechtsstaat en het vrije democratische debat. Ook Ter Braak vierde de democratie niet als een ‘maximum’ en een geloof, maar als een ‘minimum’ en een paradox, zonder heilige huisjes, als een labiel evenwicht, zonder de illusie dat we op weg zijn naar een betere wereld (1949: 367 e.v.). In deze opvatting is het niet zozeer een vaststaande reeks van essentiële normen en waarden, maar vooral het debat over de inhoud ervan dat ons bindt. Dit noodzakelijke minimum houdt zowel overeenstemming in over het belang van bepaalde grondwaarden, als het besef dat zij permanent (en misschien wel ‘essentieel’) omstreden zijn (Koenis 1997; Mouffe 2000). Die waarden wijzen immers tegelijkertijd een gebied van vaagheid aan, een lege plek, een focus die discussie en conflict aantrekt. Welk individualisme hangen we aan: een abstracte en marktgeoriënteerde of een meer sociale en gemeenschapsgerichte variant? Welke scheiding tussen kerk en staat: een harde of een zachte? Welke gelijkheid: alleen die tussen mannen en vrouwen of ook een die aanleiding geeft tot een meer rechtvaar-

dige verdeling van de rijkdom? Wat zijn de grenzen van de tolerantie en de vrijheid van meningsuiting? Er is geen eenduidige, conflictvrije of waardevrije manier om de inhoud van deze liberale waarden te fixeren; elk van hen is ingebed in visies op het goede leven die permanent omstreden zijn.

In het ideaal van de agonistische democratie wordt de contingentie van de liberale cultuur voluit geaccepteerd, en wordt het gebrek aan rationele fundering niet als een tekort ervaren maar juist als een uitdaging gezien. Niet de waardeconsensus, maar juist het *gebrek* eraan, en de wil om hierover met elkaar in gesprek te blijven, is datgene wat ons als democratische burgers bindt. Het *point d'honneur* van een democratische rechtsstaat is juist dat zij geen duidelijke identiteit of inhoudelijke omschrijving heeft, maar ruimte biedt aan vele identiteiten (De Wit 2004: 463). Ook volgens Koenis is de kern van de zaak niet de onmisbaarheid van een gedeelde publieke moraal of nationale cultuur, maar het instandhouden van een politiek forum dat ruimte biedt voor meningsverschillen en conflicten. De politiek is in zijn visie de praktijk die juist het *gebrek* aan gemeenschappelijkheid opvangt en reguleert (Koenis 1997). Wat de boel bij elkaar houdt, is dus onder andere het meningsverschil over wat ons precies bij elkaar houdt: het permanente debat over wie wij zijn. Dit inzicht in de dubbelbinding en de integratieve kracht van het conflict zet het communitarisme op zijn kop, want *'the scene of conflict becomes a community'* (Sennett 1997). In dit 'liberalisme zonder consensus' gaat het eerder om het op beschaafde wijze *uithouden* van onderlinge onenigheden dan om het definitief overwinnen ervan (Van den Brink 2005).

De dubbelzinnigheid van het door Balkenende aangezwengelde debat over normen en waarden is, zoals we eerder zagen, dat hij enerzijds een reeks van inhoudelijke, christelijk geïnspireerde opvattingen en bindingen als leidend en funderend beschouwt, maar anderzijds tevreden lijkt met het feit dat er in Nederland met een nieuwe inzet over normen en waarden wordt gediscussieerd. Ook doctrinaire liberalen suggereren vaak dat zij slechts een minimale grammatica van de politieke orde willen vaststellen, terwijl zij ondertussen uit zijn op de vestiging van een liberale monocultuur met de Nederlandse cultuur als leidend licht (Ellian 2005: 26, 32). Het project van een politieke *minicultuur* vervangt het streven naar een homogene gemeenschap of een gedeelde identiteit door een gedeelde *stijl van probleemoplossing*, of een reeks van geïnstitutionaliseerde omgangsvormen (en soms ook vermijdingsvor-

men, dus vormen van productieve overschilligheid) die gericht zijn op het organiseren van het culturele verschil (Koenis 2005). De politiek schept de ruimte voor deze verschillen en verzorgt de politieke competenties (burgerschap) om die ruimte te beschermen en te onderhouden. Volgens Koenis gaat het hier om de verdediging van politieke waarden die op zichzelf geen vergezichten bieden op het goede leven. Zij dragen er hooguit aan bij om het samenleven van groepen met uiteenlopende en botsende waarden *goed leefbaar* te maken. Maar het zou verkeerd zijn om dit als een tweederangs optie te zien. Het goede leven kan ook worden gedefinieerd als een manier van leven waarin wij onafgebroken, vrij en beschaafd kunnen debatteren over de inhoud van het goede leven.

Op die manier vermijdt de miniculturele tolerantie de gespiegelde nadelen van zowel het monoculturalisme als het multiculturalisme. Het relativiseert allerlei sterke, naar fundamentalisme neigende opvattingen van het goede leven, inclusief die van het liberalisme zelf. Tegelijkertijd vermijdt het de oordeelsloosheid en de neutraliteit van het klassieke cultuurrelativisme. Een agonistische opvatting van democratie houdt immers in dat debat, waardenstrijd en cultuurkritiek onmisbaar zijn voor de sociale samenhang en voor de vitaliteit van het politieke domein. Dit vergt geen respect in de zin van een positieve erkenning van de culturele of levensbeschouwelijke identiteit van bepaalde individuen of groepen. Erkenning en respect kunnen alleen negatief, via een ondergrens, worden zeker gesteld, in de zin dat rechten, wetten en instituties bepaalde vormen van respectloosheid, vernedering en miskenning dienen te vermijden (Koenis 2001a,b). Het miniculturalisme brengt geen waardering of respect op voor die levensopvattingen die het alleenrecht opeisen op waarheid, cultuur en beschaving, of voor die groepen of gemeenschappen die de persoonlijke autonomie en de vrije meningsuiting beknotten. Die vormen immers een bedreiging voor de instituties die een vrij en beschaafd debat mogelijk maken over wat het goede leven inhoudt.

## 6 Een politiek van onzekerheid

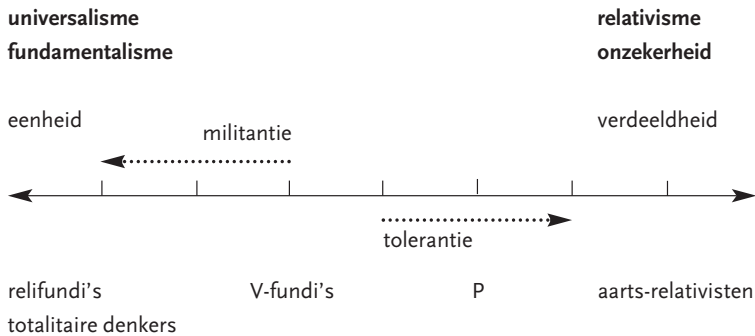
### De sociale distributie van de twijfel

Het mooie van een cultuurstrijd zoals die op dit ogenblik wordt gevoerd is dat cultuurmensen daarin vooraan op de barricaden staan. In de klassenstrijd moeten intellectuelen altijd achteraan beginnen, en alleen als ze klassenverraad plegen en 'arbeider' worden kunnen ze eventueel hopen op een preciaire voorhoederol. Ook in een nationale opstand spelen niet de filosofen, maar de volksmenners en populisten meestal de eerste viool. Maar in een cultuur- of schoolstrijd staan de schoolmensen en intellectuelen logischerwijze in het voorste gelid. Filosofische, ethische en wetenschappelijke categorieën vormen immers het hart van die strijd, en verkrijgen meer dan anders een politieke lading. Ook in onze huidige cultuurcrisis zijn grondslagenkwesaties zoals die over de fundamenteën van waarheid en werkelijkheid, waarden en normen, Verlichting en Romantiek, realisme en relativisme, identiteit en verschil, goed en kwaad, zekerheid en twijfel onmiddellijk inzet van publiek debat en politiek conflict geworden.

Mensen verschillen op vele manieren van elkaar. Een van de belangrijkste verschillen is de mate waarin zij in staat en bereid zijn om onzekerheid en twijfel toe te laten, hun oordeel op te schorten in plaats van stellig te hameren op hun eigen gelijk. Het zou wel eens kunnen zijn dat dit existentiële verschil (in het vermogen om verschillen te tolereren) ten grondslag ligt aan allerlei andere tegenstellingen. Eerder dan om denkstijlen gaat het hier om basale levenshoudingen, die de rechtlijnigen en rechtzinnigen, die zeker zijn van hun zaak en geen tegenspraak dulden, scheiden van de rekkelijken en de twijfelaars, die altijd op zoek zijn naar dubbelzinnigheid, relativering en tegenspraak. Er bestaat dus zoiets als een continuüm van de scepsis of van het relative-



ringsvermogen, waarop mensen, sociale groepen en zelfs culturen uiteenlopende posities innemen, die bovendien kunnen veranderen in de tijd. Dit continuüm wordt aan de ene kant begrensd door vormen van fundamentalisme, die de hoogste zekerheid beloven, en aan de andere kant door vormen van relativisme die juist hechten aan twijfel en onzekerheid. In het volgende schema worden verschillende knooppunten op dit variabele continuüm afgebeeld, waarbij de P min of meer mijn eigen voorkeurspositie aangeeft:



Het oordeelscontinuüm

Het voordeel van een dergelijk schema is dat de uiteinden of extremen minder interessant zijn dan de mengvormen en graduele verschillen die in de ruimte ertussenin bestaan. Zowel universalisme als relativisme zijn immers vaak niet meer dan *conversation stoppers*: ze maken discussie over allerlei cognitieve en ethische dilemma's onmogelijk of overbodig, of maken er een abrupt einde aan. In plaats van een conversatie-aanbod te doen, kondigen zij in feite af: 'discussie gesloten', 'einde verhaal'. In die zin zijn beide 'maskers van de ethiek': want ethiek kan noch floreren wanneer men de absolute waarheid in pacht heeft, noch wanneer men uit alle macht volhoudt dat de waarheid niet bestaat (Blackburn 2001: 34-37).

Universalisme en relativisme vormen in hun ideaaltypische, essentialistische tegenstelling dan ook twee kwaden waartussen men niet moet kiezen. Het zijn geen kennistheoretische geboden, rechten of feiten, maar variabele condities die via een glijdende schaal geleidelijk in elkaar overvloeien. Onverschilligheid, morele oordeelsloosheid en waardeervrijheid vindt men alleen aan de op zichzelf niet interessante

rechterpool. Op die manier verloopt het continuüm niet alleen van relatieve zekerheid naar onzekerheid, maar ook van 'hard' naar 'zacht' moraliseren en van intolerantie naar tolerantie. Hoe minder men ervan overtuigd is de waarheid in pacht te hebben, des te zwakker is het geloof in de eigen superioriteit en de zelfingenomenheid bij de kritische vergelijking tussen de eigen cultuur en die van anderen. Van links naar rechts is er sprake van een afnemende bekeringsijver en zedingsdrang, en van een geleidelijke toename van de verdraagzaamheid voor exotische of achterlijke denkbeelden en gedragingen. Hoe dichter men nadert tot de relativistische pool, des te groter is het incasseringsvermogen en de openheid voor (zelf)kritiek.

Dit graduele schema doet meer recht aan allerlei relevante verschillen, zoals die tussen religieuze fundamentalisten en Verlichtingsfundamentalisten, en tussen de laatste en meer relativistische posities, dan een schema dat uitgaat van een enkelvoudige dichotomie. Het voorkomt enerzijds dat vormen van fundamentalisme, die elkaar onderling te vuur en te zwaard bestrijden, op één hoop worden gegooid. Maar het opent anderzijds de mogelijkheid om die strijd van enige afstand kritisch te volgen, en vanuit een derde positie overeenkomsten tussen de strijdende partijen vast te stellen. Die balans van overeenkomsten en verschillen bepaalt ook een morele rangorde van vijanden, tegenstanders, bondgenoten en vrienden, waarbij het verschil tussen vijanden (met wie het gesprek zinloos is) en tegenstanders (met wie men de gesprekslijnen wil openhouden) nooit uit het oog mag worden verloren. Het pleidooi voor een actief en expansief relativisme dat ik in dit boek voer, verschuift het normatief-politieke zwaartepunt naar de rechterpool, zonder daar ooit uit te willen komen. Terwijl het 'symmetrische' relativisme, dat vaak aan multiculturalisten wordt toegeschreven, onverschillig staat tegenover het onderscheid tussen waarheid en onwaarheid, verdedig ik een *zwakker* waarheidsbegrip dat de asymmetrie en de hiërarchie tussen waar en onwaar verkleint, zonder deze geheel te nivelleren. Het is duidelijk dat de kloof tussen dit actieve relativisme en het religieuze fundamentalisme veel groter is dan de kritische afstand tot fundamentalistische interpretaties van het Verlichtingsdenken; maar ook dat de erkenning van die grotere kloof de kleinere afstand en de kleinere kritiek niet uitwist of overbodig maakt.

Anders dan een Verlichtingsfilosoof als Descartes dacht, is de methodische twijfel niet zozeer een universele en democratische optie die openstaat voor alle rationele geesten, maar eerder een eigenschap die ongelijk

over individuen, sociale groepen en culturen is verdeeld. Die 'sociale distributie van de twijfel' wordt geïllustreerd door het al eerder aangehaalde onderzoek van Hofstede, die 'onzekerheidsvermijding' opvoert als een belangrijke variabele en indicator voor nationale en lokale cultuurverschillen. Gevoelens van onzekerheid en de manieren om ermee om te gaan zijn subjectief, maar behoren volgens Hofstede ook tot het erfgoed van een samenleving, en worden overgedragen en versterkt door instituties zoals het gezin, de school en de staat. In culturen met een sterke onzekerheidsvermijding (zoals sommige oosterse en islamitische culturen) is de classificatie van iets als vies en gevaarlijk (niet alleen van dingen en ideeën maar ook van mensen) zeer streng. Bepaalde ideeën zijn goed, andere zijn taboe: de scheidslijn tussen goed en kwaad en tussen waar en onwaar wordt zeer scherp getrokken. Culturen die meer onzekerheid aankunnen (zoals sommige westerse culturen, en artistieke of wetenschappelijke subculturen) geven onbekende situaties, mensen en ideeën eerder het voordeel van de twijfel. Het normenstelsel laat in dat geval ruimte voor persoonlijke interpretaties, en afwijkend gedrag wordt niet zo snel als bedreigend ervaren. In plaats van het vreemde als gevaarlijk te beschouwen, volgen deze culturen het adagium 'wat anders is, is interessant' (Hofstede 2004: 151-52).

Ook de wetenschapssocioloog Fuchs stelt verschillen vast in de mate van 'zelfverzekerdheid' van bepaalde culturen, instituties en netwerken (ook binnen de wetenschappen zelf), die voortvloeien uit een meer essentialistische of een meer relativistische grondhouding. Zelfverzekerde culturen rusten op hun fundamenten en neigen naar essentialisme in de verdediging ervan, terwijl minder zelfverzekerde culturen sterker verdeeld zijn over hun identiteit, vermogens en prestaties. Ook volgens Fuchs zijn essentialisme (of realisme) en relativisme (of constructivisme) geen principiële tegengestelden, maar verschillen zij gradueel op een continuüm van relatieve culturele sluiting en stolling. Rigide culturen met een hoge culturele dichtheid, harde grenzen en heilige tradities beroepen zich eerder op essenties en natuurlijke feiten. Zij scheppen op die manier ontologische zekerheid: de geestelijke rust die voortvloeit uit de overtuiging dat er maar één waarheid en één juiste ordening van de wereld bestaan. Andere culturen zijn intern zo divers en pluriform dat zij de mogelijkheid van fundering zelf in twijfel trekken. Die sceptische culturen schrijven de ordening van de wereld eerder toe aan hun eigen praktijken en observaties, houden rekening met het bestaan van meerdere waarnemers en werelden, en

kunnen dan ook minder ernstig, ironischer en speelser zijn (Fuchs 2001: 4, 74, 296-300).

In het werk van sociologen als Giddens en Beck wordt dit vermogen tot scepsis gezien als de grondtrek van wat zij de 'reflexieve moderniteit' hebben genoemd. Het continuüm van afnemende zekerheid en toenemende onzekerheid keert hier met andere woorden terug in de vorm van een historische ontwikkeling. De 'institutionalisering van de twijfel' vormt voor Giddens zelfs het hart van de moderniteit. Terwijl in traditionele maatschappijen de twijfel wordt opgeschort, wordt in de moderne wereld reflexiviteit de basis van de reproductie van het sociale systeem. Sociale praktijken worden onafgebroken geanalyseerd en hervormd in het licht van nieuwe informatie, hetgeen leidt tot een voortdurende revisie van conventies en tradities. Terwijl de 'eenvoudige' moderniteit van de vroege Verlichting ervan uitging dat de rede een grotere zekerheid verschafte dan de willekeur van premoderne dogma's en tradities, ondermijnt de reflexieve moderniteit juist dit idee van de rede als het streven naar zekere kennis. De vereenzelving van kennis met zekerheid is volgens Giddens een klassieke misvatting. De (post)moderne wetenskapskritiek laat zien dat we niets met zekerheid kunnen weten, omdat alle traditionele kennistheoretische funderingen onbetrouwbaar zijn gebleken. Daarom moeten wij breken met het Verlichtingsfundamentalisme in de epistemologie. Dat is niet het einde van de moderniteit zelf, maar juist een wezenstrek van 'de moderniteit die zichzelf leert begrijpen' (Giddens 1990: 38-39, 47-48).

Ulrich Beck plaatst 'de kunst van de twijfel' op vergelijkbare wijze in het politieke hart van de moderniteit. De oorspronkelijke Verlichting wordt volgens hem gekenmerkt door een overdreven zekerheidswoede, die de legitimatie heeft geleverd voor de macht van denkprofessionals, technocraten en experts. Steekt niet in iedere Verlichting een elementair fundamentalisme van de gelijkhebberij en de indoctrinatie, dat deze gemakkelijk in zijn tegendeel doet omslaan? De ware Verlichting ligt volgens Beck dan ook niet zozeer in de moed om je te bedienen van je eigen *verstand*, maar in de moed om je te bedienen van je eigen *twijfel*. De primaire Verlichting moet plaatsmaken voor een meer reflexieve Verlichting die de twijfel niet vreest maar tot haar levenselement maakt. *Dubio ergo sum*. Descartes staat tegenover Montaigne. Het radicale individualisme van de laatste opent een wereldvisie die alleen vanuit de eigen horizon wordt gerechtvaardigd, zonder de dwang en verplichting die het persoonlijke in het algemene doet opgaan. Zij ont-

neemt de twijfel zijn tragische karakter. De reflexieve twijfel 'breekt de waarheidsenergie die de twijfel in de vertwijfeling stort'. Zij is vrolijk en licht, zij ironiseert zichzelf, en is daarom het tegendeel van faustisch. Zij leidt tot een verkleining van doeleinden, tot broodnodige vormen van onthaasting, reviseerbaarheid, zorgvuldigheid en tolerantie: 'alles een paar slagen kleiner, langzamer, opener voor het tegenovergestelde, voor de tegenspraak, de weerlegging, zoals dat bij de zelfverzekerde twijfel past' (Beck 1993: 249-75).

