

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

TABLE OF CONTENTS

Krisis, 2008, Issue 1

Article		
MENNO HURENKAMP & JAN WILLEM DUYVENDAK DE ZWARE PLICHT VAN DE LICHTE GEMEENSCHAP:	2-15	MIEKE BAL "YOU DO WHAT YOU HAVE TO DO" A RESPONSE TO JOSEF FRÜCHTL 59-69
File: Bader		
VEIT BADER INTRODUCTION TO SECULARISM OR DEMOCRACY?	16-24	Interview SUDEEP DASGUPTA IBART IS GOING ELSEWHERE. AND POLITICS HAS TO CATCH IT. AN INTERVIEW WITH JACQUES RANCIÈRE 70-76
ANTON VAN HARSKAMP EEN NIET-SECULIERE POLITIEKE THEORIE...?	25-29	Impression TINA RAHIMY VOORBIJ HIER EN DAAR 77-82
ANDERS BERG-SØRENSEN DEMOCRATIC NEGOTIATIONS OF RELIGION AND POLITICS	26-34	Reviews CHRISTIAN VAN DER VEEKE OP WEG NAAR EEN POSTRELIGIEUZE SOCIOLOGIE. 83-88
IRENA ROSENTHAL LIBERAL DEMOCRACIES AND THE PRODUCTION OF RELIGIOUS TRUTH	35-41	KARIN WENZ CHANGING POPULAR CULTURE IN RELATION TO URBAN SPACE 89-91
VEIT BADER SECULARISM, POST-STRUCTURALISM OR BEYOND? A RESPONSE TO MY CRITICS	42-52	Noted SIGNALEMENTEN 92-93
Debate		
JOSEF FRÜCHTL WHAT IS CULTURAL ANALYSIS? AND WHAT IS THE ROLE OF PHILOSOPHY?	53-58	

MENNO HURENKAMP EN JAN WILLEM DUYVENDAK

DE ZWARE PLICHT VAN DE LICHTE GEMEENSCHAP

Krisis, 2008, Issue 1

1. Jami en Máxima

Halverwege 2007 deed zich in Nederland een curieuze situatie voor. Ehsan Jami en prinses Máxima brachten het land in rep en roer over zijn identiteit. Was het toeval dat beide onruststokers geen wortels in de polder hadden, of hielp hun afstand tot onze geboortegrond juist om ingesleten vanzelfsprekendheden te bevragen? Het was in ieder geval niet de eerste keer dat de vaderlandse consensus door vreemde eenden in de bijt doorbroken werd. Over ‘de jaren zestig’ of ‘de krakers’ kon nog smalend gezegd worden dat het de kinderen uit de eigen middenklasse waren die de heersende moraal wilden afstoffen, nu werpen zich nieuwkomers en buitenstaanders als Fortuyn op om de consensus aan de orde te stellen. Die biografische achtergrond laten we hier voor wat deze is. Het onderwerp van dit betoog is het verklaren van de schijnbaar paradoxale reactie die beide nieuwkomers kregen op hun interpretatie van de Nederlandse identiteit. De een kreeg slechts bijval, de ander slechts kritiek – terwijl ze beiden bevestigden wat naar hun idee de Nederlandse interpretatie van vrijheid was.

Ehsan Jami eiste het recht om zonder problemen zijn geloofsgemeenschap te verlaten. Hij deed dat via de media, en met hulp van de media.

Nagenoeg niemand weersprak Jami. Uit de reacties kwam naar voren dat hij inderdaad, zoals iedere Nederlander, het recht had om vrij te zijn. Maar volgens de publieke opinie vergaloppeerde prinses Máxima zich niet lang daarna, bij een poging het ultieme gevolg van dat recht te benoemen. Toen ze stelde dat ‘de Nederlander niet bestaat’ omdat alle Nederlanders verschillend zijn, was het land te klein. Máxima heette zich te hebben versproken, terwijl ze goedbeschouwd, in een rechte lijn van Jami’s beroep op vrijheid, had doorgeredeneerd. Wanneer immers iedereen zijn gemeenschap kan verlaten en we dat ook waarderen, dan moeten er toch ongelooflijk veel verschillende soorten individuen zijn? Dan kan van een gezamenlijke identiteit toch nauwelijks sprake zijn, en dat zouden we dan toch ook niet moeten betreuren? Zo zat het blijkbaar niet, want de reacties op haar uitspraak waren het begin van een aanzwellende kritiek op het koningshuis – deel van de Nederlandse identiteit sinds 1814 – naar aanleiding waarvan er een opiniepeiling verscheen die meldde dat minstens de helft van bevolking vond dat de Oranjes hun ceremoniële rol in de regering helemaal moesten opgeven.