Giddens en Beck zullen de eersten zijn om toe te geven dat deze geïnstitutionaliseerde twijfel geen simpel historisch-sociologisch gegeven is, maar een precare variabele, die bovendien als een normatieve uitdaging moet worden opgevat. De moderniteit is in dit opzicht ook in het Westen heftig omstreden. Velen houden immers vol dat de westerse moderniteit een aantal essentiële en universele kernwaarden omvat 'waarmee niet te marchanderen valt'. Anderen betwijfelen deze standvastigheid, omdat die kernwaarden in hun ogen vooral gaan over het openhouden van een permanente en geweldsvrije discussie over de grondslagen en de identiteit van de democratische samenleving zelf. In deze visie geldt juist het vermogen tot zelfrelativering en zelfkritiek als de belangrijkste erfenis van de Verlichting en als het belangrijkste argument voor de superioriteit van de westerse individualistische cultuur. Dat is dan wel een reflexief geworden Verlichting, die ook de 'wetten van de rede' kritisch in ogenschouw heeft genomen, zijn eigen waarheidsfundamentalisme heeft overwonnen, en zijn zekerheidspantser heeft afgelegd. In die zin vormt de (verdere) institutionalisering van de twijfel nog steeds een belangrijk politiek project. Het is de moeite waard om onszelf af te vragen onder welke condities en met behulp van welke competenties burgers ertoe kunnen worden aangezet of verleid om een grotere mate van onzekerheid toe te laten, zodat zij kunnen delen in de zelfverzekerde twijfel die het kenmerk is van de ware moderniteit.

### Het onzekere voor het zekere nemen

Dat hier nog een wereld te winnen valt, blijkt wel uit het feit dat stelligheid en gebrek aan of het verdoezelen van twijfel zo'n beetje het *point d'honneur* lijkt te zijn van alle stoere politiek. Politici moeten tegenwoordig vooral mannelijke vastberadenheid uitstralen en hardnekkig vasthouden aan hun eigen gelijk. *Forza Italia!* heet de partij van sterke man

Berlusconi. Niet voor niets is de voormalige bodybuilder Schwarzenegger de letterlijke belichaming van de nieuwe krachtpatserij in de politiek. In een machocultuur is alle onzekerheid vrouwelijk, en toon je een ontoelaatbare zwakte wanneer je vergissingen toegeeft of je excuses maakt. Maar politiek is beslissingen nemen in een situatie van acute onzekerheid. Onze politici tonen hun onzekerheid echter alleen bij uitzondering en schoorvoetend; meestal houden zij deze verborgen achter een pose van flinkheid en zeker weten. Volgens Van Gunsteren moet de verwarring die het Europese Grondwetsreferendum heeft gezaaid dan ook als een bevrijding worden gezien, want 'niet weten en onzekerheid kunnen eindelijk als normaal worden erkend' (Van Gunsteren 2005).

Gebrek aan bescheidenheid is volgens vele waarnemers een van de grootste problemen van New Labour; hetzelfde kan worden gezegd over de eenvoudige, krijgshaftige zekerheden die worden gedebiteerd door de Amerikaanse neocons en de regering-Bush. Over Bush wordt wel opgemerkt dat zijn grootste fout is dat hij geen fouten erkent. Hijzelf zegt dat zijn geloof hem stuurt en hem voor alle twijfel behoedt. Zijn beproefde tactiek is om alles te ontkennen en de aandacht van de zaak af te leiden, zoals gebeurde naar aanleiding van het aanvankelijke hoofdargument voor de Irak-oorlog: de zekerheid dat Saddam Hoessein binnen de kortste keren massavernietigingswapens had kunnen inzetten. Ook de Britse premier Tony Blair heeft nooit willen toegeven dat er met dit argument is gesjoemeld, uit angst dat dit als een teken van zwakte zou worden uitgelegd: 'Ons waardesysteem moet keihard zijn. De softe optie was om Saddam te laten zitten.'

Op die manier worden stijlcontrasten als kracht versus zwakte of zekerheid versus onzekerheid zelf inzet van politieke strijd. Niet lang geleden vroeg *NRC*-correspondent Marc Chavannes Bill Clinton hoe het kwam dat Republikeinen altijd meer overtuigd zijn van hun gelijk dan Democraten, en waarom de laatsten niet even gevaarlijk en gemeen kunnen zijn. Clinton: 'Het ligt ons niet. Wij zijn misschien niet zo goed in het veroveren en vasthouden van de macht, maar beter in het uitoefenen ervan en veel minder geneigd er misbruik van te maken. We kunnen veel beter met hen in debat gaan over wat zij doen en waarom zij het doen. Wij zijn er slecht in te zeggen waarom zij niet deugen' (*NRC Handelsblad* 17.7.04). De Amerikaanse progressieve radio-komiek Al Franken valt het telkens weer op hoe weinig rechts snapt van ironie. In zijn ogen moet links in zijn kritiek op het conservatisme en het populisme gewoon terugmanipuleren, maar dan op een meer waarheidsgetrouwe,

slimmere en geestiger manier (*de Volkskrant* 1.6.05).

Het gaat echter te ver om te stellen dat rechts niet tegen kritiek kan en links veel beter. Zo rooskleurig en geruststellend is het beeld niet dat de linkse kerk in de afgelopen decennia heeft achtergelaten (om nog maar te zwijgen van de rampzalige geschiedenis van het linkse totalitarisme). Velen herinneren zich nog de relativerende toon van Van Agt en Wiegel, die een prettige afwisseling vormde ten opzichte van de linkse drammerigheid van Den Uyl. Cliteur ontleent hieraan zijn eigen waarheid: 'Iemand die links is, neemt het mensen die er anders over denken altijd hoogst kwalijk. Zij kleineren andersdenkenden. Bij rechtse politici kom je dat nooit tegen' (*de Volkskrant* 29.1.05). Maar er is momenteel wel degelijk sprake van een scheve distributie van de twijfel in de Nederlandse politiek. In een eigenaardige kennispolitieke rokade zijn veel van de oude zekerheden van links naar rechts verhuisd. Zo is de debatstijl van Bolkestein altijd stellig en apodictisch, zoals past bij een man die meent de morele waarheid van onze cultuur in zijn binnenzak te hebben. Ook Fortuyn twijfelde niet aan zijn eigen gelijk over de superioriteit van de westerse cultuur en de 'welhaast fundamentalistische wijze' waarop die moest worden verdedigd tegen de aanstormende barbaren. vvd-aanvoerder Van Aartsen introduceerde het nieuwe *Liberaal Manifest* als volgt: 'De lezer beseft: de vvd loopt voorop. De vvd geeft de richting aan. De vvd heeft de oplossingen. Zo was het vroeger, zo zal het nu zijn.' De 'bescheiden vrijheid' waarvan sprake is in de aanhef van het manifest, die zou passen bij 'een land van kleine gebaren', wordt gelogenstraft door de opdringerige en triomfalistische manier waarop de vvd de laatste tijd haar vrijheidsgedachte uitvent.

Die arrogantie wordt niet op dezelfde manier gespiegeld in het optreden van premier Balkenende, ofschoon de oppositie na het zogenaamde normen-en-waardendebat in april 2005 eensgezind opmerkte dat er met hem moeilijk viel te discussiëren, omdat geen enkel verwijt hem leek te raken en alles van hem afleed als van een rubberen pop. Al eerder, toen de premier en zijn justitie-minister Donner zich ergerden aan de satire op het koningshuis, werd duidelijk dat ironie en zelfspot niet aan de zittende regering zijn besteed. De campagne voor de Europese Grondwet werd van regeringswege gevoerd op een arrogante toon, die de nee-zeggars al snel diskwalificeerde als onwetend en irrationeel en hun opvattingen buiten de orde verklaarde. Toen Balkenende na de overwinning van het nee door de Belgische minister van Buitenlandse Zaken als een 'stijfburgerlijke Harry Potter-figuur' werd omschreven,

reageerde de Nederlandse regering als door een wesp gestoken. Omdat hij ook de Nederlandse kiezer van wispelturigheid had beticht, was hier zelfs sprake geweest van een 'belediging van het Nederlandse volk'. Maar de politieke stijl van de premier en zijn kabinet werd op hetzelfde moment ook door *de Volkskrant* gerecenseerd als een 'curieuze mengeling van stunteligheid en pedanterie'. De premier was het tegendeel van een prettig relativerende persoonlijkheid, die vooral stug vasthield aan zijn eigen gelijk. *Vrij Nederland* beschreef hem als een 'betweterige ouderling' die maar zo snel mogelijk zijn biezen moest pakken.

Ironie is natuurlijk vanouds een wapen van de zwakkeren tegen de sterkeren (denk aan de traditie van absurdistische politieke cartoons in België), dus kan misschien van regeerders op het pluche niet onmiddellijk worden verwacht. In Den Haag behoort het in elk geval nog steeds tot de politieke mores om geen twijfels te koesteren, althans niet in het openbaar te laten blijken dat je die bezit. In dit opzicht verkeert ook de Nederlandse politiek nog in de ban van de tribale, machistische opvatting dat zelfkritiek je positie verzwakt. Openbare zelfreflectie wordt doorgaans als politiek onverstandig beschouwd. Han Noten, de PvdA-fractievoorzitter in de Eerste Kamer, mocht dit ervaren toen hij na de 'burgemeesterscrisis' en de val van minister De Graaf in maart 2005 openlijke twijfels uitte over de manier waarop de stemming was verlopen, en zichzelf naïviteit verweet: 'Ten diepste heb ik het Haagse systeem niet willen accepteren.' Gelukkig benadrukte PvdA-leider Bos rond diezelfde tijd in een lezing dat je in de politiek wel degelijk fouten mag maken, en dat het erkennen van je eigen fouten geen teken van zwakte is maar juist van kracht. Ook GroenLinks-leider Halsema is niet bang om zichzelf af en toe te relativeren, ofschoon ook zij beseft dat ironie en politiek slechte metgezellen zijn. De soms onnavolgbare paradoxen van Van Mierlo werden vaak gezien als oprispingen die niet thuis hoorden in het normale politieke bedrijf. 'Twijfelt u wel eens aan het bestaansrecht van D66?' werd minister Alexander Pechtold, De Graafs opvolger, onlangs gevraagd. 'Elke dag. Dat is het mooie aan D66. Wij twijfelen elke dag over onze meningen.' In de Haagse praktijk van meeregeren in een rechtse coalitie is daar echter weinig van te merken.

Een politiek die iets meer onzekerheid toelaat staat hier tegenover een politiek van zeker weten. Een man als Wilders toont geen enkele zelfrelativering, lacht bijna nooit, en lijkt alleen maar boos te zijn. Dezelfde heilige ernst tekent de stijl van optreden van Ayaan Hirsi Ali. Ook de meer intellectuele vertegenwoordigers van 'stevig rechts' wor-



den niet door al te veel twijfels geplaagd. Gemoedsrust omtrent de superioriteit van de eigen wereldbeschouwing boven het funeste linkse gedachtegoed is een opvallend stijlkenmerk van de geschriften van de Burke Stichting – die daarmee de relativiserende houding die Burke zelf tegen de scherpslijperij van de Verlichtingsfilosofen inbracht, links laat liggen (Witteveen 2005). Ook de geschriften van conservatief-liberalen als Cliteur, De Winter en Ellian en van conservatieve gemeenschapsdenkers als Kinneging en Verbrugge worden ontsierd door essentialistische stijlfiguren en een hoge zelfverzekerde toon. Stijl- en temperamentverschillen als deze (tussen meer masculiene en meer feminiene politieke en intellectuele culturen) zijn belangrijker dan vaak wordt gedacht, en bepalen in hoge mate de chemie (of het gebrek eraan) die tussen politieke vrienden, tegenstanders en vijanden bestaat. Pieter Hilhorst merkt op dat de zachte krachten van de humor, de ironie, het doen alsof en het ‘oprecht veinzen’ in de politiek schromelijk worden onderschat, net als die van de opzettelijke naïviteit en de welbewuste ontroering (Hilhorst 2004). Kwesties van stijl en temperament zijn dan ook van het grootste belang bij de beoordeling door de kiezers van hun politici: zo zijn het voor een deel de rechtlijnigheid en drammerigheid van het zittende kabinet (en vooral van de vvd-ministers daarbinnen) die vele burgers de gordijnen in jagen.

Misschien kunnen we het bezit van de waarheid daarom net zo benaderen als andere politieke verdelingsvraagstukken. Anarchistische denkers hebben het waarheidsvraagstuk in elk geval vaak als een soort eigendomsvraagstuk opgevat. Sommigen menen haar in pacht te hebben, hetgeen betekent dat anderen ervan verstoken blijven. Om dit te zien als een inherente eigenschap van de waarheid zelf, is een typische bezittersclaim, die een onoverbrugbare kloof schept tussen *haves* en *have-nots*. Een meer gelijke verdeling van de aanspraken op waarheid, of een meer gelijke distributie van de twijfel (die niet tot algehele nivelering of totale onzekerheid hoeft te leiden) bevordert in elk geval het democratisch proces. Dat belichaamt zelf al een bepaalde institutionalisering van de twijfel, omdat het alle gevestigde waarheden aan de toets van de vrije kritiek onderwerpt.

Andersom gedacht, kan ook de *mogelijkheid* (of het *recht*) om te leven in onzekerheid worden opgevat als een schaars goed dat ongelijk is verdeeld in de wereld. Het sociaal-individualisme houdt in dat aan iedereen zodanige materiële bestaanszekerheden moeten worden gegund dat men op basis daarvan in staat is om grotere culturele, geestelijke en

morele onzekerheden te omarmen. Financiële bescherming en toegang tot onderwijs en cultuur verschaffen mensen de middelen en de geestelijke ruimte om te experimenteren, flexibeler te worden, kritische competenties te ontwikkelen, verschillen te leren waarderen, kortom te ontsnappen aan gevestigde waarheden en de letterlijke macht der gewoonte. De paradox is dus dat een hoog niveau van sociale zekerheid nodig is om iedereen in staat te stellen de fundamentele onzekerheden van de moderne risicomaatschappij op een positieve manier naar zijn hand te kunnen zetten. Degenen die zich verloren voelen in de maalstroom van de postmoderne conditie en zichzelf kwijtraken tussen botsende culturen, zijn vaak op zoek naar ondubbelzinnige identiteiten die heelheid, gemeenschap en psychische verankering beloven – zoals die worden geleverd door de mythes van de natie, de culturele gemeenschap en de religie. Maar er is ook een levenshouding denkbaar waarin men het vreemde niet als angstaanjagend ervaart, omdat men voldoende bestaanszekerheid en zelfvertrouwen geniet om niet zo goed te *hoeven* weten wie men is, en openstaat voor de verandering die juist uit het contact met het vreemde kan voortvloeien.

In die zin moeten de middelen van de twijfel eerlijker onder allen worden verdeeld. De ‘zwakkeren in de samenleving’, de burgers die zich onbehaaglijk voelen en zich in hun identiteit voelen bedreigd, zoeken al gauw de geborgenheid van een sterke gemeenschap. Het Nederlands nationalisme dat zich de laatste tijd zo sterk onder autochtonen manifesteert, is daar net zo goed een uitdrukking van als het islamitisch fundamentalisme onder allochtone jongeren. De in financieel en cultureel opzicht sterkere groepen kunnen eerder verlangen naar het experiment, het individualisme, de kicks, de grenservaring, de onzekerheid van het avontuur. Dit ‘nomadische’ ideaal van de beweeglijkheid en de grensoverschrijding wordt niet meteen gediskwalificeerd door de terechte kritiek op het elitaire en soms asociale karakter ervan. Het kan ook als een ideaal-voor-allen worden beschouwd, waarbij iedereen daadwerkelijk de kans moet krijgen om de sociale angst en de culturele wrok te ontstijgen, en het individualisme te ontwikkelen dat de moderne wereld voor ons allen bewoonbaar maakt. Voor Ter Braak vormde dit de essentie van de moderne democratie: de poging om in veiligheid met onzekerheid te leven (Hanssen 2003: 411).

De competentie om verschillen te kunnen herkennen, verdragen en hanteren is een van de belangrijkste sociale vaardigheden die van burgers in een pluralistische samenleving worden gevraagd (Schuyt e.a.

2003: 167; Schrijer 2005). Die interculturele competentie behoort tot onze Nederlandse traditie, en is niet slap of laf maar vormt juist een bron van hoop en kracht (Mak 2005: 91). Daarbij horen deugden als flexibiliteit, het vermogen tot dialoog, de bereidheid het eigen oordeel te herzien, en het kunnen verdragen en zelfs bewust opzoeken van ambivalentie en onzekerheid. Die deugden botsen op de waarheids- en zekerheidsdrang (en de lagere incasseringsdrempel) van zowel Verlichte patriotten als islamitische fundamentalisten. De democratie is niet zo zeer 'gedoemd' tot kwetsbaarheid, zoals Geert Mak stelt, maar moet die kwetsbaarheid ook vieren als een politiek ideaal, en zelfverzekerd uitdragen. In welke cultuur nieuwkomers precies moeten inburgeren of integreren kan in dit licht geen dilemma of raadsel meer zijn. De agonistische democratie eist zowel van oude als nieuwe burgers dat zij in staat zijn de condities van burgerschap uit te houden onder voorwaarden van permanente onenigheid (Nauta 2000: 100-103; Van den Brink 2005). In die zin moeten we als democratische burgers allemaal leren het onzekere voor het zekere te nemen.

### Vormen van geloof

Zoals eerder gesuggereerd, dient het hiervoor geschetste oordeelscontinuüm vooral om de versleten filosofische tegenstelling tussen universalisme en relativisme op te breken en daardoor nieuwe, preciezere vergelijkingen mogelijk te maken. Universalisten menen toegang te hebben tot cultuuroverschrijdende normen en waarden die voor alle plaatsen en tijden geldig zijn. Cultuurrelativisten houden vol dat alle culturen principieel gelijkwaardig zijn, en de ene cultuur dus niet waardevoller is dan de andere. Het zijn twee vormen van essentialisme die ertoe neigen om culturen als gesloten gehelen te beschouwen, en die elkaar als absolute tegenpolen nodeloos voeden en in stand houden. Natuurlijk achten wij bepaalde beschavingsnormen zodanig waardevol dat wij ze willen verdedigen, en zouden we graag zien dat ze door anderen werden overgenomen. Maar dat is iets anders dan de overtuiging dat zij een intrinsieke, dwingende geldigheid bezitten die geen tegenspraak duldt. In dat geval wordt universalisme eerder een uiting van universele geldingsdrang: een vorm van cultuur-imperialisme die een voorschot neemt op de wereldheerschappij. Het gaat dus niet om de vraag of men andere culturen wel of niet de maat wil nemen op grond van eigen waarden en

overtuigingen, maar om de stijl waarin en de manier waarop die beoordeling plaatsvindt: stellig of meer relativerend, met of zonder verbaal geweld en morele dwingelandij.

Deze anti-essentialistische houding maakt het mogelijk om bij de vergelijking tussen verschillende 'waarheidsculturen' een klassieke polemische verleiding te vermijden. Vanuit elke positie is men immers geneigd alle andere op één hoop te gooien en verschillen te bagatelliseren. Zo hebben radicale islamisten geen scrupules om alle westerse liberalen af te schilderen als ongelovige polytheïsten, ook al verafgoden sommigen onder hen de rede terwijl anderen (de postmodernen) een radicalere vorm van kennistheoretisch polytheïsme omarmen. Vanuit het perspectief van de Verlichtings-universalisten en conservatieven is het verleidelijk om alle relativisten op één hoop te gooien als nihilisten die ontkennen dat de waarheid bestaat. Maar ook relativisten hebben de polemische neiging om alle universalisten en fundamentalisten over één kam te scheren en ze te vereenzelvigen met de ergsten onder hen, de naar totalitarisme neigende religieuze radicalen. Het is niet eenvoudig om hier nuances te blijven zien, want ruzie, polemieken en vijandschap nodigen gemakkelijk uit tot essentialisme en de bijbehorende brute tegenstellingen tussen wij en zij. Wellicht zijn polemieken en oppositie zelfs niet mogelijk zonder dergelijke versimpelende dichotomieën. Maar andersom *produceren* zij – als zichzelf vervullende voorstellingen – gemakkelijk dezelfde vijandschap die zij in eerste instantie slechts zeggen te weerspiegelen.

Eerder in dit boek heb ik aan de hand van Gellner al een belangrijke overeenkomst gesignaleerd tussen meer procedurele en meer substantiële vormen van fundamentalisme. De term 'Verlichtingsfundamentalisme' kreeg bij Gellner zelfs een positieve lading, omdat hij weliswaar afstand nam van alle vormen van openbaringswaarheid, maar tegenover het door hem eveneens verafschuwde relativisme bleef uitgaan van het bestaan van de objectieve waarheid en de unieke validiteit van de wetenschappelijke denkstijl en methodiek. Ondanks zijn anti-absolutisme hield Gellner daarmee vast aan een belangrijk kennistheoretisch absolutum: dat van de eenheid van de rede en de wetenschap. Het contrast met inhoudelijke (religieuze of seculiere) vormen van fundamentalisme is groot, maar niet groot genoeg om de overeenkomsten geheel en al uit te wissen. Ook voor moslimfundamentalisten vormt het eenheidsbeginsel immers de kern van hun geloofsovertuiging. Radicale islamisten als Maududi en Qutb roemen de volmaaktheid van

het ongeschapen woord van God, die zij afzetten tegen de rampzalige verdeeldheid (de ‘afzichtelijke gespletenheid’) van het moderne westerse leven. Maududi schrijft in *The Religion of Truth* (1967): ‘Er bestaat voor het gehele mensenras slechts één manier van leven die Goed en Juist is in de ogen van God en dat is al-Islam’ (Ruthven 2004: 48). Aya-tollah Khomeini stelde in 1979: ‘Het begrip islam heeft geen bijvoeglijk naamwoord zoals “democratisch” nodig; het begrip is af, en het is een treurige zaak om er een ander woord naast te moeten zetten’ (Al-Azm 2004: 37). Dit grondidee van *tawhied* (één God, één Profeet, één Boek, één Waarheid) verzet zich tegen alle individualisme, want er is slechts één pad dat leidt naar de verlossing en één levenswijze die het onderscheid handhaaft tussen goed en kwaad.

Ook de voorstanders van een meer gematigde, softere en liberale islam houden op verschillende manieren aan dit dogma vast. Zo creëert de vrijzinnige denker Tariq Ramadan een merkwaardige spanning tussen het beginsel van de goddelijke eenheid en het eveneens door hem gewaardeerde beginsel van de religieuze en culturele verscheidenheid. Het universalisme van de islam leidt in zijn opvatting niet tot een obsessie met de eigen identiteit, maar juist tot een authentieke dialoog met andersdenkenden, ‘in wederzijds respect voor de identieke universaliteit van onze respectievelijke waarden’. Dit vergt geen relativering van de waarheid van de islam, want juist dit universalisme schept een kader voor de acceptatie van pluralisme en voor de respectvolle benadering van andermans geloof. Ramadan keert zich met zoveel woorden tegen het postmodernisme, dat volgens hem pluralisme en relativisme aan elkaar gelijkstelt. Er bestaat wel degelijk een universele waarheid, die van de Ene God, die tijdloze beginselen heeft geopenbaard. Deze verhinderen de rede niet om actief en creatief te zijn. Maar zij redden haar wél van het moeras van tegenstrijdigheden en incoherenties dat ontstaat wanneer men uitgaat van de ‘absolute relativiteit van alles en nog wat’ (Ramadan 2004: 5-6, 12-13).

Er bestaat volgens Ramadan dan ook geen contradictie tussen geloof en rede: zij vullen elkaar aan. De vonk van het geloof heeft het intellect nodig om de oorspronkelijke getuigenis te bevestigen en te verdiepen. De eeuwigheid van de tekst moet worden gerespecteerd, maar deze moet ook aan de tijd worden aangepast, in een constante dialectiek tussen de essentiële beginselen en de actuele situatie. De islam moet op een open, actieve en kritische manier worden uitgedragen. In plaats van de binaire opvatting die de wereld opdeelt in het Huis van de Islam

en het Huis van de Oorlog, moet het Westen eerder worden gezien als het Huis der Getuigenis: moslims moeten actief getuigen van hun identiteit en van de door hen gekoesterde geloofswaarden. Zij moeten niet op zoek gaan naar vijanden en ongelovigen, maar naar betrokken partners in de dialoog, en werken aan de bevordering van een werkelijk religieus en cultureel pluralisme. Maar de ruimte voor een dergelijk pluralisme blijft voorwaardelijk, omdat zij wordt ingekaderd door de voorafgaande notie van de absolute eenheid van de Schepper en van de waarheid van Zijn woord zoals dat in de koran is geopenbaard (Ramadan 2004: 17-18, 88-89).

Ramadan signaleert dat de filosofische wig die de westerse filosofie heeft gedreven tussen ethiek en wetenschap tot wijdverspreide malaise heeft geleid. De islam stelt daar een 'natuurlijke ethische benadering' van de wetenschappen tegenover, die de dynamische verbinding tussen het morele referentiekader en de autonomie van de rede kan herstellen. Dat betekent niet dat de wetenschappen moeten worden geïslamiseerd, of dat ethiek en wetenschap geheel moeten versmelten. De wetenschappen behouden verschillende gradaties van relatieve autonomie ten opzichte van het 'centrum' van de islamitische ethiek. Ter illustratie van deze verhouding schetst Ramadan een diagram van concentrische cirkels waarvan het middelpunt wordt gevormd door de openbaringswaarheid van de *tawhied*, die de universele en omvattende boodschap van de islamitische ethiek in alle wetenschappen laat doordringen. De menselijke rede bevindt zich 'tussen twee boeken', die elk hun eigen methodologie dicteren. Het Boek der Openbaring bevat een grammatica, een typologie van regels, of de inhoud van het credo. In het Boek der Natuur ontdekken we de wetten, functies en logische organisatiepatronen die wetenschappen zoals de geneeskunde, scheikunde en natuurkunde voortbrengen. De ethiek is het licht dat een (letterlijke) *faithful reading* van beide boeken mogelijk maakt (Ramadan 2004: 56-60).

Men hoeft zich niet naar Mekka te begeven om toch waarde te hechten aan deze islamitische kritiek op de verafgoding van de menselijke rede, van de arrogantie van het Verlichtingsdenken en van de superioriteitsclaims van de waardevrije wetenschap. Men hoeft zich niet te bekennen tot een Goddelijke Eenheid om toch iets te zien in andere vormen van rationaliteit, die minder afhankelijk zijn van harde scheidingen tussen feiten en waarden of tussen waarheid, wetenschap en politiek, en die zich daarom minder sterk profileren tegenover andere

vormen van geloof. Ook op het vlak van de sociale en politieke filosofie zorgt het eenheidsprincipe er volgens Ramadan voor dat het verschil binnen de perken blijft en niet uitloopt op onvruchtbare tegenstellingen. De islam heeft er volgens hem geen moeite mee om de verschillende bestaansordes van religie, cultuur en politiek uit elkaar te houden. Wat betreft de scheiding tussen kerk en staat keert hij zich vooral tegen degenen die deze interpreteren als een conflict dat wordt gevoed door een militante neutralistische ideologie die elke verwijzing naar de islam uit de publieke ruimte wil verwijderen. Ramadan is er naar eigen zeggen niet op uit om kerk en staat opnieuw te verenigen, maar om hun harde, laïcistische scheiding te verzachten, zodat de islam zich op legitieme wijze kan manifesteren als een activistische, politiek geörienteerde religie (Ramadan 2004: 145-46).

Intrigerend in dit alles is de spanning tussen het geloof in de eeuwige geest van de koranische openbaring en de gedachte dat de deuren van de *ijtihad* wijd moeten worden opengezet. Het laatste denkbeeld kan zelfs dekking geven aan een soort islamitisch fallibilisme of zelfs relativisme, zodra men toegeeft dat verschillende tekstinterpretaties eenzelfde waarschijnlijkheid kunnen bezitten, terwijl de werkelijke waarheid in zijn absolute slechts het bezit kan zijn van Allah (MDP 2004). Niemand op aarde heeft immers de waarheid in pacht. Als uitspraken worden voorzien van de gebedsformule 'Allah weet het het beste' (awhb), is dat dan een uitdrukking van de arrogantie of van de bescheidenheid van de woordvoerders van Allah? Als men benadrukt dat er in de islam geen geloofsdwang bestaat (volgens het bekende koranvers 'Aan hen is hun geloof en aan jou is jouw geloof'), hoe is die uiting van pluralisme en verdraagzaamheid dan te rijmen met de geopenbaarde zekerheid en de aanspraak op universaliteit van de islamitische beginselen? Ook de islamitische vrijdenker Abu Zaïd zinspeelt op dit onoverbrugbare hiaat tussen goddelijke en menselijke kennis: 'Als we de tekst bevriezen, verraden we de tekst. En als we de tekst verraden, verraden we de goddelijkheid ervan. Want degene die zegt: ik begrijp de betekenis, ik begrijp de intentie, ik begrijp de bedoeling van de koran volledig, die claimt dat hij God begrijpt, en daarmee impliceert hij dat hij zelf goddelijk is omdat alleen het goddelijke God kan begrijpen' (Benzakour 2005).

Ook de katholieke theoloog Erik Borgman heeft onlangs een dergelijk religieus relativisme verwoord. Omdat alleen God als absoluut kan worden beschouwd, relateert het geloof alles wat wij mensen als ab-

soluut poneren. Het is God 'die in de religie het eerste en laatste woord heeft en dat relativeert alle menselijke woorden. Het zet die woorden op hun plaats en het maakt duidelijk dat zij slechts kunnen verwijzen naar een waarheid die zij zelf niet in de greep hebben, naar een gerechtigheid die zij zelf niet belichamen maar die ze zoeken.' Het kenmerkende van fundamentalisme is niet de mate waarin men overtuigd is van het eigen gelijk, maar de manier waarop dit gelijk tegenover andersdenkenden wordt uitgespeeld. Worden hun tegenwerpingen gezien als 'potentiële bijdragen aan een waarheid die nog aan het licht moet komen, of worden ze waargenomen als bedreigingen van de eigen zuiverheid?' In die zin wordt de publieke discussie ook volgens Borgman momenteel beheerst door een liberaal fundamentalisme, dat religie beschouwt als een bedreiging voor het unieke eigen contact met de waarheid en de gerechtigheid.

Maar het belang van religie ligt juist in het besef van de onontkoombare dubbelzinnigheid die kleeft aan elk menselijk project: 'Wetenschap zoekt naar waarheid. Politiek is eropuit rechtvaardigheid te realiseren. Religie beschouwt beide als een menselijke opdracht, maar bewaart het bewustzijn dat deze opdrachten menselijk gezien onvervulbaar zijn.' Met name de islam heeft volgens Borgman duidelijk gemaakt dat religie in belangrijke mate overgave is, onderwerping aan wat oneindig groter is dan wat mensen kunnen bedenken of poneren. Religieus gezien is de werkelijke vraag van het menselijk bestaan dan ook niet: 'waar ga je voor?' maar 'waar buig je voor?', wat dwingt je tot eerbied en toewijding? Deze nadruk op eerbied is volgens Borgman een belangrijk tegenwicht tegen de dwang van onze cultuur tot zelfstandigheid en autonomie. Wetenschap is gebaseerd op eerbied voor de wereld en de feiten; het recht stoelt op eerbied voor de menselijke waardigheid. Willen we de opsluiting in het subjectieve gelijk van de eigen mening of overtuiging doorbreken, 'dan vraagt dit om eerherstel van respect, van eerbied. Het vraagt om eerherstel van de religieuze gebaren die voor een op autonomie gerichte moderniteit het meest weerbarstig zijn: het buigen en het knielen' (Borgman 2005a).

Ook in de ogen van cda-minister Donner eist de democratie erkenning van het feit dat het eigen geloof slechts een van vele bronnen van levensbeschouwing vormt. Ook hij wendt dit gelovige relativisme kritisch tegen de zelfgenoegzaamheid van de wetenschappelijke wereldbeschouwing, die bepaalde denkbeelden al snel afdoet als subjectivisme en buiten de orde der redelijkheid plaatst. Onze waarden zijn



volgens hem niet objectief en onbetwistbaar. Het heeft geen zin om te zeggen dat wij de objectieve waarheid in pacht hebben en onze tegenstanders slechts een subjectieve waarheid. Het idee dat er geen God bestaat is evenzeer een geloof als datgene wat atheïsten het geloof plegen te noemen. Het is dan ook niet vreemd dat deze partijen zo heftig op elkaar botsen: 'Het moderne denken eist dat de ander zich eerst aanpast voordat een gesprek mogelijk is, omdat wat men zelf doet redelijk en waar is. Naar mijn idee kunnen de aanhangers van geen enkele levensvisie het bewijs van de eigen juistheid leveren. Nee, we hebben allebei een subjectieve waarheid en desondanks moeten we het probleem dat we met elkaar hebben oplossen' (*Trouw* 15.4.05).

### **Nogmaals: Verlichtingsfundamentalisme?**

Het is intrigerend dat deze personalistische opvatting van het geloof nadert tot de meer individualistische, door twijfel getekende waarheidsopvatting zoals die door bepaalde vormen van postmodernisme (en in dit boek) wordt uitgedragen. Juist het behoud van het absolutum van de Goddelijke waarheid relativeert de waarheden die door mensen worden gevonden of bedacht, en benadrukt hun principiële zwakheid en voorlopigheid. Maar voor seculiere denkers is deze religieuze hypothese natuurlijk overbodig. De eerbiediging van het goddelijke absolutum leidt in hun visie juist tot een ongewenste onderwerping aan een hogere macht, tot kritiekloosheid en dogmatisme, en daarmee tot een ondermijning van de morele autonomie van de vrije persoonlijkheid. Hier geldt de Verlichtingsspreuk van Kant, die ons oproep om te ontsnappen aan een zelfopgelegde onmondigheid en horigheid, en die de religieuze onmondigheid beschouwde als de schadelijkste en meest onterende van alle. Buigen en knielen voor een transcendentale almacht is lang niet de enige manier om bescheidenheid te ontwikkelen over de mate waarin waarheid en rechtvaardigheid in de wereld kunnen worden gerealiseerd. In die zin staat het postmodernisme haaks op elke religieuze levensbeschouwing, die immers blijft vasthouden aan het oudste van alle Grote Verhalen: dat van de kosmische strijd tussen Goed en Kwaad of tussen God en de Duivel. In zijn kritiek op het seculiere fundamentalisme schept het postmodernisme weliswaar meer ruimte voor de religie, maar dit gaat ten koste van alle absolute waarheidsaanspraken die religies in het verleden altijd hebben willen opleggen (Ruthven 2004: 197-98).

Het postmodernisme ondersteunt zodoende een radicalere vorm van religiekritiek dan die van de Verlichting en de moderniteit, omdat zij zich ook uitstrekt tot bepaalde quasi-religieuze elementen in het klassieke Verlichtingsdenken zelf. Het eenheidspostulaat van de religieuze waarheid vindt een late echo in het Verlichtingspostulaat van de essentiële eenheid van de rede. Vanuit een postmodernistisch standpunt vergt dit nog te veel 'buigen en knielen' voor de transcendentale macht van de wetenschappelijke waarheid, en voor de sociale macht van de wetenschappelijke gemeenschap die dit waarheidsgeloof als een vanzelfsprekend dogma belijdt. Het klassieke Verlichtingsrationalisme geeft zich te weinig rekenschap van de inwendige verdeeldheid van de rede en het conflict tussen verschillende stijlen van denken en argumenteren: ook in deze kringen is polytheïsme nog altijd taboe. Maar juist deze veelgoderij, deze 'rampzalige verdeeldheid', moet worden opgevat als de grootste verworvenheid van de westerse cultuur, en als het belangrijkste inzicht van een geradicaliseerde Verlichting die ook de kritiek op zijn eigen stellingen heeft verwerkt. In plaats van de zekerheid over de westerse kernwaarden moeten juist de onzekerheid, de ironie, de productieve twijfel en het non-conformisme als de kern van de westerse denk- en levenswijze worden verdedigd. De waarden van het individualisme verdragen zich slecht met elke vorm van onderwerping en geloofsdwang, ook wanneer die wordt uitgeoefend door waarheidsdenkers die zich scherp afzetten tegen andere vormen van geloof.