Maar hoe zit het dan wel? Moet er wel méér vrijheid komen, maar mag het resultaat van dat streven naar meer vrijheid niet benoemd worden? Moet de ‘verbeelde gemeenschap’ Nederland ten koste van alles overeind gehouden worden terwijl we vol overtuiging de dagelijkse gemeenschappen afbreken? Of moet er alleen een bepaald soort vrijheid komen, eentje waar alle inwoners van Nederland zich in thuis moeten voelen? We zien hier de opvattingen van ‘de jaren zestig’ van de twintigste eeuw botsen met die van ‘de jaren nul’ van de eenentwintigste eeuw. Inmiddels ‘klassiek’ geworden liberalisme stuit op bekende en nieuwe correcties op dat liberalisme. Dat gebeurt regelmatig op een toon die aan een – gedeeld – verlangen tot karikatuur te wijten lijkt, in plaats van op basis van diepe verschillen van inzicht over het historische of sociale wezen van de vaderlandse democratie. De individualisten, de dichters en de denkers, de ‘zestien miljoen mensen op dat hele kleine stukje aarde’ die zich door niemand, nooit, de les laten lezen, zij hebben het zwaar te

verduren van de populistten en de realisten, die zich voordoen als profeten of helden, bereid om de kudde voor te gaan om de crisis te overleven.

‘Jami goed, Máxima fout’ is de actuele vertaling van de botsing tussen een in Nederland inmiddels tamelijk traditioneel streven naar individuele emancipatie en bevrijding aan de ene kant, en een nog wat onwennig geformuleerd verlangen naar nieuwe vormen van loyaliteit en verbondenheid aan de andere kant. Het wordt inmiddels min of meer vanzelfsprekend geacht dat mensen zich los willen maken van knellende verbanden. Met behulp van onderwijs leiden we ze op tot mondige burgers om dit te kunnen, met de commerciële boodschap *be an individual* instrueren we ze om dit te willen. Verbondenheid met anderen dient plaats te vinden via gedeelde smaak, via de liefde voor vrijheid of via de verzorgingsstaat – zolang de eenheid waarin die verbondenheid tot stand komt maar maximale vrijheid aan individuele ontwikkeling biedt, met ruimte voor tegenspraak, dialoog en reflectie. Andere categorieën raakten uit de gratie. Gezin, natie, gemeenschap – verbanden waar de leden noodzakelijk onvrijwillig lid van worden en waaruit opstappen ingewikkeld is – werden weggeschreven of op het tweede plan geplaatst wegens een gebrek aan democratische en emancipatoire mogelijkheden. Maatschappelijke vernieuwing diende te komen uit nieuwe instituties.

Maar uit het verschil in reacties op Jami en Máxima valt een kentering op te maken. Het is lang niet meer zo vanzelfsprekend om te stellen dat alle verbanden verdwenen zijn of zouden moeten verdwijnen. Zowel het min of meer empirisch gefundeerde individualiseringsvertoog als het normatieve liberalisme raken slechts bij het analyseren van maatschappelijke verschijnselen, zo ondervond Máxima tot haar schande. Politieke verlangens naar loyaliteit, verbondenheid, tradities en herkenbaarheid zijn nu makkelijker te mobiliseren onder de bevolking en makkelijker succesvol tot uitdrukking te brengen dan ze lange tijd waren. Wie goed gebruik maakt van vermeend échte Nederlandse tradities – zoals Ehsan Jami – komt daarentegen een heel eind. Als bron van maatschappelijke vernieuwing en als oplossing voor sociale problemen,

worden nu vooral bekende kaders voorgesteld. Natie, gezin, burgerschap en gemeenschap herwonnen schijnbaar achterhaalde relevantie als kaders om de crisis te overwinnen. Vernieuwing via bekende kaders – zo onderscheiden zich dit decennium en vermoedelijk ook de komende decennia.

Wat we nu in Nederland zien is dus gestold liberalisme aan de conservatieve zijde en onzeker conservatisme aan de liberale kant. De ooit vooruitstrevende ideeën om mensen te bevrijden – gelijkheid van de seksen, seksuele vrijheid en vrijheid van meningsuiting – zijn nu regelmatig instrumenten om mensen buiten te sluiten. En de categorieën die bedoeld waren om mensen buiten te sluiten – de gemeenschap, de natie – worden niet zelden met emanciperende bedoelingen ingezet. Dit heeft tot gevolg dat een deel van de discussies over binding en identiteit bestaat uit retorische territoriumdrift, die zich uit in nogal overdreven voorgestelde multiculturaliteit, of juist extreme vormen van nationalisme aan de kant van de tegenstander. Op het terrein van de oplossingen zijn er geen grote meningsverschillen, behoudens extreme meningen over export van alle migranten om de criminaliteit te bestrijden, dan wel over invoering van de sharia om immigranten gelijke rechten te geven. Dat maakt veel discussies over de Nederlandse identiteit uiteindelijk tot tamelijk navelstarende en vooral statische oefeningen. Is het nu erg in Nederland, en zo ja, hoe erg is het dan?

Wat we hier tegenover willen stellen is een manier om naar de veelvormige en vaak hoogoplopende discussie over binding, identiteit, burgerschap en cultuur te kijken die het debat bevrijdt van nodeloze retoriek. Maar we doen dat met een begrip dat eerder conservatief van aard heet te zijn dan progressief: gemeenschappen. Door de interventies van Jami en Máxima te verklaren vanuit hetzelfde mechanisme hopen we ook een uitweg te vinden voor het onzekere conservatisme aan de liberale kant. Aan de hand van de botsende reacties op Jami enerzijds en Máxima anderzijds, zullen wij de werkwijze van onze lichte en zware gemeenschappen laten zien.