De uitdrukking 'Verlichtingsfundamentalisme' is in dit licht geenszins een polemische overdrijving, maar een toelaatbare, zelfs zinvolle kritische term. Het helpt dan niet veel om tegen te werpen dat iedereen die principes of uitgangspunten heeft eigenlijk een fundamentalist is, want het gaat juist om de relatieve hardheid of zachtheid van die beginselen en van de argumenten die ervoor worden gemobiliseerd. Intellectuelen zoals Philipse, Cliteur en Ellian wijzen deze uitdrukking verontwaardigd van de hand, omdat zij een *contradictio in terminis* zou zijn, en aanhangers van het kritische denken en het wetenschappelijk rationalisme op ontoelaatbare wijze in verband zou brengen met hun ergste vijanden. Zo fulmineert Ellian dat de term wordt misbruikt door 'nihilistische Europese bohémiens' in een jihad tegen de Verlichting, als wapen in de strijd voor het behoud van de koranische romantiek, en als een poging tot het bagatelliseren van het islamitisch fundamentalisme en de miljoenen slachtoffers die het heeft gemaakt (Ellian 2005: 13). Ook Spinoza-kenner Jonathan Israel heeft weinig geduld met de post-

moderne kenniskritiek. De term ‘Verlichtingsfundamentalisme’ moet volgens hem worden begrepen als een politieke strategie om mensen als Ayaan Hirsi Ali in diskrediet te brengen. Filosofisch gezien is die term onzin, want er bestaat een principieel verschil tussen rede en geloof. Niet voor niets bekennt Israël zich tot een radicale Spinozistische Verlichting die de morele orde wil reconstrueren op een zuiver seculiere basis en die gekant is tegen alle openbare uitingen van godsdienstigheid. Op stellige toon klaagt hij over de groeiende ‘schaal van onnozelheid en nalatigheid’ die de betekenis van Verlichte begrippen als tolerantie, rechtvaardigheid en vrijheid van meningsuiting verloren heeft doen gaan. Zij vallen nu eenmaal niet te verdedigen ‘door mensen die niet begrijpen wat ze betekenen, waar ze vandaan komen en waarom ze van levensbelang zijn’ (*Trouw* 6.5.05; *Filosofie Magazine*, juni 2005).

Ook Philipse vindt de term ‘Verlichtingsfundamentalisme’ onzinnig en misleidend, omdat degenen die ermee worden aangeduid in dezelfde categorie vallen als de moslim-fundamentalisten die terecht als een gevaar voor de open samenleving gelden. Verlichting is voor hem een geestelijke houding van luciditeit en zelfstandig denken die diametraal tegengesteld is aan de houding die in de heilige boeken der monotheïsten wordt aangeprezen: die van geestelijke onderwerping aan een goddelijk gezag. Terwijl verlichte mensen hun overtuigingen toetsen aan empirisch bewijsmateriaal, is er voor de kracht van het geloof geen fatsoenlijk bewijsmateriaal of behoorlijke argumentatie voorhanden. Verlichtings-fundamentalisme is dus een contradictio in terminis: dogmatisch geloof is onverenigbaar met kritisch denken (Philipse 2005). Maar de definitie van ‘kritisch denken’ gaat voor rationalisten als Philipse veel verder dan de terechte afwijzing van de onderwerping aan een goddelijk gezag. Zij impliceert een bepaalde visie op de wetten van het denken en de logica van de wetenschappelijke bewijsvoering die zelf een monopolie claimt, en binnen betrekkelijk nauwe marges afkondigt wat als een fatsoenlijke argumentatie kan gelden. De rede vestigt op die manier een nieuwe autoriteit en een nieuw tribunaal, waarvoor alle kennis wordt ge-daagd en alle geloof zich moet verantwoorden.

In zijn *Atheïstisch Manifest* doet Philipse zijn best om aan te tonen dat elke vorm van fundamentalisme moet eindigen in een cirkelredenering. De goddelijke openbaringswaarheid lijdt immers aan het euvel dat het enige argument ervoor is dat God deze zelf heeft geopenbaard. De pauselijke onfeilbaarheid is alleen maar onfeilbaar omdat die ex ca-

theda vanuit een goddelijke inspiratie wordt afgekondigd. Waarom is de koran de laatste en meest ware openbaring Gods? Omdat God dit zelf aan Mohammed heeft meegedeeld. Hoe weten we dit? Omdat het in de koran staat. Maar, zo vervolgt Philipse, het funderingsdenken in de filosofie en de wetenschap lijdt aan dezelfde circulariteit. De kennistheorie van Aristoteles tot Kant is volgens hem een aaneenschakeling van mislukte pogingen om absoluut zekere beginselen van wetenschap te ontdekken. Telkens blijkt dat het waarheidscriterium dat men wil funderen al is opgenomen in de argumentatie ervoor. Elk waarheidscriterium is daarom circulair, en disputen over het waarheidscriterium moeten dan ook als onoplosbaar worden beschouwd (Philipse 2004).

Eigenaardig is nu dat Philipse dit in de kern sympathieke idee alleen toepast op zijn fundamentalistische tegenstanders (van zowel religieuze als filosofische huize), maar het niet reflexief terugbuigt naar zijn eigen kennistheoretische uitgangspunt. Zijn waarheidscriterium vertoont echter dezelfde circulariteit. Ook zijn versie van het wetenschappelijk rationalisme berust in die zin op een oorspronkelijke geloofsakt. De belangrijkste premissen ervan, namelijk dat de ware wetenschap één en ondeelbaar is, dat zij een geprivilegieerde toegang verschaft tot de werkelijkheid, en dat haar resultaten universele geldigheid bezitten, zijn al van meet af aan opgenomen in de argumentatie ervoor. De religieuze openbaringswaarheid staat volgens Philipse haaks op de empirische werkelijkheid. Wie geven die werkelijkheid het beste weer? De rede en de wetenschap. Waarom is dat zo? Omdat wetenschappelijke theorieën kritisch worden getoetst aan de feiten. Maar wie zegt dat dit ook feitelijk gebeurt, en dat ook wetenschappelijke theorieën niet tot op zekere hoogte hun eigen feiten construeren? Het constructivisme in de moderne wetenschapstheorie laat in elk geval zien dat dit veel meer tot de dagelijkse praktijk behoort dan in de gevestigde wetenschapsfilosofie wordt verantwoord (Latour 1987; Fuchs 2001; Pels 2003).

Net zoals religieuze filosofieën uitgaan van het bestaan van God en dit vervolgens rationaliseren, worden ook de grote atheïstische filosofieën gekenmerkt door een diepe circulariteit. De verklaringen van de oorsprong van religie door bijvoorbeeld Feuerbach, Marx en Freud hebben één ding gemeen: zij veronderstellen stuk voor stuk de waarheid van het atheïsme (McGrath 2004: 180-82). Men zou het Verlichtingsfundamentalisme dan ook kunnen definiëren als een denkwijze die zijn eigen epistemologische cirkel niet begrijpt, en ten onrechte pretendeert

dat de rede zichzelf kan funderen. Net als vele andere denkers lijkt Philipse er bovendien van uit te gaan dat een cirkelredenering in principe verkeerd is: de moeder van alle kennistheoretische zonden. Maar elke redenering die zichzelf recht in de ogen ziet verloopt in zekere zin in een cirkel. Daarom valt de ware wetenschappelijke houding of methode niet zomaar samen met wat analytische filosofen er sinds Popper onder verstaan, namelijk de actieve speurtocht naar bewijzen voor het tegendeel van wat men wil aantonen, ofwel het uitlokken van weerleggingen door de eigen denkbeelden te toetsen aan de feiten. Doorgaans zijn wetenschappers net als gewone mensen bezig om argumenten en feitelijke onderbouwingen te zoeken voor hun intuïties en vooroordelen, met het doel die wat helderder en robuuster te maken. Het besef dat die operatie doorgaans in een cirkel verloopt, is een veel beter uitgangspunt voor scepsis, bescheidenheid en tolerantie voor andermans denkbeelden dan Philipse en zijn rationalistische geestverwanten bereid zijn ten toon te spreiden.

Ook de communitarische filosoof Verbrugge stelt dat de Verlichting niet in staat is om haar eigen rationalisme en individualisme zelf weer rationeel te funderen, en dat deze waarden in hun eigen rechtvaardiging zijn voorondersteld. De individuele vrijheid geldt voor Verlichters niet als een experiment, maar als een 'heilige zaak met absolute geldigheid'. Het universalisme van de rede is de definitieve waarheid waartoe de mensheid in de loop der geschiedenis is gekomen. Atheïsme zou daarom de meest rationele levensbeschouwing zijn. Die opvatting komt echter volgens Verbrugge zelf neer op een akt van geloof: zij veronderstelt een kennis- en ervaringsbegrip dat religie per definitie afdoet als een subjectieve en dus rationeel ongerechtvaardigde levensbeschouwing. Dat had Nietzsche tenminste begrepen: 'De huidige strijd van de evangelisten van de Verlichting tegen "de anderen" is de uiting van een wil tot macht in zijn geciviliseerde en calculerende gedaante, één die voorwendt redelijk te zijn, maar daarmee zichzelf en anderen bedriegt' (Verbrugge 2004: 227). Zoals we eerder hebben gezien, werpt Verbrugge zichzelf echter op als de woordvoerder van een 'heilige' cultuur, volksziel en tijdgeest, die evidente en dwingende waarheden dicteren waar naar individuele mensen zich te voegen hebben. Hij valt daarmee terug in een religieus geïnspireerd cultuurfundamentalisme dat op zijn beurt afhankelijk is van een cirkelredenering en een dogmatische geloofsakt (Pels 2005a).

De keuze tussen deze twee kwaden is niet bijster aantrekkelijk. Te-

genover beide kan een vorm van scepsis worden geplaatst die werkelijk ernst maakt met de gedachte dat elk waarheidscriterium circulair is, maar ook vaststelt dat de daaruit resulterende ‘onfundeerbaarheid’ of ‘onbeslisbaarheid’ van waarheidsclaims helemaal geen afbreuk doet aan de mogelijkheid van dialoog en aan de bruikbaarheid van onze kennis over de wereld. Integendeel: het enige dat door dit relativistische inzicht wordt gediskwalificeerd is de valse autoriteit van fundamentalistische woordvoerders die het denken met hun dwingende essenties willen belasten (dat de rede ook maar een geloof is, is op zichzelf trouwens geen reden om dat geloof niet aan te willen hangen). Essentialisme kan dan ook worden gezien als een cirkelredenering die zichzelf ten onrechte aanziet voor een rechtlijnig betoog. Het kritische individualisme dat ik bepleit, verdiept de scepsis omtrent al dergelijke essenties, ongeacht of zij een religieuze dan wel seculiere (bijvoorbeeld nationalistische) oorsprong hebben. De atheïstische zekerheid dat God niet bestaat is nog te veel een omkering van de religieuze zekerheid dat hij wél bestaat. Maar dezelfde existëntievraag kan met betrekking tot alle bovenpersoonlijke werkelijkheden worden gesteld. De onderwerping aan het goddelijke gezag is qua structuur en disciplinerende uitwerking identiek met de onderwerping aan seculiere, politiek-sociologische essenties zoals de Cultuur, de Gemeenschap, het Volk, de Natie, de Staat en de Geschiedenis. In die zin worden niet alleen religieuze, maar alle institutionele werkelijkheden geplaagd door een ontologische zwakte, omdat zij op elk moment afhankelijk zijn van het geloof in hun bestaan.

In plaats van onszelf te verliezen in eenheidsstichtende verzamelbegrippen, moeten we proberen een grotere onenigheid uit te houden. Juist het *gebrek* aan consensus is datgene wat een vrije samenleving bij elkaar houdt. Zij is zodanig gewend geraakt aan het ‘schandaal’ van de pluraliteit en van verschillende wegen die leiden naar de waarheid, dat zij het waarheidsstreven zelf inmiddels heeft gerelativeerd en verzwakt (Ruthven 2004). Ons fundament is dat wij geen fundamenteën erkennen; onze trots uitgedragen waarheid is dat wij niet geloven in het Ware Geloof. Dit ‘getuigende’ of ‘bevestigende’ scepticisme is per definitie anti-essentialistisch en anti-totalitair. Het lijdt niet aan de oordeelszwakte en onverschilligheid die het klassieke cultuurrelativisme vaak wordt aangewreven. Het is energiek en offensief, zonder zich te beroepen op de agressieve overtuigingskracht van het universalisme, dat het recht claimt om overal te gelden en te heersen. Maar het is wel degelijk geïnteresseerd in het actief vergroten van de kring van sceptici en twij-

felaars. Het ondermijnt alle morele en cognitieve zelfgenoegzaamheid, omdat het de harde tegenstellingen tussen goed en kwaad en tussen waar en onwaar verzwakt, en oog heeft voor de dubbelzinnigheid die schuilt in alle menselijke strevingen en idealen (Hollanders 2005). Het belichaamt een radicaal personalisme of individualisme, dat niet de garantie zoekt van objectieve funderingen, en daarom de verantwoordelijkheid voor de eigen geloofsovertuiging niet uit de weg hoeft te gaan.

De afgezaagde kritiek op het relativisme dat het ‘zeker weet dat de waarheid niet bestaat’, en zichzelf daarmee logisch in de staart bijt en moreel ondermijnt, wordt daarmee op zijn kop gezet. Het is juist de trots van relativisten dat zij niet langer behoefte hebben aan de waarheidsliefde (beter: de waarheidswoede) die deze kritiek van zijn brandstof voorziet. Hun gebrek aan waarheidsgeloof weerhoudt hen er niet van om anderen van het nut van deze onzekere houding te willen overtuigen. Ter Braak merkt terecht op dat wie een criterium of waardemaatstaf aanvaardt omdat hij deze vruchtbaar acht voor zichzelf, daarmee al een *verkondiger* is van dat criterium: ‘Hij gebruikt het [...] als wapen tegenover de versleten waardebepalingen van anderen; ook al heeft hij een afschuw van algemeenheden en volksvergaderingen, van kerkelijke vermaningen en suggestieve leuzen “voor allen”, hij zoekt toch naar middelen om zijn ervaringen uit te spreken. Uitspreken is reeds algemeen maken; hoe spreekt men ervaringen uit zonder ze onmiddellijk te vervalsen tot een recept? Ziedaar het probleem der verkondiging’ (Ter Braak 1949: 240).

Wie leeft in onzekerheid zal anderen hun geloof gunnen en dit tot op zekere hoogte respecteren. Maar dit respect houdt op zodra de ander aan alle twijfel een einde maakt, en weigert om de eigen waarden en waarheden ter discussie te stellen. Het expansieve, politieke relativisme kan daarom geen tolerantie opbrengen voor intolerantie, en bestrijdt ook de intolerantie die voortvloeit uit het wetenschappelijke wereldbeeld. Het biedt daardoor per definitie ruimte aan religieuze, culturele en wetenschappelijke diversiteit. Maar die verdraagzaamheid ontmoet een grens waar men stuit op religies, culturen of wetenschapsopvattingen die dit-zelfde pluralisme ontkennen en via een eenheidspostulaat willen opheffen. Het is dan ook een misverstand dat tolerantie wederzijds respect vereist. Eerder geldt het omgekeerde: tolerantie houdt juist in dat men de *afwezigheid* van respect aanvaardt, zonder erop te gaan slaan (Van Ree 2002). Voor relativisten is alle geloof in het ware geloof een vorm van bijgeloof. Zij zijn in dit opzicht radicale polytheïsten. Het pluralisme is

voor hen een kernwaarde, een eerste beschavingseis. De ware gelovigen kunnen daarom niet rekenen op respect, maar op kritiek en bestrijding. Zolang het bij woorden blijft, zullen we doorgaans besluiten om met hen in gesprek te blijven. Maar zodra zij de daad bij het woord voegen, en hun waarheidswoede omzetten in fysiek geweld, zullen ook relativisten oog in oog komen te staan met de vijand.

### Het probleem van de vijand

Maar heeft het relativisme ons in het zicht van de vijand wel iets te bieden? Velen zullen menen dat het ons op fatale wijze uitlevert aan de decadentie en onverschilligheid die het kwaad in de wereld ontkent en weerloos is zodra het zich aandient. Als de tegenstellingen tussen waar en onwaar en goed en kwaad worden gematigd en verzacht, hoe kan men zich dan nog effectief wapenen tegen degenen die onze cultuur bedreigen en ons naar het leven staan? Als alle categorische tegenstellingen in de politiek worden verworpen (de vrije wereld tegen de 'as van het kwaad', 'wie niet met ons is, is tegen ons', wij tegen zij) hoe kan men dan de vijand zien aankomen en tegenover hem verdedigen wat ons lief is? Is hier niet eenheid en hardheid geboden in plaats van verdeeldheid en zachtheid? Het dilemma van de weerbare democratie is dat alle conflict en strijd vragen om een zeker essentialisme, en dat het definiëren van de vijand niet mogelijk is zonder zekerheid, stelligheid, splitsing en dichotomie. Hoe kan een agonistische democratie, die niet streeft naar consensus maar zweert bij onenigheid en verschil, zich op de échte oorlog voorbereiden? Hoe kan de pluralistische democratie zichzelf verdedigen zonder aan het pluralisme ten onder te gaan?

Hier stuiten we opnieuw op de langdurige linkse onderschatting van de diepte van het kwaad en de hardnekkige realiteit van de vijand. Links heeft te lang geloofd in de fundamentele goedheid van de mens, de maakbaarheid van de goede samenleving en de mogelijkheid om alle vijanden in vrienden te veranderen. Zoals Ignatieff opmerkt, geven vrije volkeren die gewend zijn om in vrede te leven niet graag toe dat ze daadwerkelijk met het kwaad worden geconfronteerd (2004: 224). Beschaafted culturen, zo onderstreept ook de Amerikaanse filosoof Harris, vergeten gemakkelijk dat er een categorie van menselijke ervaring bestaat die 'de vijand' wordt genoemd. Vóór 11 september hadden wij



het vijandbegrip feitelijk verbannen uit ons morele en politieke vocabulaire. Een vijand was alleen maar een vriend voor wie we nog niet genoeg hadden gedaan, of misschien was er sprake van een misverstand of een herstelbare nalatigheid onzerzijds. Beschaafde samenlevingen koesteren de misvatting dat ze vrienden kunnen maken van degenen die vastbesloten zijn om hun vijanden te worden. Maar de vijand ziet onze tolerantie als een zwakheid en maakt er misbruik van. Hij haat ons, en is bereid te sterven om ons te doden. Omdat hij ons als zijn vijand definieert, verandert hij ons, of wij willen of niet. Harris hekelt vooral het fantasiedenken van intellectuelen die ons idealen van tolerantie hebben aangepraat die een rampzalig gebrek aan realisme vertonen in een wereld waarin de vijand zich in al zijn meedogenloosheid heeft aangediend (Harris 2004: xii-xiv).

Inderdaad heeft het islam-terrorisme ons opnieuw met de neus op de aanwezigheid van het kwaad gedrukt. Het is het nieuwe gezicht van het totalitarisme. Ten onrechte hebben we gemeend dat de totalitaire ideologieën en systemen na 1989 definitief waren verslagen en dat het einde van de geschiedenis daar was. De inbraak van de nieuwe vijand was ook daarom zo onverwacht omdat hij zich aandiende in een nieuw, exotisch, religieus gewaad. Voor degenen die vooral op de seculiere verschijningsvormen van het totalitarisme waren gespist, was de godsdienstige uitingsvorm ervan aanvankelijk een archaisch, moeilijk serieus te nemen verschijnsel dat zich aan alle gebruikelijke politieke categorieën onttrok. Het islam-radicalisme was bijvoorbeeld moeilijk te typeren aan de hand van het politieke links-rechts-schema, omdat het zowel werd gevoed door fascistisch-nationalistische als door marxistisch-socialistische denkbeelden. Het leek in eerste instantie van buiten te komen, als een 'oosterse' aanval op 'het Westen', maar bleek al snel allerlei wortels te hebben in het radicale westerse gedachtegoed zelf. Ook vanwege zijn onorthodoxe 'staatloze' organisatievormen en zijn meedogenloze methoden van massaterreur heeft deze nieuwe vijand ons verrast en op het verkeerde been gezet.

Het centrale dilemma van het relativisme is dat de realiteit van deze nieuwe vijand moet worden erkend, maar tegelijkertijd dat alles in het relativisme zich tegen de harde effecten van het vijanddenken verzet. Het kwaad schuilt immers ook in de absolute stelligheid over het *onderscheid* tussen goed en kwaad (en dat tussen waarheid en dwaling). Maar dezelfde stelligheid en dezelfde vijandschap lijken nodig te zijn om zich effectief tegen dit absolutisme te kunnen verweren. Het dilemma

wordt nog eens scherp uitgelicht door Becks verdediging van de onzekerheid als centraal ideaal van een geradicaliseerde moderniteit. Er bestaat volgens hem een innerlijke verwantschap tussen de leidende ideeën van de klassieke moderniteit (natiestaat, klasse, wetenschappelijke waarheid, geloof in de techniek) en het politieke vriend-vijand schema. Juist de overtuiging het goede en het ware te bezitten en te willen uitdragen fundeert vijandschappen, kweekt oorlogen en bevordert een algehele militarisering van het maatschappelijk leven. Degene die eraan twijfelt of hij in het bezit van de waarheid is, heeft volgens Beck geen vijanden meer maar alleen mede-twijfelaars en tegen-twijfelaars. In het tijdperk van de twijfel laten tegenstellingen zich niet langer tot vijandschappen dogmatiseren. Een maatschappij die ten prooi is gevallen aan productieve zelftwijfel – en in deze zin ‘niet tot waarheid in staat (*wahrheitsunfähig*) is’ – kan daarom geen vijandconstructie ontwikkelen en onderhouden (Beck 1993: 262).

Is er een vergelijk mogelijk tussen deze twijfelachtige ontkenning van de vijand door Beck en de harde bevestiging ervan door Harris, of zijn ze op dit punt simpelweg elkaars intellectuele vijanden? Beide standpunten hebben in elk geval evidente nadelen. Becks relativisme lijdt aan een gebrek aan reflexiviteit, omdat het zich wel degelijk verzet tegen modernistische en andere waarheidsmonopolies, en de houders ervan dus logischerwijze als vijanden (of tenminste als tegenstanders) moet beschouwen. Hij vervalt daarmee opnieuw in de klassieke onmacht van het agnosticisme, en miskent de actieve, oordelende en politiek strijdbare gedaante waarin het relativisme eveneens kan optreden. Net als Harris heeft Beck bovendien weinig oog voor de vele mogelijke gradaties van vriendschap en vijandschap, en voor het scala van mengvormen in de ruimte die beide extreme condities verbindt. De vijand kan immers optreden in verschillende gedaanten en met een variabele intensiteit: valt hij ons daadwerkelijk aan of dreigt hij alleen, voert hij schijnbewegingen uit, is er nog met hem te onderhandelen of moeten we het gevecht met hem aangaan? Ook vriendschappen treden vanzelfsprekend op in allerlei soorten en maten van gehechtheid en intensiteit. Tussen beide uitersten in onderscheiden we bovendien tegenstanders, concurrenten, rivalen, medeburgers, bondgenoten, metgezellen, maten en kennissen, met wie het contact (of het gebrek eraan) eveneens verschillende vormen aanneemt.

Ook Harris houdt vast aan een simpele tegenstelling tussen vriend en vijand die alle tussenliggende posities uitwist, en die alle macht om

de situatie te definiëren volledig in handen legt van de ander, van degene die ons bedreigt en aanvalt. Terwijl Beck de vriendschap als democratisch model verabsoluteert, wil Harris de democratie juist weerbaar maken tegen degenen (zoals Beck) die haar door hun vredelievende nativiteit ondermijnen. Maar ook hij vervalt in een vorm van essentialisme die geen nuanceringen toelaat tussen wij en zij. De vijand is voor Harris een universele categorie, een personage dat nooit uit ons midden kan worden verbannen, omdat hij overal opduikt waar mensen een claim doen op iets, hun zin willen doordrijven en niet bereid zijn voor anderen opzij te gaan. Die concurrentie om het eigen belang en de eigen ambities wordt door hem onmiddellijk vereenzelvigd met een strijd op leven en dood, waarbij de weigering om te vechten tot de dood erop volgt in zijn ogen gelijkstaat met de publieke confessie dat anderen naar believen over je heen kunnen lopen. In lijn daarmee bepleit hij een hard Spartaans gemeenschapsdenken en de vorming van een nieuwe karaktervolle en patriottische elite, die bereid is om onze way of life met de vereiste meedogenloosheid te verdedigen. De Verenigde Staten zijn in deze constellatie de nieuwe soeverein, de enige bron van legitieme macht in de wereld die in staat is om de vijanden van de westerse beschaving effectief weerstand te bieden (Harris 2004: 79 e.v., 171).

Harris lijkt daarmee de toestand van vijandschap en oorlog zodanig te verabsoluteren dat hij kwaad met kwaad wil vergelden en zelf op zijn vijand gaat lijken. De manier waarop de vijand zich aandient en mij dwingt om zijn vijand te zijn, lijkt een volstrekt objectief proces waarin de eigen definitie van de situatie er volstrekt niet meer toe doet. Maar net zoals Becks 'twijfelachtige' democratie de vijand in feite wegredeneert, heeft ook Harris' omgekeerde situatiedefinitie een performatief effect, omdat hij de oorlogsverklaring met kracht bevestigt en de vijandschap van zijn kant daadwerkelijk aangaat. In die zin is de definitie van de vijand altijd circulair. De vijand is geen essentie, omdat het altijd een omstreden kwestie is hoe gevaarlijk hij is. In noodsituaties verschillen we als eerste van mening over de feiten, met name over wat het gevaar precies inhoudt en hoe ernstig het is. Voorstanders van dwangmaatregelen zullen altijd benadrukken hoe groot het gevaar is, terwijl tegenstanders het zullen bagatelliseren (Ignatieff 2004: 17-18). Oorlogsmetaforen verdragen dan ook geen discussie over welke strategieën het meest adequaat zijn om de vijand te verslaan; zij mobiliseren het beeld van een aangevallen volk dat de rijen moet sluiten om zich te

gen een objectief en acuut gevaar te verdedigen (Hajer en Maussen 2004b).

Een van de voordelen van het relativisme is dat het deze definitieve circulariteit directer onder ogen ziet en scherper kan analyseren. Het werpt daarmee een dam op tegen de realistische retoriek waarin degenen die deze objectieve werkelijkheid (van de dreigende of al uitgebroken oorlog) niet met dezelfde urgentie erkennen als naïeve of lafhartige zielen te kijk worden gezet. Maar de definitie van vijandschap moet net als die van vriendschap van twee kanten komen. De vijand kan ook worden geschapen door onze eigen behoefte aan een vijand. Hij kan zich aandienen als een schaduwbeeld van onze eigen hang naar eenheid, zekerheid, eenvoud en dichotomie. Het relativisme maakt ons attent op die 'eigen bijdrage' aan het profiel van de vijand. De beelden 'oorlog' en 'terreur' zijn immers méér dan retoriek: zij benadrukken dat de tijd van praten voorbij is en dat er harde actie moet worden ondernomen. Het risico van alle oorlogsverklaringen is dat zij zelf datgene produceren waar zij slechts op menen te reageren, en op die manier medeverantwoordelijk zijn voor de resulterende verharding en escalatie: wie oorlog zegt, schept oorlog en krijgt oorlog terug (Hajer & Maussen 2004a; 2004b; De Beus 2004).

### Democratie en asymmetrie

Harris' opvatting over de status van de vijand is zonder twijfel schatplichtig aan Carl Schmitts beruchte definitie van de politiek, waarin alles draait om de 'sovereiniteit van de extreme situatie' en de urgentie om daarin vriend van vijand te onderscheiden. Deze extremistische opvatting van politiek kan zich tegenwoordig verheugen in een grote populariteit. Zij was al te herkennen in de apocalyptische crisistaal van Fortuyn, maar heeft zich inmiddels meester gemaakt van een brede kring van intellectuelen, journalisten en politici. Leon De Winter, Jaffe Vink en Jozijs van Aartsen sloten zich al bij de analyse van Harris aan, terwijl ook Bart Jan Spruyt onlangs de Schmittiaanse filosofie van de vijandschap tot de zijne maakte (De Winter 2004; Vink 2004; Van Aartsen 2004; Spruyt 2005a,b). Schmitts definitie legitimeert echter net als die van Harris een autoritaire, zo niet totalitaire opvatting van de politieke werkelijkheid, waarin geen enkele ambiguïteit wordt getoleerd en geen ruimte bestaat voor anderssoortige onderscheidingen:

de vijanden van mijn vrienden zijn mijn vijanden en omgekeerd. Het primaat van de politiek richt zich naar het extreme geval of de uitzonderingstoestand waarin alle maatschappelijke tegenstellingen zich toespitsen tot een alles-of-niets-tegenstelling. Dit *Ernstfall* is in letterlijke zin het beslissende moment, omdat op dat moment duidelijk wordt dat de rechtsorde niet berust op gedeelde normen maar op a-normatieve beslissingen. Het is deze politieke grenservaring die het besef doet postvatten dat de ander in existentiële zin wezensvreemd is aan onszelf en we daarom moeten kiezen tussen wij of zij (Schmitt 1963).

De politiek wordt in dit geval gedefinieerd door de staat van hoogste spanning en paraatheid, de toestand van existentiële bedreiging en gevaar. Dat wil zeggen dat politiek op apocalyptische wijze samenvalt met de oorlog, de strijd op leven en dood, waarin vitale en onherroepelijke beslissingen onder de hoogste psychologische druk moeten worden genomen. De uitzonderingstoestand is het uur van de waarheid. Maar dat wil ook zeggen dat de waarheid van de uitzondering zich over de gehele politieke werkelijkheid verspreidt, en door zijn extremisme de politieke orde naar de grens van de oorlog drijft. Ook Schmitt toont hier een fataal gebrek aan reflexiviteit omtrent de performatieve kracht van zijn vriend/vijand-a priori, dat de werkelijkheid die ermee wordt beschreven zelf oproept en versterkt. Als je rivalen of potentiële bondgenoten als vijanden behandelt, zullen ze zich uiteindelijk naar die logica gaan gedragen. In een 'normale' democratie is de uitzonderingstoestand echter niet maatgevend en is de vijand niet soeverein. Het extreme geval is precies wat het is: een uitzondering of een uiterste mogelijkheid die een continuüm van verschillen aan één kant afbakent. Schmitts onderscheiding laat geen moreel onderscheid meer toe tussen absolute en relatieve vijandschap (De Wit 1992), en kan de vriendschap tussen democratische burgers alleen maar definiëren in termen van volksnationale homogeniteit. Een 'normale' democratie moet dan ook afstand nemen van de Schmittiaanse intensiteitsconceptie, die alle politiek verheft tot oorlogspolitiek en een homogeniteit afdwingt die deze verschillen het bestaansrecht ontzegt.

Hoe kun je de vijand bestrijden zonder te veel op hem te gaan lijken? Hoe kun je vermijden kwaad met kwaad te vergelden, de jihad te keren met een tegen-jihad, fundamentalisme te bestrijden met tegen-fundamentalisme? Het lot van de democratie is dat ze altijd een asymmetrie zal moeten volhouden tussen de middelen die zij hanteert en die van haar minder scrupuleuze tegenstanders. De weerbare democratie zal in

alle gevallen minder hard en meedogenloos moeten zijn dan haar ergste vijanden, en dus altijd zwakke plekken vertonen. Die zwakte moet zij zelfs als een bron van trots en kracht blijven zien. In de strijd tegen het terrorisme, aldus Ignatieff, zal de democratie dwang en geweld moeten gebruiken als het 'minste kwaad', in het zicht van het grotere kwaad van haar eigen vernietiging. Maar het gebruik van die moreel dubieuze middelen moet expliciet beperkt blijven tot een uitzonderingstoestand, die anders dan bij Schmitt als *abnormaal* wordt gezien. Zij moet worden gebonden aan democratische voorwaarden, zoals gerechtelijke herziening, publieke verantwoording en clausules van beëindiging, die verhinderen dat zij tot een permanente toestand wordt. Zelfs gewelddadige extremisten zullen we – waakzaam en zonder illusies – moeten proberen te verleiden tot een pacificerend gesprek (want zolang ze nog praten schieten ze niet). De ethiek van het minste kwaad stelt ons zodoende in staat om de realiteit van het kwaad tegemoet te treden zonder in de logica ervan te vervallen (Ignatieff 2004: 224, 194).

Deze ethiek verschaft ons toegang tot een meer graduele en dialectische benadering van de relatie tussen goed en kwaad dan het klassieke zwart-wit-schema toelaatbaar acht. De omschrijving van de gerechtvaardigde uitoefening van dwang als een geringer kwaad wil immers zeggen dat men verschillende kwaden in een morele rangorde kan indelen. Deze rangorde bepaalt ook een morele volgorde in de identiteit van onze vijanden en in de wapens die wij hanteren om ze effectief tegemoet te treden. Het onderscheid tussen sterke en zwakke vijanden (tussen vijanden en tegenstanders) levert daarbij een eerste noodzakelijke verfijning op. De sterke of absolute vijand is degene met wie wij niets gemeen hebben, die ons bovendien wil vernietigen, en die wij dus moeten bestrijden met alle middelen waarover wij kunnen en willen beschikken. De zwakke vijand of tegenstander is degene met wie wij dezelfde sociale en politieke leefwereld delen, maar met wie wij diepgaand van mening verschillen over de inrichting ervan. In een democratie moet niet de absolute maar de relatieve vijandschap maatgevend zijn: niet de strijd op leven en dood, de *polemos*, maar de polemiek, de wedijver, de vreedzame strijd tussen meningen en belangen. De kern van de liberale democratie zou dan wel eens kunnen zijn 'de wil en het vermogen om met zwakke vijanden samen te leven' (Boomkens 1994).

Het cruciale onderscheid tussen de absolute en de relatieve vijand is de mate waarin hij bereid is fysiek geweld te gebruiken om zijn totalitaire waarheid te vestigen. Democratieën worden gekenmerkt door het

stelselmatig tegenwerken van dwang en geweld, terwijl totalitaire systemen dwang en geweld vaak omarmen als positieve instrumenten om de goede mens en de goede maatschappij te scheppen (Ignatieff 2004: 35). De relatieve of zwakke vijand neemt in het slechtste geval zijn toevlucht tot verbaal of symbolisch geweld. Hij trekt de scheidslijn tussen waarheid en leugen niet door letterlijk dood en verderf te zaaien, maar in het uiterste geval via provocatie, belediging en het zaaien van haat. Hoewel het fysieke geweldscriterium van wezenlijk belang is bij het afbakenen van de morele buitengrenzen van de democratie, is het anderzijds overdreven om het onderscheid tussen woorden en daden uit te graven tot een peilloos diepe kloof. Juist de postmoderne kenniskritiek en taal filosofie hebben immers uitvoerig laten zien dat woorden ook daden zijn, dat zij de wereld niet zomaar weergeven maar tegelijkertijd iets 'aandoen', dat zij op hun beurt werkelijkheden scheppen, en daarom op tal van manieren zijn geladen met macht (Butler 1997). Ook woorden kunnen wonden slaan, aldus premier Balkenende na de moord op Van Gogh. De verbale jihad van de 'lyrisch terroristen' van Elqalem.nl is wat dit betreft te vergelijken met de provocaties van degenen die het sarren en beledigen van moslims hebben verheven tot een heilige democratische plicht, en vinden dat zij in hun vrijheid van meningsuiting worden beknot zodra zij op dit woordgeweld worden aangesproken.

Het is verre van mij om het naakte geweld en de sprakeloze machtsuitoefening aan dergelijke verbale provocaties gelijk te stellen. Er is en blijft een cruciaal verschil tussen symbolische stigmatisering en terreurdaden die de waarheid schrijven in bloed. Het extremisme van de daad is iets anders dan verbaal extremisme. Anderzijds is het verkeerd om symbolisch geweld als onschuldig taalgebruik af te doen, of te zien als een noodzakelijk wapen in de strijd tegen vermeend achterlijke (bijvoorbeeld religieuze) denkbeelden. Het relativisme kenmerkt zich door een verhoogde gevoeligheid voor dit soort verbaal geweld, dat immers voortkomt uit een ontoelaatbare morele superioriteit. Die gevoeligheid moet echter niet leiden tot een politiek correcte inperking van de tolerantie of censurering van het vrije debat. Integendeel: dat woorden kunnen kwetsen, pijn doen en vernederen is juist een voorname reden om de gebruikers van het vrije woord juridisch te beschermen. Of een uitspraak als een belediging wordt gevoeld is immers geen objectieve kwestie, maar hangt af van context en perspectief. Wat de een als een krenking en vernedering ervaart, beschouwt de ander als de 'pijnlijke waarheid'; wat de een zich in het diepste van zijn ziel aantrekt,

zal de ander langs zich laten afglijden. Zo zegt Hirsi Ali: 'Ik heb mensen nooit beledigd [...] Als mensen zich beledigd voelen, is dat een ander verhaal. Als je begint daaraan toe te geven, kun je beter ophouden [...] Ook ik ben gewond door woorden van anderen. Maar wonden lik je' (*NRC Handelsblad* 29.11.04). Een lid van de Haagse rapgroep DHC die haar had 'gedist' liet op zijn beurt weten: 'Als Ayaan Hirsi Ali zich bedreigd voelt, dan is dat haar probleem. Ik voel me ook door haar bedreigd. Zij fokt de boel op in Nederland' (*de Volkskrant* 14.1.05).