Een paar definities. Onder gemeenschap verstaan we een groep mensen die iets delen wat hen onderscheidt van andere groepen. Een gemeenschap roept dus overeenkomst en verschil in het leven. Het is een relationele manier van kijken; de groepen hebben en krijgen betekenis ten opzichte van elkaar. De term licht staat voor ‘goed’, want makkelijk en aangenaam, maar ook ‘vluchtig’, en de term zwaar staat voor ‘moeizaam’ want lastig kwijt te raken, en soms ook ‘onwenselijk’.

Onder lichte gemeenschappen verstaan we de groepen waar je als individu zonder ernstige gevolgen van los kunt komen (Duyvendak 2004). Het zijn onze sportclubs, de vriendenclubs, de vrijwilligersorganisaties van het middenveld, maar ook de scholen, de buurtbijekomsten en de kerken. Je treedt toe op eigen of op andermans verzoek, niet per se als gevolg van een actieve keuze, het lidmaatschap kan ook bepaald worden door je kennissenkring, je familie of je woonplaats. Ze hoeven niet democratisch van aard of doelstelling te zijn.

Tot op zekere hoogte verwijzen lichte gemeenschappen naar het ‘nieuwe’ empirische verschijnsel dat mensen niet radicaal individualiseren, maar zich in toenemende mate informeel organiseren; niet in duurzame verenigingen, maar in tijdelijke verbanden (Wuthnow 1998: 5) die vaak buiten de gevestigde politiek om opereren (Beck 1999), waarin de participatiebereidheid van burgers incidenteel is (Dekker en Hooghe 2003) en waarin men eerder gestuurd wordt door individuele dan collectieve belangen (Schudson 1998). Burgerschap in dat soort gemeenschappen is levendig maar onzeker, eerder gericht op sociale zorgzaamheid dan op politiek activisme en uiteindelijk afhankelijk van voorwaarden waarin voorzien wordt door de *civil society* en de overheid. Waar het hier om gaat is dat je in die lichte gemeenschappen in redelijke mate vrij bent om te gaan, vrij bent om je naar eigen inzicht te committeren, vrij bent om naar eigen inzicht je opvattingen te laten horen, maar dat deze lichte gemeenschappen toch effectief bijdragen aan een hoge mate van voorspelbaar gedrag, aan het ontstaan en voortbestaan van in allerlei opzichten homogene groepen.

Waar op het oog grote keuzevrijheid cruciaal lijkt voor de lichte gemeenschappen, geeft die vrijheid in praktijk geen aanleiding tot het verwachten van grote diversiteit of het ontstaan van extreem tijdelijke verbanden. De lichte gemeenschappen zijn dan ook geen product van een individueel verlangen, maar van een maatschappelijke structuur die deze verbondenheid via de cultuur (met een nadruk op individualisme), de politiek (met een nadruk op keuzevrijheid) en de economie (met een nadruk op flexibiliteit) tot stand laat komen. Lichte gemeenschappen zijn ook een maatschappelijke opdracht. Hun bestaan wordt gevoed door individualiseringsvertogen, emancipatieambities en radicale moderniseringsanalyses. Ze staan voor de vorm van vrijheid die in Nederland getolereerd wordt. Ehsan Jami's erkenning was in zekere zin verzekerd omdat hij, met zijn oproep de moslimgemeenschap te liberaliseren, een beroep deed op een cultureel en sociaal stevig gevestigd ideaal.

Onder zware gemeenschappen verstaan we die verbanden waar men niet zomaar lid van kan worden en waarvan uittreding wel serieuze gevolgen voor individuele leden heeft (Duyvendak 2005). Het zijn de religies die niet graag mensen laten gaan, de gezinnen waarin er maar een de baas is, maar ook de natiestaten die hechten aan hun eigen cultuur. Gedrag binnen de zware gemeenschappen is voorgeschreven. Individuele afwijking daarvan wordt gestraft of, wanneer het aanhoudt, getracht te beantwoorden met institutionele aanpassing. Want zware gemeenschappen zijn gulzig, ze worden gedefinieerd door hun overlevingsdrang. Binnen de zware gemeenschap heerst de opvatting dat ze cruciaal zijn voor de leden van hun gemeenschap: zonder de zware gemeenschap valt de basis onder hun identiteit weg. Wanneer het belangrijkste deel van die gemeenschapsidentiteit wordt gevormd door het idee dat vrijheid een erg groot, zo niet het grootste, goed is, wordt duidelijk waarmee prinses Máxima werd geconfronteerd: met de zware gemeenschap Nederland, die in het geweer kwam toen ontkend werd dat er sprake was van onderlinge binding.