Woorden en daden liggen dus in elkaars verlengde, maar er is altijd een haat tussen beide dat door interpretatie en context moet worden gevuld. Er bestaat geen consensus over een eenduidig verband tussen woorden en hun macht om wonden te slaan (Butler 1997). Het is dus even belangrijk om de continuïteit tussen woorden en daden te zien als om de interpretatieve kloof tussen beide open te houden. De onzekerheid van het relativisme vraagt een groter incasseringsvermogen dan dat van godvrezenden en waarheidslievenden voor wie woorden nog een vaste, objectieve betekenis hebben. Orthodoxe gelovigen, voor wie het woord Gods heilig is, kunnen die relativering niet opbrengen en voelen zich snel bedreigd in hun integriteit en identiteit. Maar provoceren, diskwalificeren en beledigen vormen het ingecalculerde 'risico' van elk stevig politiek debat waarin uiteenlopende wereldbeschouwingen op elkaar botsen. Provoceren past in dit opzicht in een lange Nederlandse traditie van non-conformisme en vrijdenkerij (Van der Ham 2005). De grenzen van de vrijheid van meningsuiting blijven betwistbaar, juist omdat er sprake is van een glijdende schaal tussen fysieke en verbale machtsuitoefening. Elk heftig debat is spelen met vuur, omdat we er niet tegen op zien om elkaars goden te lasteren als we denken dat er een afgod gediend wordt (Borgman 2005b). In principe moet taalgeweld echter niet worden bestreden via juridische of politieke censuur. Dit houdt in concreto een verruiming in van de vrijheid van meningsuiting, voorbij wettelijke verboden op godslastering en andere vormen van zaaien van haat, tot aan de grens waar letterlijk tot fysiek geweld wordt opgeroepen (Fennema 2003).

Dezelfde onzekerheid maakt relativisten ook gevoeliger voor uitingen van verbaal geweld, zodat ze die gemakkelijker als zodanig kunnen herkennen, benoemen en van kritiek voorzien. Zij bezitten spitsere antennes voor de wreedheid en machtsgeladenheid van woorden, en voor de onzichtbare, sluipende macht die woordvoerders (zowel religieuze als seculiere) daarmee over anderen kunnen uitoefenen. Dat komt om-



dat zij er in principe van uitgaan dat alle aanspraken op waarheid, feitelijkheid en objectiviteit een kennispolitieke lading hebben, en dat elk beroep op een eenduidige werkelijkheid in die zin gewelddadige trekjes vertoont. Het 'nieuwe realisme' waar rechts zich tegenwoordig graag op beroept is een vorm van symbolisch geweld, omdat het politieke (en dus relatieve en betwistbare) karakter van het eigen perspectief op de werkelijkheid aan het oog wordt onttrokken (Prins 2004). Het beroep op de Verlichting ontaardt in woordgeweld zodra de universele rede wordt gemobiliseerd als de enig legitieme scheidsrechterlijke macht die andere vormen van denken de maat neemt. Het beroep op een essentiële Nederlandse cultuur en identiteit is een sluipende vorm van geweld zodra het wordt ingezet om de wezensvreemdheid van andere culturen te markeren en leden ervan uit te sluiten van het democratisch gesprek.

Terwijl de militante Verlichters en neoconservatieven zichzelf beschouwen als de enige ware kampioenen van de westerse beschaving in haar strijd tegen het religieuze fundamentalisme, zullen relativisten, die dezelfde vijand in het vizier hebben, tegelijkertijd constateren dat deze strijders op hun beurt geneigd zijn om andersdenkenden buiten de orde der redelijkheid te plaatsen. De Verlichters en conservatieven voeren een tweefronten-strijd: tegen de politieke islam en tegen degenen die deze vijand door toedoen van hun decadente cultuurrelativisme en doorgesloten tolerantie ruim baan verschaffen. Relativisten strijden op hun beurt zowel tegen die absolute vijand als tegen degenen die in hun ogen te veel op die vijand zijn gaan lijken. Hun ideaal is om het publieke debat (en sociale verhoudingen in het algemeen) zoveel mogelijk te vrijwaren van wreedheid en geweld. Het verbod op fysieke geweldpleging en op het rechtstreeks aanzetten daartoe markeert de juridisch beschermde buitengrens van dit debat. De kritische ontmaskering van minder zichtbare, geruisloze vormen van woordgeweld is een permanente opdracht om binnen die vrije ruimte de kleinering en uitsluiting van potentiële gesprekspartners zoveel mogelijk tegen te gaan.

Daarom is het relativisme ook een betere stadhouders van de democratische asymmetrie en van de ethiek van het geringere kwaad dan zijn liberale en neoconservatieve tegenhangers, die nog te veel in de ban zijn van de eenheidsdrang van het monoculturalisme en de morele superioriteit van een leidende cultuur. De liberale of conservatieve tegen-jihadisten zijn evenzeer overtuigd van de noodzaak van verbale schokeffecten ('zonder rel geen debat', aldus Bolkestein) als van een

verplichte overeenstemming over essentiële normen en waarden. Zij verordonneren een Schmittiaanse eenheid en homogeniteit in het zicht van de vijand. Relativisten zijn door hun grotere tolerantie voor onzekerheid, dubbelzinnigheid en verschil beter in staat om de ethiek van gematigdheid en bescheidenheid te onderhouden die nodig is om het geweld in de maatschappij in al zijn vormen te bestrijden. Essentialisme en fundamentalistische stelligheid zijn kenmerken van een oorlogszuchtige debatcultuur waarin verdachtmaking, belediging en bedreiging als normale stijlmiddelen zijn gaan gelden. De overgevoeligheid van relativisten voor de vaak verborgen macht van het woord biedt daarom een beter ijkpunt voor het bestrijden van allerlei vormen van sociale en psychische terreur dan het stoere fundamentalisme van de waarheidszoekers. Hun waarheidsgeloof is vaak onmatig, terwijl relativisme uitnodigt tot zelfbeheersing, gematigdheid en distantie.

### Pleidooi voor een relativistische democratie

Het is een misverstand om te geloven dat de democratische maatschappij geheel machtsvrij kan worden gemaakt, of zelfs dat het de moeite waard zou zijn om die irenische toestand na te streven. Macht is een dubbelzinnig gegeven, met goede en kwade kanten die niet los van elkaar kunnen worden gezien, maar elkaar veronderstellen en in stand houden. De relativist gelooft dan ook niet in het ideaal van een discussie waarin de scheiding tussen waarheid en macht wordt voltrokken, maar eerder in het zichtbaar en daardoor beheersbaar maken van de uiteenlopende manieren waarop hun inwendige verbinding zich manifesteert. Hij is vooral gespitst op de waarheidsmacht die niet als zodanig verschijnt maar zich schuilhoudt achter een gordijn van neutraliteit, objectiviteit, realisme of essentialisme. Hij is verdacht op het woordgeweld van de woordvoerder die zijn perspectief en belang uit zijn begrippen laat verdwijnen, en die zich voordoeft als een neutrale spreekbuis van feiten en dingen die hem eigenlijk niet nodig hebben om voor zichzelf te spreken. Deze relativistische notie van de kennispolitiek, of van het politieke karakter van de waarheid, leidt noch tot het op één hoop gooien van alle vormen van machtsuitoefening, politiek en geweld, noch tot het cynisme van *might is right*. Wél scherpt zij het besef van de alomtegenwoordigheid van de macht en van de nabijheid van het geweld, dat dicht onder de oppervlakte loert van alle vreedzame praktijken en gesprekken.

Daarom keert het relativisme zich zowel tegen het neutraliteitspostulaat van neoliberale Verlichtingsdenkers als tegen het communitarisme van neoconservatieven (en orthodoxe islamieten) die nog te veel verlangen naar eenheid, waarheid, gemeenschap en consensus. Het heeft in dit opzicht geleerd van Schmitts kritiek op de liberale democratie, ondanks het feit dat diens conclusies diametraal tegengesteld zijn aan het principiële pluralisme dat relativisten zo hoog in het vaandel voeren. Schmitts kritiek op de filosofische uitgangspunten van de deliberatieve of consensusdemocratie vormt in die zin een opstapje voor een meer agonistische democratieopvatting waarin niet de machtsvrije dialoog en het streven naar consensus maar de volgehouden dissensus en dissidentie de leidende beginselen zijn (Pels 1993; Mouffe 1995, 2000; Bert van den Brink 2005). Het ideaal van de deliberatieve democratie (zoals met name verwoord door de filosofen Rawls en Habermas) is een vredes- en vriendschapsidylle die de uitdaging van zowel de sterke als de zwakke vijand ontwijkt. Schmitt suggereert daarentegen dat er altijd een politieke horizon bestaat, een horizon van beslissingen, en dus van principiële contingentie, zowel in de rechtsstaat, het publieke discours, het morele handelen als in de wetenschap. Dit is de onverwacht postmoderne of anti-fundamentalistische keerzijde van een denkwijze die het politieke moment anderszins sterk verabsoluteert. Als ook de wetenschap uiteindelijk op beslissingen berust, komt in elk geval dezelfde 'grondeloosheid' in zicht die hiervoor al in verband werd gebracht met de notie van logische circulariteit.

Het 'schandaal' van Schmitts definitie van politiek is niet zozeer dat hij constateert dat alles politiek is of dat de politiek overal is, maar dat hij de politiek laat samenvallen met de absolute grenservaring en de strijd op leven en dood tegen de existentiële vijand. Het liberalisme probeert dit politieke moment volgens Schmitt te elimineren en op te lossen in een economisch-organisatorische zakelijkheid en/of in het eeuwige gesprek van de democratische discussie. Schmitt wil vooral deze 'discussie ter discussie stellen', dat wil zeggen de metafysische vooronderstellingen blootleggen die schuilen in de rationalistische drang naar neutraliteit en objectiviteit. Ook hij ontmaskert het Verlichtingsrationalisme als de potentiële voedingsbodem van een nieuw type dictatuur: het 'opvoedingsdespotisme' van de soevereine Rede, dat wil zeggen van de verlichte bureaucratie, dat volgens hem slechts een nieuwe variatie is op het oude thema van de filosoof-koning. Het negentiende-eeuwse marxisme staat volgens hem direct in het verlengde van dit dictatoriale rationalis-

me. Hier wordt een verbond gesmeed tussen politiek en rede dat voortloopt op een politieke dictatuur van de bezitters van de waarheid, 'een dictatuur van een voorhoede van rationalisten' (Schmitt 1969: 66). Schmitt gebruikt zelf het begrip 'Verlichtingsfundamentalisme' niet, maar komt hier dicht in de buurt van kritieken zoals we die kennen van Ter Braak, en die in onze eigen tijd door denkers als Bauman, Buruma en Gray worden herhaald.

Een relativistische en agonistische democratie gelooft niet langer in het nut of de noodzaak van objectieve fundamentele basis die haar eenheid moeten constitueren. Zij beroept zich niet langer op het 'realisme' van 'de feiten' als de onweerlegbare grondslag van haar eigen gelijk. Zij zoekt niet naar een bindende morele of culturele basis die verder strekt dan datgene wat nodig is om haar eigen verdeeldheid te organiseren. Tussen de polen van vriend en vijand cultiveert zij een gevarieerde scala van politieke houdingen en posities, en blijft zij onderscheid maken tussen sterke en zwakke vijanden, vijanden en tegenstanders, tegenstanders en concurrenten, bondgenoten en kennissen, vage vrienden en boezemvrienden. Zij wil niet iedereen te vriend houden, en al haar vijanden in vrienden veranderen, zoals de consensusdemocratie geneigd is te doen. Anderszijds waakt zij ervoor om zich uit te leveren aan het absolutisme van de vijandschap. Maar zij houdt te allen tijde rekening met de komst van de vijand. Zij bezint zich op middelen om zich tegen hem teweer te stellen, terwijl zij tegelijkertijd naar middelen zoekt om de sterke vijand in een zwakkere te veranderen.

Noch de consensus noch de oorlog zijn maatgevend in een agonistische democratie. Beide veronderstellen een horizon van eenheid en een waarheid die niet bestaat, en dus alleen met macht en (woord)geweld kunnen worden gevestigd. De keuze voor de liberale levensvorm is dan ook geen rationeel gefundeerde keuze, maar een kwestie van historische contingentie en culturele loyaliteit. Anders dan Bolkestein en andere liberale fundamentalisten willen, kan het liberalisme niet worden gefundeerd met behulp van een universele redelijkheidscclaim. Gray trekt hieruit de onjuiste conclusie dat de liberale levensvorm 'niet beter of slechter is dan andere, maar alleen verschillend' (Gray 1997: 86). Maar dat is een verkeerde manier om te zeggen dat de waardering ervoor zich niet langer op klassieke rechtvaardigingsgronden beroept. De superioriteitsclaim voor de liberale levensvorm wordt daarmee niet ingetrokken maar eerder gematigd of afgezwakt. Sterker nog: deze claim wordt juist gebaseerd op een *gebrek* aan zekerheid, op de relative-

rende kritische zin die de vermeende zwakte van het liberalisme ompoolt tot een onvermoede kracht. De speurtocht naar harde en sluitende fundamenten verraadt immers een gebrek aan cultureel zelfvertrouwen (net zoals het machismo onzekerheid verraadt over de eigen identiteit), terwijl het relativisme zo sterk in zijn schoenen staat dat het deze kunstmatige afzekering niet langer nodig heeft.

‘Juist het gebrek aan morele consensus maakt onze moderne samenleving tot wat ze is, een vrije en intern verdeelde ruimte van denken en handelen,’ aldus de Belgische publicist Ignaas Devisch. De conservatieve revolutionairen van onze tijd (zowel de moslimfundamentalisten als de neoconservatieven) koesteren volgens hem de utopie dat wij ons in de moderne samenleving nog steeds rond een gemeenschappelijke morele basis kunnen verenigen. Die basis is ons echter ontvallen: wij zijn over zowat alles verdeeld, en die verdeeldheid moet een centrale plaats krijgen in ons maatschappelijke bestel. De permanente discussie over de grondslagen van de samenleving is volgens Devisch ongeveer het enige bindmiddel dat ons nog rest. Hij bepleit in het zicht hiervan een Beckiaanse politiek van de twijfel: ‘Die moeilijke en afgrondelijke twijfel zorgt voor voortdurende onzekerheid omdat ze elke identiteit of waarde ter discussie voorlegt, omdat ze culturen doorbreekt en enkelingen soms verweesd achterlaat, omdat ze de vraag stelt naar wat het nog betekent een onderscheid te maken tussen het “goede” en het “kwade”, het “eigene” en het “andere”. Het gaat bijgevolg niet om de keuze tussen onze waarden of die van anderen, maar om de bevraging van wat waardevol is als preciaire kern van onze democratische samenleving.’ Het democratisch ethos vergt volgens hem dat we bereid zijn de twijfel over onze identiteit en cultuur centraal ‘in te schrijven’ in ons maatschappelijke landschap (Devisch 2005).

Een agonistische democratie zonder fundamenten scheidt een rechtsorde waarbinnen dit onophoudelijke conflict over waarden en waarheden zo geweldloos mogelijk kan worden uitgevochten. Zij houdt daarmee het midden tussen een fundamentalistische monocultuur en een vorm van multiculturele verzuiling die geen normatief ijkpunt of bindend centrum kent. Nederland als open forum, agora of meningenmarkt is minder ‘substantieel’ dan een leidende cultuur die bepaalde kernwaarden en een bepaalde identiteit projecteert als essentiële en onderhandelbare voorwaarden voor toelating en inburgering. Maar het is tegelijkertijd meer dan een procedureel kader van rechten en plichten dat een vreedzame botsing tussen opvattingen en levensbeschouwin-

gen mogelijk maakt. De gespreks- en onderhandelingscultuur die daarmee wordt verondersteld is een minicultuur van beginselen die zelf een duidelijke normatieve en inhoudelijke strekking hebben. Deze minicultuur bevestigt de normatieve en materiële voorwaarden van het instandhouden van open vormen van communicatie: het voornemen om met elkaar in discussie te blijven, om zo veel mogelijk mensen en denkbeelden toegang te verschaffen tot het debat, en om iedereen in staat te stellen de competenties te ontwikkelen die nodig zijn om dit debat zo goed mogelijk te kunnen voeren.

De vraag waarin vreemdelingen moeten inburgeren is in dit licht niet moeilijk te beantwoorden: in een reeks van instituties en omgangsvormen die een scherp doch vreedzaam debat mogelijk maken over alles wat ons (en hen) bezighoudt, inclusief het vraagstuk van onze (en hun) culturele identiteit. Een primaire voorwaarde hiervoor is het uitsluiten van geweld of het dreigen met geweld in al zijn verschillende vormen. Daarbij moet een nieuwe gevoeligheid voor verbale wreedheid en symbolisch geweld worden ontwikkeld als een van de voornaamste communicatieve vaardigheden die burgers onderling kunnen binden. De minimale bereidheid tot het relativeren van de eigen waarheden en waarden, en tot het herzien van de eigen denkbeelden en overtuigingen, vormen belangrijke toegangskaarten tot dit open debat. Dit vermogen om kritiek te kunnen verdragen, te kunnen omgaan met verschillen en zich open te stellen voor dubbelzinnigheid en complexiteit stelt hoge eisen aan de culturele competenties van burgers. Het vermogen om te leven met onopgeloste verschillen (De Kadts 'leven in het Raadsel') vergt een nieuw soort cultureel uithoudingsvermogen, waarbij men ervan afziet om het eigen gelijk te halen en aan anderen op te dringen. In weerwil van Havel, gaat het in een relativistische democratie immers niet om een poging om *in* waarheid, maar om een poging *zonder* waarheid te leven.

Dit relativeringsvermogen is vele malen belangrijker dan het voorschrijven of afdwingen van technische vaardigheden zoals het goed leren spreken van de Nederlandse taal of het hanteren van bepaalde beleefdheidsregels, omgangsvormen en kledingvoorschriften. Het verbod op de burqa en de niqaab is daarbij vanzelfsprekender dan het verbod op het hoofddoekje, dat de open communicatie niet in de weg hoeft te staan, en dat minder gemakkelijk kan worden vastgepind op een eenduidige culturele betekenis. Hetzelfde geldt voor de gewoonte iemand (een vrouw) bij een ontmoeting de hand te schudden. Voor vvd-aanvoer-

der Van Aartsen geldt dit als een minimumnorm, zodat de imam die zich er niet aan houdt 'maar eens naar een inburgeringscursus moet'. GroenLinks-voorzitter Halsema ziet hierin eerder een waardenconflict over verschillende manieren waarmee men een ander respect kan betonen (*NRC Handelsblad* 15.4.05). Die rekkelijke interpretatie lijkt weer minder op te gaan voor de goede gewoonte om iemand aan te kijken wanneer je tegen hem of haar spreekt. Het is niet zo vreemd dat Albert Heijn zijn cassières veelsoortige hoofddoekjes laat dragen maar ze wél verplicht om met iedere klant individueel oogcontact te maken.