2. Na de etherische draai

Eerst een korte nadere plaatsbepaling. Waarom lichte en zware gemeenschappen, waarom niet dik en dun burgerschap, sterke en zwakke identiteit, waarom eigenlijk überhaupt gemeenschap? Om met dat laatste te beginnen: gemeenschap duidt voor alles op die verbanden waar eerder waarden dan contracten, eerder onuitgesproken verstandhoudingen dan notulen, eerder het recht van de sterkste dan de regels van de democratie gelden, waar eerder geboorte dan contributie, bloedband dan paspoort en kennissen dan statuten het lidmaatschap bepalen. Er zijn in 1955 vierennegentig definities van gemeenschap verzameld, zo werd in 1971 door twee onderzoekers geconstateerd, en het enige wat sinds dat moment aan gemeenschappelijks erover geconcludeerd is, is dat ze allemaal over mensen gaan (Bell en Newby 1971: 27). Deze op het eerste gezicht redelijk onbevredigende situatie is nooit wezenlijk veranderd, en dit gebrek aan overeenstemming over de betekenis bracht sommigen al tot de suggestie om de term dan maar niet meer te gebruiken. ('Community is the poor sociologist's substitute for the novel' (Glass 1966).) Omdat ook, om wat te noemen, liefde zich slecht laat definiëren en toch wel een onderzoekje waard is, is van die voorstellen nooit veel terechtgekomen. Maar waar betwiste termen als kunst, liefde en in de geesteswetenschappen termen als burgerschap, staat of democratie ondanks hun diffuse betekenis in het middelpunt van de belangstelling bleven staan, kon dat over de gemeenschap niet gezegd worden. Dat komt omdat de gemeenschap een slechte pers heeft en mede als gevolg daarvan ook als beperkt analytisch hanteerbaar begrip wordt gezien.

Naast warme relaties stond of staat de gemeenschap immers ook voor onderdrukkende relaties, stilstand en particularisme. Dit is in ieder geval terug te voeren op het debat aangejaagd door Ferdinand Tönnies en diens nauw verholen voorkeur voor de 'echte' en 'menselijke' gemeenschapsverhoudingen vis-à-vis de 'kunstmatige' en 'nieuwe'

constructie die de maatschappij heet te zijn (Tönnies (1887) 2002). De socialist Tönnies, grondlegger van de beroemde tegenstelling tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*, deed weinig moeite om te verhullen dat de wat hem betreft noodzakelijke eenzaamheid van het individu in de maatschappij en de daaruit volgende spanningen met andere burgers hem maar matig bevielen. De modernisering was misschien onvermijdelijk, maar betekende toch vooral verlies, verlies van echt contact, omdat het gevolg van de modernisering was dat de staat oorlog tussen individuen moest voorkomen, in plaats van dat een gemeenschappelijk sentiment ervoor zorgde dat ieder het zijne krijgt. De gemeenschap als concept was eigenlijk het ideaalbeeld voor de staat in dit denken, de staat zoals deze idealiter zou moeten zijn. Dit romantische idee van de gemeenschap was dus feitelijk een product van de moderniteit. Het zou nog minstens een eeuw terugkeren in kritieken die de ontwikkeling van de moderne maatschappij in sociaal-historische termen trachtten te duiden, en die er impliciet van uitgingen dat Tönnies zijn begrippen als opeenvolgend in de tijd bedoeld had en niet als complementair. Dat was feitelijk onterecht, hij zag ze naast elkaar bestaan, maar het was wel dienstbaar aan de kracht van het argument dat deze kritieken decennium na decennium optekenden: 'de gemeenschap is nu echt verloren, dankzij de...' – en dan volgde de meest recente grootschalige maatschappijverandering. Het waren de tegenstellingen die in de concepten gemeenschap/maatschappij zaten opgesloten – stad versus platteland, nieuw versus oud, groot versus klein, echt versus kunstmatig, dynamisch versus stabiel, vooruitgang versus traditie, gebroken versus heel – die voor de heldere boodschap zorgden; niet het feit dat we sinds mensenheugenis al ruzie maken in dorpjes, dat tradities ook heksenverbrandingen kunnen inhouden.

In de jaren dertig van de twintigste eeuw zou deze wat naïeve en ahistorische opvatting een vervelende draai krijgen. De *Volksgemeinschaft* die in Duitsland vorm kreeg tussen 1933 en 1945 zou de term gemeenschap – ook de socialistische variant daarvan (vgl. Van Doorn 2007) – voor lange tijd verbinden met antidemocratische tendensen. Dat gold zeker in Nederland, waar gemeenschap en

Gemeinschaft nagenoeg inwisselbaar zijn, maar ook daarbuiten. Het concept gemeenschap wekte weerstand, met name onder radicale schrijvers, vanwege het inherente conservatisme, of zelfs het geweld dat noodzakelijk aan de gemeenschap als analytisch concept verbonden zou zijn. ‘The desire for community relies on the same desire for social wholeness and identification that underlies racism and ethnic chauvinism, on the one hand and political sectarianism on the other’ (Young 1986: 2). Voor zover de gemeenschap nog bestond, verhinderde deze eerder persoonlijke groei, emancipatie en democratisering dan dat deze daaraan bijdroeg (Sennett 1996 (1972): 35). De wij-gevoelens die bij de gemeenschap horen, waren in deze redenering niet ‘echt’, maar defensieve constructies die we in ons hoofd bouwden om ons te beschermen tegen bevrijdende onzekerheid. De kleinschaligheid die ermee geassocieerd wordt, het directe en niet-anonieme contact dat bij de gemeenschap hoort, het wederzijds begrip, daarin is veel te weinig plaats voor de ambiguïteit en contradicties van het dagelijkse moderne leven – zeker in de grote stad, die met zijn vervreemding en grootschaligheid juist bijdraagt aan mogelijkheden om anders te zijn en ruimte biedt voor het bestaan van verschillen zonder dat deze platgeslagen hoeven te worden.

Dit vermeend negatieve karakter droeg eraan bij dat de gemeenschap als kenbaar object, als institutie of als structuur van instituties als kwetsbaarder dan gemiddeld werd gezien. Er was wel een uitweg, namelijk benadrukken dat de moderne gemeenschap individueel gekozen was, maar het meten van vriendschap, thuisgevoel, wederzijdse betrokkenheid, loyaliteit werd bij voorkeur gedesaggregeerd aangepakt (Brint 2001). Netwerken, rituelen, varianten van sociaal en cultureel kapitaal, interpretaties van solidariteit en sociale cohesie bleken beter af te bakenen instrumenten dan het met overwegend pessimistische theorieën gevoede idee van gemeenschap. De dorpen, buurten, wijken, groepen gelovigen, de groepen mensen die een taal deelden, ze hadden immers allemaal individuele leden die uitwaaierden over andere dorpen en wijken, die buiten hun gemeenschap werkten, of die daarbuiten vrienden of familie hadden, die zich niet slechts door de opvattingen van hun gemeenschap maar

door een samenspel van krachten lieten sturen. Niet belast door de geschiedenis werden de alternatieven voor de waarden die de gemeenschap trachtte uit te drukken als flexibeler en veelzeggender instrumenten gezien. Niet dat het woord uit de taal of uit de wetenschap verdween – zie de ondertitel van Robert Putnams beroemde boek *Bowling alone. The collapse and revival of the American community* – maar als studieobject verdween de gemeenschap naar de marge.

Lastig kenbaar en verdacht: de gemeenschap is de afgelopen decennia het domein geworden van onderzoekers die haar bij voorkeur in abstracte of symbolische zin definiëren. ‘De verbeelde gemeenschap’ (Anderson 1991 (1983)), ‘de symbolische gemeenschap’ (Cohen 1985), ‘de morele gemeenschap’ (Etzioni 1996) en ‘de virtuele gemeenschap’ (Rheingold 1993) maakten furore. Het zijn allemaal gemeenschapsopvattingen die op de een of andere manier Andersons dictum dat gemeenschap toch vooral een mentaal proces was tot uitgangspunt namen.

All communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined’ (Anderson 1991 (1983): 6).

De afgelopen drie decennia lijkt sprake te zijn geweest van een ‘etherische draai’ in het denken over gemeenschap. Het relationele element van de gemeenschap, de noodzakelijke insluiting en uitsluiting die aan elke gemeenschap verbonden is, verdween naar de achtergrond ten gunste van een overwegend abstracte voorstelling van de gemeenschap als een niet-buurtgebonden, niet-onderdrukkende of niet fysiek zichtbare manier waarop mensen zich tot elkaar verhouden. Daarmee werd het uitsluitende karakter niet ontkend of onzichtbaar gemaakt, maar de belangstelling van hen die het begrip gemeenschap gebruikten, ging onmiskienbaar uit naar de vergeestelijkte dimensies die aan deze manier van denken over groepen te onderscheiden viel. Naar internet, waar dankzij individuele participatie de gemeenschap eerder dan een al dan niet

dwingende structuur een creatieve bron heet te zijn. Naar gedeelde normen en waarden waar de gemeenschap om een morele dialoog heet te draaien. Naar gedeelde symbolen waarop gemeenschapswaarden kunnen worden losgelaten om de grenzen van de gemeenschap aan te passen aan de tijd.

De etherische draai geeft bedoeld of onbedoeld een geruststellend karakter aan de gemeenschap. De nadruk op de manier waarop de individuele leden met elkaar omgaan laat ruimte voor dialoog binnen de gemeenschap, voor het denken of verbeelden van de gemeenschap door de individuele leden – en dus voor het vermijden van het verwijt dat consensus, zo niet onderdrukking essentiële karakteristieken zijn van de gemeenschap. Vreest niet, de door moderne en democratisch aangelegde mensen gevreesde eenheid of cohesie is maar schijn, en die schijn wordt gewekt door de grens die de gemeenschap met andere gemeenschappen heeft. Binnen de gemeenschap zelf zet dissonantie over de betekenis van de gemeenschap zelf de toon.

[...] what is actually held in common is not very substantial, being form rather than content. Content differs widely among members. It follows, therefore, that insofar as community provides the context for culture, a different conception of it is required. We propose that rather than thinking of community as an integrating mechanism, it should be regarded instead as an aggregating device (Cohen 1985: 20).