Gelijke toegang tot het permanente gesprek over wat Nederland is, vereist daarnaast het respecteren van liberale grondwaarden zoals individualisme, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid voor de wet, respect voor andersdenkenden, wetenschappelijke autonomie, pluriformiteit van de media en scheiding tussen kerk en staat. Deze beginselen behoren tot de *minima moralia* van de democratische rechtsstaat. Daarnaast veronderstelt deze vrije debatcultuur een aantal sociale en economische grondvoorwaarden die gelijke kansen creëren op een succesvolle 'individualistische' deelname aan dit gesprek: toegang tot onderwijs, kunst en cultuur, toegang tot economische en politieke participatie, toegang tot verzorging en bijstand, en toegang tot goede huisvesting en mobiliteit. Die materiële zekerheden scheppen immers de mogelijkheid en de ambitie om een grotere culturele onzekerheid aan te durven, afstand te nemen van opgelegde tradities, en jezelf op die manier opnieuw 'uit te vinden'. Vrijheid van godsdienst moet in dit kader vooral worden gewaardeerd als de vrijheid om een persoonlijke levensovertuiging aan te hangen, niet als de vrijheid om te buigen en te knielen voor een bovenpersoonlijke waarheid die zware gemeenschappen bij elkaar houdt. Fundamentalistische waarheden, inclusief die van een conservatief-liberale monocultuur of een objectivistisch wetenschaps-geloof, maken een abrupt einde aan de permanente discussie die juist het hart vormt van de relativistische democratie.

De bovengenoemde grondwaarden dicteren dus niet een liberaal beschavingsoffensief dat erop uit is om vreemdelingen zo snel mogelijk te assimileren aan een universeel geachte westerse cultuur en identiteit. De hier verdedigde minicultuur beschermt 'slechts' de voorwaarden van een vrij debat waarin alle culturen en identiteiten op losse schroeven worden gezet. Het is geen tegenstrijdigheid om juist dit 'zwarte gat' of deze 'lege plek' tot de spil te verklaren van de maatschappelijke integratie. Dat er in brede kring overeenstemming bestaat over

grondwaarden als individualisme of de scheiding tussen kerk en staat wil niet zeggen dat zij niet tegelijkertijd diepgaand omstreden kunnen zijn. De liberale kernwaarden verschaffen weliswaar een eerste houvast tegenover het collectivisme van totalitaire religies en ideologieën, maar bij nader toezien lijden zij aan een vaagheid en dubbelzinnigheid die het debat over hun interpretatie onontkoombaar en onafsluitbaar maakt. Wordt het individualisme opgevat in de zin van universele marktvrijheid en ongeremd commercialisme, of wordt het opgevat in een meer sociale zin? Bepreiten wij een harde Franse of een zachte Amerikaanse scheiding tussen kerk en staat? Neemt de gelijkheid alleen een juridische vorm aan of wil men ook materiële kansen scheppen voor iedereen om te participeren in de collectieve welvaart?

Waarin kunnen vreemdelingen met andere woorden beter integreren, in de zekerheden of de onzekerheden van de westerse cultuur? In een niet bestaande en ook niet gewenste culturele eenheid of in een cultuur van productieve verdeeldheid? In dit boek heb ik geprobeerd aannemelijk te maken dat een zwakke identiteit een beter en humaner vehikel is, zowel voor de integratie van migranten in onze eigen samenleving als voor onze eigen integratie in Europa en de wereld. In een tijd van groeiend nationalisme, Euro-scepticisme en xenofobie is dat een ontijdige en ongemakkelijke boodschap. Want hoe kunnen die zelfbewuste zwakte en dit trotse relativisme worden omgezet in een mobiliserende kracht, die sterk genoeg is om de vijanden van onze levensvorm te weerstaan? Ignatieff gelooft dat vrije democratische staten veel minder zwak zijn dan ze zelf denken, met andere woorden dat hun belangrijkste zwakte ligt in de onderschatting van hun eigen kracht. De zachte krachten van de vrije democratie met zijn openbaar debat, wederzijds vertrouwen, open grenzen en constitutionele controles moeten juist als sterke punten worden gezien, tegenover de feitelijke zwakte van het terrorisme, dat zijn toevlucht neemt tot geweld omdat de vreedzame overtuigingskracht kennelijk tekortschiet. Die kracht schuilt ook in de aanstekelijkheid van onze manier van leven, in de verleiding van de vrijheid en het individualisme, en in de permanente vernieuwing van de cultuur en de welvaart die daarop zijn gebouwd. Een zwak voor Nederland is daarom sterk genoeg om datgene te kunnen verdedigen en verkondigen wat ons het meest lief is.



## Bibliografie

- Aartsen, Jozias van (2004) 'Die momenten te herkennen waarop het gevaar nog te keren is', *Trouw*, 24 april.
- (2005) 'De staat als beschermer van vrijheid en veiligheid', in Van Luin (red.).
- AEL (2003) *Programma AEL Nederland 2003-2005*, in Benzakour (2003).
- Al-Azm, Sadik (2004) *De tragedie van de duivel. Op weg naar een liberale islam*. Amsterdam: Van Genneep/Al Hizjra.
- Amin, Ash (2004) 'Multi-ethnicity and the Idea of Europe', *Theory, Culture and Society* 21(2): 1-24.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities*. Londen & New York: Verso.
- Bank, Jan, Gijsbert van Es en Piet de Rooy (2005) *Kortweg Nederland. Wat iedereen wil weten over onze geschiedenis*. Wormer: Inmerc.
- Banning, Willem (1956) 'Liberalisme en socialisme naar hun gedachten-inhoud beschouwd', in Banning e.a. *Liberalisme en socialisme*. Amsterdam: WBS.
- (1960) *Om mens en menselijkheid in maatschappij en politiek*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Barnard, F.M. (red.) (1969) *J.G. Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Barry (1988) *The Nature of Power*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (1993) *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2002) 'The Cosmopolitan Society and Its Enemies', *Theory, Culture and Society* 19(1/2): 17-44.
- Beer, Paul de, Dick Pels e.a. (2004) 'Ten aanval! Het Waterland Manifest', *de Volkskrant*, 11 december, en [www.waterlandstichting.nl](http://www.waterlandstichting.nl)
- Beerling, R. (1964) *Wijsgerig-sociologische verkenningen*. Dl. 2. Zeist/Arnhem: De Haan.
- Benzakour, Mohammed (2003) *Abu Jahjah: nieuwlichter of oplichter? De demonisering van een politieke rebel*. Amsterdam/Antwerpen: Veen.
- (2005) 'Het voertuig en de benzine', *Waterstof. Nieuwsbrief van de Waterlandstichting* 2, maart.
- Bergh, Hans van den (2004) 'Exit Nederlands', *HP/De Tijd*, 15 oktober.
- Beus, Jos de (2004) 'Schokfilosofie', *Trouw*, 24 april.
- (2005) 'Een zeker idee van Nederland', in Van Luin (red.).
- Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. Londen: Sage.
- Blackburn, Simon (2001) *Goed leven. Een tegendraadse beschouwing over ethiek*. Rotterdam: Lemniscaat.

- Boomkens, René (1994) 'Wachten op de barbaren', *Krisis* 54, maart.
- Borgman, Erik (2005a), 'Zonder geloof geen democratie', *De Groene Amsterdammer*, 18 maart.
- (2005b) 'Spritualiteit en politiek. Emancipatie en de bevrijdende rol van godsdienst' ([www.linkerwang.nl](http://www.linkerwang.nl))
- Bos, Wouter e.a. (2005) *Beginselen. Manifest vastgesteld op 29 januari 2005*. Amsterdam: PvdA.
- Bourdieu, Pierre (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity.
- Braak, Menno ter (1949) *Verzameld Werk*. Dl. 3. Amsterdam: Van Oorschot.
- Brand, Theo (2004a) 'GroenLinks heeft niks met liberalisme', *Trouw*, 28 april.
- (2004b) 'GroenLinks moet kiezen voor gemeenschapsdenken', *De Linker Wang* 4, september.
- Brink, Bert van den (2005) 'Liberalism Without Agreement. Political Autonomy and Agonistic Citizenship', in John Christman & Joel Anderson (red.) *Autonomy and the Challenge of Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Brink, Gabriël van den (2004) *Tekst, traditie of terreur? Naar een moderne visie op de islam in Nederland*. Utrecht: Forum.
- Bunting, Madeleine (2003) 'Liberalisme gedraagt zich irrationeel', *de Volkskrant*, 20 december.
- Burke, Edmund (1969 [1790]) *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin.
- Buruma, Ian en Avishai Margalit (2004) *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*. New York: The Penguin Press.
- Bussemaker, Jet (1993) *Betwiste zelfstandigheid. Individualisering, sekse en de verzorgingsstaat*. Amsterdam: SUA.
- Butler, Judith (1997) *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York & Londen: Routledge.
- Claassen, Rutger (2004) 'Wat zou Banning van het Beginselmanifest vinden?', *Socialisme & Democratie* 61(10/11): 62-69.
- Cliteur, Paul (2004a) *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- (2004b) 'Verdraagzaamheid is geen deugd', *Vrij Nederland*, 21 februari.
- (2004c) *De neutrale staat. Het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving*. Oratie Rijksuniversiteit Leiden, 28 mei.
- Constandse, Anton (1983) *Het soevereine ik. Het individualisme van Lao-tse tot Friedrich Nietzsche*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Couwenberg, S.W. (red.) (2001) *Nationale identiteit. Van Nederlands probleem tot Nederlandse uitdaging*. Budel: Damon.
- (2004) *Opstand der burgers. De Fortuyn-revolte en het démasqué van de oude politiek*. Budel: Damon.
- (2005) 'Geestelijke en politieke macht/kerk en staat – een spannende relatie?', *Civis Mundi* 43(3): 67-82.
- Denig, Eric (2001) 'Ambities van een eigenzinnig land', in Couwenberg (red.).
- Devisch, Ignaas (2005) 'Over de conservatieve revolutie', *Liberales Nieuwsbrief* 98, 25 maart.

- Doorman, Maarten (2005) 'De canon bestaat allang', *de Volkskrant*, 25 juni.
- Dunk, H.W. von der (1992) *Sprekend over identiteit en geschiedenis*. Utrecht/Amsterdam: Teleac/Prometheus.
- Duyvendak, Jan Willem en Menno Hurenkamp (red.) (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.
- (2005) 'Vrijheid in gemeenschap', *De Helling*, lente.
- Elchardus, Mark (2004a) 'We lopen een culturele revolutie achter', *Socialisme & Democratie* 61 (3): 10-20.
- (2004b) 'Autonome volgzzaamheid', in Duyvendak en Hurenkamp (red.).
- Ellian, Afshin (2005) *Brieven van een Pers*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Eriksen, Thomas Hylland (2002) *Ethnicity and Nationalism*. Londen: Pluto Press.
- Esser, Richard (2004) 'Thoreau en de consumptiedwang', *Socialisme & Democratie* 61(5/6): 85-87.
- Etzioni, Amitai (2004) *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave MacMillan.
- Fennema, Meindert (2003) 'Schrap het haatzaai-artikel uit het Wetboek van Strafrecht!', *Vrij Nederland*, 22 maart.
- Feyerabend, Paul (1975) *Against Method*. Londen: Verso.
- Florida, Richard (2001) *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Fortuyn, Pim (1995) *Beklemmend Nederland*. Utrecht: Bruna.
- (1998) *Zielloos Europa*. Utrecht: Bruna.
- (2001) *De islamisering van onze cultuur*. Uithoorn: Karakter.
- (2002) *De verweerde samenleving*. Uithoorn: Karakter.
- Frentrop, Paul (2004) 'Jacques de Kadt – de man die altijd gelijk kreeg', *Trouw*, 5 juni.
- Fuchs, Stephan (2001) *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford & Londen: Blackwell.
- (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. Londen: Routledge.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gilbert, Paul (1998) *The Philosophy of Nationalism*. Boulder co & Oxford: Westview Press.
- Ginkel, Rob van (1999) *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland*. Den Haag: Sdu.
- Gray, John (1997) *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Londen & New York: Routledge.
- (2000) *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity.
- (2002) *Strohonden, Gedachten over mensen en andere dieren*. Amsterdam: Ambo.
- (2003) *Al-Qaida en de moderne tijd*. Amsterdam: Ambo.
- Groenveld, K. e.a. (1995) *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme*. Den Haag: Teldersstichting.
- Gunsteren, Herman van (2005) 'De geboorte van de Europese burger', *Vrij Nederland*, 18 juni.

- Hajer, Maarten & Marcel Maussen (2004a) 'Kijk uit met het woord "oorlog"', *Trouw*, 16 november.
- (2004b) 'Betekenisgeving aan de moord: een reconstructie', *Socialisme & Democratie* 61(12): 10-18.
- Halsema, Femke (1996) 'Leeft gij oude vormen en gedachten!', in Frans Becker e.a. (red.) *Het zeventiende jaarboek voor het democratisch socialisme*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- (2004) 'Vrijzinnig links', *De Helling* 2, zomer.
- en Pieter Pekelharing (2005) 'Neutraliteit is niet voor kwezels', *de Volkskrant*, 24 februari.
- Ham, Boris van der (2005) 'Provoceren hóórt bij Nederland', *NRC Handelsblad*, 8 februari.
- Hanssen, Léon (2003) *Menno ter Braak 1902-1940. Leven en werk van een polemist*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Harbers, Hans (1998) 'De orde der dingen', *Acta Philosophica Groningana*. Faculteit der Wijsbegeerte, Rijksuniversiteit Groningen.
- Hartmans, Rob (2004) 'Het patatconservatisme', *De Groene Amsterdammer*, 17 juli.
- Heerikhuizen, Bart van (1980) 'Het Nederlandse volkskarakter', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 6(4): 643-675.
- Heijden, Chris van der (2001) *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog*. Amsterdam: Contact.
- Heijne, Bas (2003) 'Zwak voor Nederland', *NRC Handelsblad*, 25 oktober.
- Hilhorst, Pieter (2004) 'Revrie', *de Volkskrant*, 30 november.
- (2005) 'De kortgebroekte denker', *de Volkskrant*, 19 februari.
- Hirsi Ali, Ayaan (2002) *De zoontjesfabriek*. Amsterdam: Augustus.
- (2004) *De maagdenkooi*. Amsterdam: Augustus.
- Hofstede, Geert (2001) 'Nederlandse identiteit en Nederlandse cultuur binnen de Europese Unie', in Couwenberg (red.).
- (2004) *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. Amsterdam: Olympus (17de druk).
- Hollanders, David (2005) 'De waarde van scepsis voor een links réveil', *Socialisme & Democratie* 62(1/2): 57-62.
- Hooven, Marcel ten (red.) (2001) *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- (2004) 'Gelijkheid baant de weg naar vrijheid', *Trouw* 23 april.
- Huizinga, Johan (1960 [1934]) 'Nederland's Geestesmerk', in *De Nederlandse natie*. Haarlem: Tjeenk Willink.
- Ignatieff, Michael (2004) *Het minste kwaad. Politiek en moraal in het tijdperk van het terrorisme*. Amsterdam: Cossee.
- Jansen, Hans (2003) *God heeft gezegd. Terreur, tolerantie en de onvoltooide modernisering van de islam*. Amsterdam/Antwerpen: Augustus.
- Jong, Sjoerd de (2004) 'Bestuurders in de bunker', *NRC Handelsblad*, 30 november.
- Kadt, Jacques de (1980 [1939]) *Het fascisme en de nieuwe vrijheid*. Amsterdam: Van Oorschot.

- (1972) *De politiek der gematigden*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Kalff, Donald (2004) *Onafhankelijkheid voor Europa: het einde van het Amerikaanse ondernemingsmodel*. Amsterdam/Antwerpen: Business Contact.
- Kalma, Paul (2004) *Links, rechts en de vooruitgang*. Amsterdam: wbs/Mets & Schilt.
- Kepel, Gilles (2004) *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*. Parijs: Gallimard.
- Kinneging, Andreas (2005) *Geografie van goed en kwaad*. Utrecht: Spectrum.
- Klein, Naomi (2000) *No Logo*. Londen: Flamingo.
- Klink, Ab en Maxime Verhagen (2004) 'Democratie kan voordeel doen met bijzonder onderwijs', *de Volkskrant*, 24 maart.
- Koch, Koen (1991) 'Herlevend nationalisme in Midden- en Oost-Europa', in Zwaan e.a. (red.).
- (1996) 'De natiestaat als lapmiddel' in Koch en Scheffer (red.).
- en Paul Scheffer (1996) 'Woord vooraf', in idem (red.) *Het nut van Nederland. Opstellen over soevereiniteit en identiteit*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koenis, Sjaak (1997) *Het verlangen naar gemeenschap. Politiek en moraal in Nederland na de verzuiling*. Amsterdam: Van Gennep.
- (2001a) 'Het grootste gedeelde minimum: tolerantie dankzij wedijver, onderlinge onverdraagzaamheid en kleinheid van geest', in Ten Hooven (red.).
- (2001b) 'Erkenning van culturele identiteit in Nederland', in Pas (red.).
- (2005) 'Links en de moraal' in Snels (red.).
- Koning, Martijn de, en Edien Bartels (2005) 'Voor Allah en mijzelf. Jonge Marokkanen op zoek naar de "echte" Islam', *Socialisme & democratie* 62 (1/2): 19-26.
- Kossmann, E.H. (1991) 'De eigenheid van de Nederlandse cultuur', in H. Wijffes en J. van den Heuvel (red.) *De omroep een zorg*. Amsterdam: Cramwinckel.
- (1995a) 'Een land leeft zolang er debat is', *NRC Handelsblad*, 7 maart.
- (1995b) 'Het probleem in de historische wetenschappen', in T. Koopmans (red.) *De toekomst van het Nederlands als wetenschapstaal*. Amsterdam: KNAW.
- (1996) 'Verdwijnt de Nederlandse identiteit?', in Koch en Scheffer (red.).
- Kox, Tiny en Ronald van Raak (2004) 'Liberalisme met sociaal gezicht is te weinig', *NRC Handelsblad*, 5 maart.
  
- Latour, Bruno (1987) *Science in Action*. Milton Keynes: Open University Press.
- (2004) 'La république dans un foulard', *Le Monde*, 18 januari.
- Lehning, Arthur (1999) *De tocht naar Ithaka. Beschouwingen over politiek en cultuur*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Lensink, Marlies en Larissa Pans (2004) 'Scheiden? Je gaat maar naar de dokter', *NRC Handelsblad*, 13 maart.
- Lucassen, Leo en Wim Willems (2004) 'De arena van de geschiedenis', *de Volkskrant*, 28 september.
- Luin, Ton van (red.) (2005) *Hoe nu verder? 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*. Utrecht: Spectrum.
- Luyten, Marcia (2004) 'Wie is er bang voor cultuur?', *de Volkskrant*, 4 december.
  