Het is tegen de achtergrond van dit enerzijds als tamelijk abstract voorgestelde en anderzijds met problematische eigenschappen beladen begrip gemeenschap, dat we de lichte en de zware gemeenschappen neerzetten. De reden hiervoor is dat verschijnselen die direct met de meest aardse en meest negatieve interpretaties van gemeenschap verbonden worden, zoals lokalisme, nationalisme, particularisme, godsdiensttwist en etnische strijd, sterk opspelen. De beroemde tolerantie staat ter discussie, of deze nu opgelegd was of doorleefd; religie heeft in korte tijd een ver-

dachte naam gekregen; loyaliteit mag niet meer stilzwijgend en dubbelzinnig beleden worden maar moet van de daken geroepen worden; lastige individuen worden aangesproken als vertegenwoordigers van een hele groep, denk aan de stadsjeugd die door het leven gaat als ‘Marokkaanse rotjongens’, een categorie die (helaas) hard op weg is bestuurlijke legitimiteit te verdienen. Hoewel we er hier niet op ingaan, beperkt dit verschijnsel zich niet tot Nederland, maar het is wel indringend dat juist in het vooruitstrevende Nederland, bijna verlost van alle dwang, deze verschijnselen zo prominent naar voren komen. Niet dat de welvaart ons in de steek laat, niet dat we massaal ongelukkig zijn, niet dat we de solidariteit hebben opgegeven, maar de onzekerheid over wat onze gemeenschap is of zou kunnen zijn lijkt door de etherische voorstelling van zaken eerder bevestigd dan weggenomen te worden. Hoorde lange tijd alleen het begrip internationale gemeenschap tot het parlementaire taalgebruik, inmiddels zijn zowel de nationale als de religieuze en etnische gemeenschap weer doorsneetermen. En omdat het in deze processen niet alleen om ‘normen en waarden’ en interne diversiteit gaat maar ook om burgerschap, uitstoting en bedreiging, is herijking van ons begrip van de gemeenschap hard nodig. Wanneer we weer willen weten wat ‘ons wij’ is, zoals in veel recente politieke analyses valt op te tekenen, helpt het om te weten in welke kaders we ‘ons wij’ geneigd zijn te zien, en hoe die kaders vorm krijgen.

Hierbij helpen de zware en de lichte gemeenschap. Doordat ze met zijn tweeën zijn, scheppen ze de ruimte waarin niet elk sociaal verschijnsel platgedrukt hoeft te worden tot een goede of een minder goede gemeenschap. Lidmaatschap van beide is onvermijdelijk. Cruciaal is niet de aard van de ene of de andere gemeenschap; aan beide zitten goede en slechte kanten. Het nogal vermoeiende discours over het einde van de gemeenschap wordt zo vermeden. Ook de vraag of de ene gekozen is en de andere via dwang of ongevraagd tot stand komt, doet er niet echt toe. Cruciaal voor individueel en collectief geluk is de wisselwerking tussen beide soorten gemeenschappen – via de leden, via de *civil society*, via de overheid. Anders dan in betogen over de responsieve, verantwoordelijke of

gekozen gemeenschap gaat er ook niet de sluimerende veronderstelling achter schuil dat via de gemeenschap een utopia binnen bereik ligt. Verschillende gemeenschappen hebben verschillende effecten. Leden van lichte en zware gemeenschappen doen ter rechtvaardiging van hun handelen een beroep op impliciete en expliciete verhalen in de Nederlandse cultuur. Onze verhalen over vrijheid hebben te maken met ruzie, conflict, transparantie: goed burgerschap is hier minder gemeenschap. Wie meer ruimte of licht wil scheppen in een gemeenschap zal zich moeten presenteren als een afvallige, een ketter of scheurmaker die de taal van het recht en de zelfbeschikking gebruikt om contact te maken met (leden van) andere gemeenschappen. Onze verhalen over verbondenheid hebben te maken met dialoog, verantwoordelijkheid, fatsoen: goed burgerschap betekent hier meer gemeenschap. Wie de grenzen van een gemeenschap duidelijker wil markeren zal zich als herder, als behoedzame leider moeten presenteren, en de taal van sociale cohesie moeten spreken.

Je wordt geboren in de zware gemeenschap Nederland, maar daar hoef je weinig van te merken want er is een redelijke kans dat het lidmaatschap van die gemeenschap aanhoudt terwijl je langzaam maar zeker, via ouders, vrienden, school en werk wordt opgenomen in zoveel lichte gemeenschappen als je maar enigszins aankunt of aan denkt te willen. Mogelijk dat je iets merkt van een gemeenschap die zich – vanwege aanhoudende overschrijdingen van de voor de gemeenschap cruciale norm – tracht te verzwaren, doordat je pleidooien hoort om je meer geschiedenislessen te geven of meer belasting of actief burgerschap van je te vragen. Voor het grootste gedeelte van de burgers zal dit geen identiteitsbedreigende interventie zijn: ze zullen de vrijheid zoals ze die aangeleerd hebben gekregen eerder bevestigd dan bestreden zien. De zware gemeenschap doet zich voor als lichte gemeenschap, en het leven vliedt gelijk het vlood. Maar dit betoog begon met twee uitzonderingen op dit patroon, die laten zien dat er toch een behoorlijke dynamiek in kan ontstaan.

3. Jami

Het toenmalig PvdA-gemeenteraadslid Ehsan Jami eiste halverwege 2007 hardop het recht op om zich vrij te maken uit de moslimgemeenschap. Hij richtte onder meer een ‘comité voor ex-moslims’ op, vergeleek in een interview de profeet Mohammed met Osama Bin Laden en putte zich ook op veel andere momenten uit in uiterst kritische opmerkingen over de islam. Jami was een zelfbenoemde afvallige. Hij had daar privé-redenen voor, aangezien hij zich niet meer met het geloof kon vereenzelvigen. Maar hij had ook politieke redenen, omdat hij vond dat er in de moslimgemeenschap iets fundamenteel moest veranderen.

Sinds ik mezelf geen moslim meer voel, stoor ik me namelijk aan het gebrek aan zelfkritiek binnen de moslimgemeenschap. Je kunt geen enkele kritiek uiten op het geloof. Je kunt niet zeggen dat het je niet bevalt, of zelfs dat bepaalde aspecten ervan je niet bevallen. Het geloof vaarwel zeggen is onverminderd een taboe, omdat het de ultieme kritiek is op de islam. Ik merk het nu helaas weer met de oprichting van het comité voor ex moslims, aan de hatelijke reacties die ik per e-mail krijg, de bedreigingen die ik ontvang. [...] De moslimgemeenschap is een gesloten gemeenschap, die de dingen het liefst laat zoals ze zijn (Jami 2007: 49).

In de zomer van dat jaar is Jami nagenoeg dagelijks in het nieuws: zijn eigen uitspraken, reacties daarop van anderen, bedreigingen en intimidatie aan zijn adres, de vraag hoe de overheid om moet gaan met deze bedreigingen, hoe de politiek zich moet verhouden tot zijn claims – ze zijn goed voor honderden krantenartikelen en tientallen televisieshows. Wat zich ontspint is een debat waaraan vooral moslims, ex-moslims, politici en opiniemakers meedoen, maar waarin overduidelijk de nationale identiteit op het spel staat. Cruciaal element daarin is de keuzevrijheid.

Dat Jami's initiatief tot oprichting van een comité voor ex-moslims in 2008 dood zou bloeden doet aan de illustratieve kracht niet af, integendeel. In een warme kas bloeit ook het zwakste plantje, zou een cynisch commentaar zijn op de manier waarop de van meet af aan niet heel robuust overkomende Jami door 'adviseurs' overeind werd gehouden in de media-aandacht die hij over zich heen kreeg. Wie de stukken van Jami zelf en zijn uitlatingen in de pers terugleest, ziet dat hij beurtelings kiest voor het benadrukken van het recht op afvalligheid en voor frontale aanvallen op de islam zelf. Wat daarbij de doorslag geeft valt vermoedelijk niet zinvol te reconstrueren. Wat wel zichtbaar is, is unanieme en in veel vormen geformuleerde bijval voor het pleidooi voor het recht op geloofsafval. Het 'steuncomité voor ex-moslims' dat Jami te hulp schoot formuleerde het probleem zo:

In het verbod op afvalligheid is de islam tegenwoordig wereldwijd uniek. Alle grote godsdiensten laten hun leden in principe vrij om op elk moment van geloof te veranderen of om iedere vorm van geloof te verlaten. De katholieke kerk heeft dit recht schriftelijk vastgelegd in de verklaring *Dignitatis humanae* van 1965. Dit conflict tussen de islamitische leer en de Nederlandse wet bestaat al jaren. Maar de regering negeert het probleem en stelt kennelijk respect voor de islam boven respect voor individuele vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing. Het verbod om de islam te verlaten is in de eerste plaats een probleem voor de slachtoffers: mensen die bij hun geboorte tot moslim werden gemaakt en die er openlijk mee willen breken. Het is echter ook een probleem voor Nederland, mogelijk het eerste land dat het recht op individuele vrijheid van godsdienst schriftelijk vastlegde (zij het in rudimentaire vorm), bij de Unie van Utrecht in 1579 (Steunverklaring bij de oprichting van het comité voor ex-moslims 10 september 2007).