- Mak, Geert (2005) *Gedoemd tot kwetsbaarheid*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Marx, Karl en Friedrich Engels (1971 [1848]) *Het Communistisch Manifest*. Amsterdam: Pegasus.
- May, Stephen (1999) 'Critical Multiculturalism and Cultural Difference: Avoiding Es-

- sentialem' in idem (red.) *Critical Multiculturalism. Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. Londen: Falmer Press.
- McGrath, Alister (2004) *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Rider.
- MDP (2003) *Manifest van de Moslim Democratische Partij* ([www.ael-org.nl](http://www.ael-org.nl))
- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*. Londen: Verso.
- (2000) *The Democratic Paradox*. Londen: Verso.
- Nauta, Lolle (2000) *Onbehagen in de filosofie*. Amsterdam: Van Gennep.
- Nederveen Pieterse, Jan (1999) 'Europe Travelling Light: Europeanization and Globalization', *The European Legacy* 4(3): 3-17.
- Nietzsche, Friedrich (1969) *Werke III* (red. Karl Schlechta). München: Ullstein.
- Nouwen, Sarah (2004) 'Schuw Engels op universiteiten niet', *NRC Handelsblad*, 21 november.
- Otterspeer, Willem (2004) 'Een virtueel volk', *De Gids* 5/6: 409-413.
- Palm, Jos (2005) *De vergeten geschiedenis van Nederland*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.
- Pas, Gerrit (red.) (2001) *Diversiteit in de polder. GroenLinks en de multiculturele samenleving*. Utrecht: wb GroenLinks.
- Pastors, Marco (2005) 'Islam moet een geloof worden als alle andere', *NRC Handelsblad*, 23 februari.
- Peeters, Carel (2001) *Dit heerlijk zwalken. Over dubbelzinnigheid*. Amsterdam: De Harmonie.
- Pels, Dick (1993) *Het democratisch verschil. Jacques de Kadt en de nieuwe elite*. Amsterdam: Van Gennep.
- (1999) 'Performatief! Een Sinterklaas-visie op de sociale werkelijkheid', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 26(1): 92-123.
- (2000) *The Intellectual as Stranger. Studies in Spokespersonship*. New York & Londen: Routledge.
- (2003a) *De geest van Pim. Het gedachtegoed van een politieke dandy*. Amsterdam: Anthos.
- (2003b) *Unhastening Science. Autonomy and Reflexivity in the Social Theory of Knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press.
- (2003c) 'Voertaal: Engels! Over de toekomst van het Nederlands als wetenschapstaal', *Facta* 6(11), oktober.
- (2003d) 'De ééndagskoning. De republiek der sterren', *Vrij Nederland*, 12 juli.
- (2004a) 'Progressief Manifest', *Trouw*, 10 januari.
- (2004b) 'Van Jacques de Kadt naar Wouter Bos. Op weg naar een nieuw sociaal-liberalisme', *Socialisme & Democratie* 61 (5/6): 74-80.
- (2005a) 'Gevaarlijk gemeenschapsdenken', *Trouw*, 9 april.
- (2005b) 'De inkt van de geleerde en het bloed van de martelaar', *Civis Mundi* 44(3): 106-109.
- (2005c) 'Alle profeten zijn pervers', *NRC Handelsblad*, 11 maart.
- Phalet, Karen en Carlo van Praag (2004) *Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen. Samenvatting*. Den Haag: SCP.

- Phalet, Karen en Frea Haker (2004) *Diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid: Turken en Marokkanen in Nederland*. Den Haag: SCP.
- Philipse, Herman (2004) *Atheïstisch manifest*. Amsterdam: Bert Bakker.
- (2005a) *Verlichtingsfundamentalisme?* Amsterdam: Bert Bakker.
- Prins, Baukje (2001) 'De kwestie van geloof. Pleidooi voor een links-liberale politiek', in Pas (red.).
- (2004) *Vorbij de onschuld. Het multiculturele debat in Nederland*. Amsterdam: Van Genep.
- (2005) 'Lichte gemeenschappen en hechte relaties', *Waterstof* 3, april.
  
- Raak, Ronald van (2004) 'Lessen voor een sociaal liberalisme. Het personalisme van Philip Kohnstamm', *Liberaal Réveil* 45(4): 153-56.
- Ramadan, Tariq (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Rattansi, Ali (1999) 'Racism, "Postmodernism" and Reflexive Multiculturalism', in May (red.).
- RIVM (2004) *Kwaliteit en toekomst. Verkenning van duurzaamheid*. Den Haag: SDU.
- Ree, Erik van (2002) 'Het belang van vrij debat', *De Groene Amsterdammer*, 19 januari.
- Righart, Hans (1992) *Het einde van Nederland? Kenteringen in politiek, cultuur en milieu*. Utrecht/Antwerpen: Kosmos.
- Rooy, Piet de (2002) *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Ruthven, Malise (2002) *A Fury for God. The Islamist Attack on America*. Londen: Granta Books.
- (2004) *Fundamentalism. The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
  
- Scheffer, Paul (1996) 'Land zonder spiegel', in Koch en Scheffer (red.).
- (2000) 'Het multiculturele drama', *NRC Handelsblad*, 29 januari.
- (2003) 'De impasse van het aanpassen', *NRC Handelsblad*, 17 januari.
- (2004) 'Het onbehagen in de islam', *Trouw*, 18 september.
- (2005) 'Nederland lijdt aan een cultureel tekort', *NRC Handelsblad*, 12 februari.
- Schmitt, Carl (1969 [1923]) *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlijn: Duncker & Humblot.
- (1963 [1932]) *Der Begriff des Politischen*. Berlijn: Duncker & Humblot.
- Schnabel, Paul (2000) 'Assimilatie is de enige weg (interview)', *Contrast* 6, 17 februari.
- Schoo, Hendrik-Jan (2000) *De verwarde natie. Dwarse notities over immigratie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- (2004) 'De mythe van het non-conformisme', *De Gids* 5/6: 440-444.
- Schrijer, Dominic (2005) 'Eigentijds bestuur en burgerschap in een land van verschillen', *Waterstof* 2, maart.
- Schuyt, Kees e.a. (2003) *Waarden, normen en de last van het gedrag*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Schwartz, Barry (2004) *The Paradox of Choice. Why More is Less*. New York: HarperCollins.
- (2005) 'De paradox van de keuzevrijheid: meer is niet beter', *NRC Handelsblad*, 29 januari.
- Sennet, Richard (1997) 'The danger of seeking catharsis in shared values', *Times Literary Supplement*, 7 februari.

- Simons, Elena (2004) *Pret met moslims*. Amsterdam: Querido.
- Smith, Anthony (1993) *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Snel, Jan Dirk (2004) 'Het misverstand over kerk en staat', *Trouw*, 13 januari.
- Snels, Bart (2005) 'De markt' in idem (red.) *Vrijheid als ideaal*. Amsterdam: Boom.
- SP (1999) *Heel de mens*. Rotterdam: SP.
- Spruyt, Bart Jan (2005a) *De toekomst van de stad*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- (2005b) 'Conservatieve identiteit tegen linkse uitverkoop', in Van Luin (red.).
- e.a. (2005) *Samen zwak. Pleidooien tegen de Europese Grondwet*. Amsterdam: Polpam.
- en Michiel Visser (2003a) *De crisis in Nederland en het conservatieve antwoord*. Den Haag: Edmund Burke Stichting.
- en Michiel Visser (2003b) 'Conservatief Manifest', *Trouw*, 18 oktober.
- en Geert Wilders (2004) 'Stop import islamitische cultuur', *Het Parool*, 22 oktober.
- Stapelkamp, Anton (2004) 'Alle religies zijn de staat even lief', *Trouw*, 13 januari.
- Steenhuis, Paul (2004) 'We leven in Eurabië als we moslims niet kunnen saren', *NRC Handelsblad*, 30 november.
- Sunier, Thijl (2004) 'Individualisme als opdracht' in Duyvendak en Hurenkamp (red.).
- Swaan, Abram de (2004) 'Laat sentimentalisme niet op talen los', *NRC Handelsblad*, 20 januari.
- Tahir, Naema (2004) *Een moslima ontsluit*. Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tromp, Bart (2002) *Het sociaal-democratisch programma*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Turner, Bryan (2000) 'Liberal Citizenship and Cosmopolitan Virtue', in A. Vandenberg (red.) *Citizenship and Democracy in a Global Era*. Basingstoke: MacMillan.
- (2002) 'Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism', *Theory, Culture and Society* 19(1/2): 45-63.
- UNDP (2004) *Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York: UNDP.
- Veer, Peter van der (2000) 'Nederland bestaat niet meer', *De Gids*, september, 742-749.
- Velde, Henk te (1991) 'Nederlands nationaal besef vanaf 1800', in Zwaan e.a. (red.).
- Verbrugge, Ad (2004) *Tijd van onbehagen*. Amsterdam: SUN.
- Verhagen, Maxime (2005) 'Europeaniseer de islam', in Van Luin (red.).
- Verhofstadt, Dirk (2004) *Pleidooi voor individualisme*. Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.
- (2005) 'Naar een offensief liberalisme', *Liberale Nieuwsbrief* 87, 7 januari.
- Vink, Jaffe (2004) 'We hebben het begrip vijand verleerd', *Trouw*, 13 november.
- Vos, Carljine (2004) 'Na het ja-woord begint de ellende', *Volkskrant Magazine*, 13 maart.
- Vos, H. e.a. (1951) *De weg naar vrijheid. Een socialistisch perspectief*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Vossen, Mirjam (2004) 'Engels op de basisschool: why not?' *De Volkskrant*, 16 oktober.
- Vree, Frank van (2004) 'Dat was ooit', *de Volkskrant*, 21 februari.
- Wilders, Geert (2005a) *Kies voor vrijheid: een eerlijk antwoord*. Den Haag: Groep Wilders.
- (2005b) 'Den Haag laf tegen islamitisch extremisme', *NRC Handelsblad*, 22 juli.
- Winner, David (2001) *Brilliant Orange. The Neurotic Genius of Dutch Football*. Londen: Bloomsbury.



– (2004) 'Voetbal is ons beste imago', *NRC Handelsblad*, 15 juni.

Winter, Leon de (2004) 'De vijand', *Trouw*, 3 juli.

Wit, Theo de (1992) *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*. Ubbergen: Pomppers.

– (2004) 'Over de onbescheidenheid en kwetsbaarheid van culturen', *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65: 461-490.

Witteveen, Willem (2005) 'Edmund Burke, profeet van de vooruitstrevendheid', *Socialisme & Democratie* 62(1/2): 48-56.

Zwaan, Ton, Nico Wilterdink, Henk Kleijer en Cees Cruson (red.)(1991) *Het Europese labrynth. Nationalisme en natievorming in Europa*. Amsterdam: Boom/siswo.



## Register

- Aartsen, Jozias van 17, 26, 90, 107, 139, 207, 228, 239
- Aboutaleb, Ahmed 40
- Albayrak, Nebakat 125, 184
- Allah 29, 34, 64, 181, 185, 193, 215
- Anderson, Benedict 95, 115
- Ankersmit, Frank 86
- Arkoun, Mohammed 177
- B., Mohammed 14, 29, 41
- Bakoenin, Michail 70
- Balkenende, Jan Peter 17, 26, 59, 71, 88, 107, 145, 157, 158, 198, 207, 231
- Banning, Willem 78-84, 111
- Barrès, Maurice 9, 108
- Bauman, Zygmunt 236
- Beck, Ulrich 8, 204, 205, 226, 227, 237
- Bergh, Hans van den 134, 135
- Beus, Jos de 16, 103, 132, 146, 228
- Bin Laden, Osama 111
- Blair, Tony 130, 206
- Bolkestein, Frits 24, 39, 42, 87, 90, 120, 160, 207, 233, 236
- Borgman, Erik 215, 216, 232
- Bos, Wouter 19, 83, 208
- Bouali, Fadoua 190-193
- Bouazza, Hafid 46
- Braak, Menno ter 69, 171, 185, 186, 190, 197, 210, 223, 236
- Brink, Bert van den 198, 211, 235
- Brink, Gabriël van den 193-195
- Bruggen, Carry van 56
- Burke, Edmund 100, 209
- Buruma, Ian 28, 148, 185, 236
- Bush, George 206
- Cliteur, Paul 24, 25, 32, 33, 132, 172-177, 192, 193, 207, 209, 218
- Cohen, Job 32, 33, 40, 183
- Constandse, Anton 70, 71
- Couwenberg, S.W. 104, 118, 120, 127, 129, 132, 133, 153-155, 179
- Cruijff, Johan 10, 145, 147
- Cuperus, René 60, 74, 85
- Descartes, René 170
- Devisch, Ignaas 237
- Djavann, Chahdortt 186
- Donner, Piet Hein 158, 207, 216
- Durkheim, Émile 181
- Duyvendak, Jan Willem 44, 71-74
- Eerdmans, Joost 24, 107, 116, 176
- Elchardus, Mark 61, 74
- Ellian, Afshin 24-26, 32, 198, 209, 218
- Engels, Friedrich 9, 10, 71, 96
- Ephimenco, Sylvain 24, 33, 186
- Etty, Elsbeth 91
- Etzioni, Amitai 49, 179
- Fennema, Meindert 90
- Florida, Richard 44, 72, 73
- Fortuyn, Pim 10, 12-15, 17, 20, 21, 23, 25, 28, 29, 40, 53-55, 65, 66, 77, 87, 88, 90, 93, 100, 104-107, 110, 113, 120, 124, 127, 128, 130, 132, 139, 142, 146, 147, 150, 151, 154, 156, 158, 159, 162, 178, 183, 207, 228

- Foucault, Michel 169, 173, 189  
 Freud, Sigmund 70, 220  
 Fuchs, Stephan 203, 204, 220  
 Fukuyama, Francis 52, 86
- G., Volkert van der 14, 28  
 Gellner, Ernest 36, 37, 104, 112, 139, 212  
 Giddens, Anthony 204, 205  
 Giesen, Peter 128  
 Ginkel, Rob van 18, 93, 96, 102, 121  
 Gogh, Theo van 14, 20, 24, 25, 29, 40, 42, 64, 65, 100, 127, 182, 183, 231  
 Goudsblom, Johan 135  
 Gray, John 28, 34, 171, 172, 185, 196, 236, 236
- Habermas, Jürgen 235  
 Haider, Jörg 53, 130  
 Halsema, Femke 19, 65, 84, 177, 208, 239  
 Harris, Lee 26, 224-227  
 Hazes, André 145, 147  
 Heidegger, Martin 109, 133  
 Heijne, Bas 16, 128  
 Herder, Johan Gottfried 99, 100, 116, 131  
 Hilhorst, Pieter 50, 209  
 Hirsi Ali, Ayaan 14, 24-27, 32-34, 64, 72, 165, 172, 174, 183, 186, 190, 208, 219, 232  
 Hitler, Adolf 171  
 Hobbes, Thomas 96, 97, 100, 115, 156  
 Hofstede, Geert 44, 45, 47, 150, 203  
 Huizinga, Johan 123, 124, 126-128, 133, 135, 137, 152, 153  
 Hurenkamp, Menno 44, 71-74
- Ignatieff, Michael 48, 50, 224, 228, 230, 231, 240
- Jansen, Hans 24, 44  
 Jong, Sjoerd de 189
- Kadt, Jacques de 7, 48, 51, 53-57, 59, 64, 69, 78-85, 171, 238  
 Kalma, Paul 43, 65, 82  
 Kant, Immanuel 170, 189, 217, 220  
 Karaecer, Haci 169
- Kennedy, John F. 113  
 Kinneging, Andreas 22, 24, 61-63, 74, 112, 209  
 Klein, Naomi 189  
 Koch, Koen 18, 90  
 Koenis, Sjaak 197-199  
 Kok, Wim 59, 82, 96, 148  
 Kossmann, E.H. 18, 130, 135, 154, 155
- Lans, Jos van der 71  
 Latour, Bruno 124, 125, 220  
 Lehning, Arthur 70  
 Lévy, Bernard-Henri 186  
 Luxemburg, Rosa 57  
 Luyten, Marcia 45
- Major, John 113  
 Mak, Geert 48, 211  
 Man, Hendrik de 46, 79  
 Margalit, Avishai 28  
 Marijnissen, Jan 60, 71, 74, 85, 138, 144, 156, 160  
 Marx, Karl 9, 10, 71, 96, 170, 181, 220  
 Maududi, Sayyid 34, 64, 111, 212  
 Mierlo, Hans van 7, 208  
 Mohammed (profeet) 31, 33, 41, 172, 173, 181, 220  
 Mouffe, Chantal 30, 197, 235  
 Mustafa, Shukri 34
- Nauta, Lolle 211  
 Nawijn, Hilbrand 90, 107, 132  
 Nietzsche, Friedrich 53, 54, 70, 171, 173, 185, 189, 221
- Oranje, Willem van 10, 146, 152
- Pastors, Marco 24, 183  
 Peeters, Carel 33, 75, 77  
 Pekelharing, Pieter 16, 177  
 Pen, Jean-Marie le 53  
 Philipse, Herman 24, 172, 218, 219-221  
 Prins, Baukje 16, 30, 73, 74, 167, 183, 233  
 Proudhon, Pierre-Joseph 70
- Qutb, Sayyid 34, 63, 64, 111, 212

- Ramadan, Tariq 179, 213-215  
 Rawls, John 235  
 Renan, Ernest 98, 115  
 Righart, Hans 143, 156  
 Roland Holst, Henriëtte 42  
 Rooy, Piet de 102, 118, 119, 121, 139  
 Rorty, Richard 169, 189  
 Rosenmöller, Paul 84  
 Rottenberg, Felix 83
- Scheffer, Paul 17, 18, 98, 107, 120, 123,  
 124, 126, 132, 138, 191-193  
 Schmitt, Carl 30, 156, 195, 228, 229,  
 234-236  
 Schnabel, Paul 133  
 Schoo, Hendrik-Jan 74, 121, 129, 141  
 Schuyt, Kees 77, 133, 168, 197, 210  
 Smit, Michiel 90, 106  
 Socrates 172, 173  
 Spengler, Oswald 109, 110  
 Spinoza, Baruch de 170, 189, 218  
 Spruyt, Bart Jan 14, 21-26, 61-63, 71, 74,  
 90, 107, 112, 144, 156, 160, 179, 228  
 Swaan, Abram de 90, 134
- Tahir, Naema 187
- Uyl, Joop den 81, 82, 207
- Veer, Peter van der 91, 92  
 Verbrugge, Ad 22, 24, 37, 61-63, 66, 71,  
 74, 107-110, 112, 159, 160, 209, 221  
 Verdonk, Rita 19, 31, 132, 133, 182  
 Verhagen, Maxime 107, 178  
 Verhofstadt, Dirk 66, 161  
 Vink, Jaffe 26, 228  
 Voltaire 170, 189
- Weber, Max 181  
 Wilde, Oscar 70  
 Wilders, Geert 17, 24, 25, 27, 90, 107,  
 114, 124, 132, 144, 156, 160, 161, 179,  
 183, 184, 208  
 Winter, Filip de 24, 53  
 Winter, Leon de 24, 26, 132, 209, 228  
 Wit, Theo de 179, 198, 229  
 Wittgenstein, Ludwig 117, 189
- Zaid, Abu 215  
 Zalm, Gerrit 26  
 Zeeman, Michaël 128, 142