Nou zijn er meerdere manieren om de keuzevrijheid binnen een gemeenschap te vergroten, om deze 'te verlichten'. De dwang binnen een ge-

meenschap laten afnemen zou een manier kunnen zijn, door van – bijvoorbeeld – religieuze voormannen te eisen dat ze zich onthouden van dreigende taal richting (twijfelende) gelovigen. Uiteindelijk is het bewerkstelligen van deze afname een zaak voor de leden van de gemeenschap zelf, omdat het hierbij om interpretatie van geloof gaat. Een andere manier is het vergroten van de individuele bewegingsruimte, door meer afwijkend gedrag mogelijk te maken. Daar kan de overheid wel iets betekenen door dit afwijkend gedrag, voor zover het binnen de wet valt, te beschermen. Het was overduidelijk deze strategie – beproefd binnen de verschillende sociale bewegingen van na de Tweede Wereldoorlog – die aansprekend leek te zijn. Dat de toon van Jami misschien te hard was, was misschien dom, maar ook wel weer héél Nederlands. Schrijvers als Gerard Reve, Jan Wolkers en Willem Frederik Hermans hadden zich ten overstaan van het geloof toch ook nooit dubbelzinnig uitgelaten? Het terugverwijzen naar het feit dat emancipatie pijn doet en dat we decennia van gekwetste gelovigen achter ons hebben liggen was een repeterend element in de publieke verdediging van Jami. De kern van alle reacties op zijn actie was een bevestiging van het reeds vaststaande feit dat wie uit zijn gemeenschap wil daar alle recht toe heeft. Een veelzeggende reactie was onderstaand hoofdredactioneel van het dagblad *Trouw*, niet de eerste waarvan je zou verwachten dat ze gelovigen het mes op de keel zouden zetten.

[Het feit dat Jami klappen zou hebben gekregen vanwege zijn uitspraken] drukt ons weer eens met de neus op de intolerante kant van de islam: zijn onvermogen om met kritiek om te gaan en zijn verbod op afvalligheid. Wat zit daarachter? Waar is men beducht voor? Twijfelt men zelf aan de waarheid? En bedient men zich daarom van paardenmiddelen om het gevaar van massale geloofsafval te keren? Het zijn vragen waar we nauwelijks antwoord op krijgen, omdat het in de wereld van de islam niet gebruikelijk is en vaak ook niet gewenst om openlijk over hun godsdienst te spreken, inclusief de daarbij behorende kritiek. Dat hoeft ook niet, zolang maar duidelijk is dat moslims van hun kant bereid zijn te accepteren dat we hier de vrijheid van godsdienst

wel serieus nemen. Er is ook geen twijfel mogelijk dat de meeste moslims hier deze kernwaarde onderschrijven. Zelfs afvalligheid wordt in meerdere of mindere mate geaccepteerd, bleek uit een reportage van *Trouw* gisteren. Tenminste zolang de afvallige er niet openlijk mee aan de weg timmert. Wij zijn geneigd dat hypocriet te noemen (en dat is het ook) maar het is in vergelijking met islamitische landen vooruitgang. Hoe dan ook is het weinig effectief moslims te provoceren een modern geloof te omarmen (*Trouw* 9 augustus 2007).

Wie is de ‘wij’ hier? Is in de niet nader bepaalde ‘wereld van de islam’ sprake van ‘paardenmiddelen’ om het gevaar van massale geloofsafval te keren, of hebben ‘de meeste moslims hier’ daar geen last van, gezien de ook vermelde feitelijke acceptatie van afvalligheid? Ondanks de hier aanwezige acceptatie van afvalligheid onder moslims spreekt er toch een kritische houding jegens de moslims als groep uit dit commentaar. De kern daarvan schuilt in het verwijt van ‘hypocrisie’ – eerlijkheid en openheid ten koste van alles is zo Nederlands dat critici het vaak hebben over Hollandse bothed (‘zeggen wat je denkt’). Wie niet luid en duidelijk zegt waar hij staat, deugt uiteindelijk niet. Hypocrisie of schijnheiligheid is een sterke beschuldiging in een cultuur die individualisme en zelfstandig denken hoog aanslaat. Het betekent je ondergeschikt maken aan de groep, het betekent dat je niet vrij bent, dat de gemeenschap te zwaar is. Jacques van Doorn is verreweg het meest kritisch ten aanzien van het optreden van Jami, maar ook zijn commentaar draait uiteindelijk eerder om de toon van het debat dan om een gebrek aan rechten of een verkeerd gebruik daarvan.

Het is dan ook niet toevallig dat de controverse tussen moslims en ex-moslims nauwelijks in de kring van autochtone Nederlanders leeft [...] De ware provocateurs moeten in ex-moslimkring gezocht worden, met fataal gevolg. Al onze vaderlandse inspanningen om de nieuwe Nederlanders van de fundamentele waarden van de tolerantie te doordringen worden consequent ge-

bruuskeerd door immigranten die elke gelegenheid te baat nemen het begin van een hetze tot een uitslaande brand aan te blazen. [...] Onze democratie blijkt kwetsbaarder dan we hebben gedacht. Het wordt tijd dat het gezond verstand zich wat steviger gaat uitspreken (*Trouw* 8 augustus 2007).

Kortom, de aard van de groep moet veranderen, je kunt hooguit twisten over de manier waarop. Maar het overgrote deel van de moslims en ex-moslims dat in de media weerwoord geeft op Jami’s verhaal, varieert op ‘niet kwetsen’ als motief om langzaam of in stilte afscheid te nemen van hun geloof. Zo zegt Nazmiye Oral:

Heel expliciet zeggen dat je niet gelooft is nog steeds taboe. Niet dat je dan problemen krijgt of verstoten wordt. Maar je maakt er mensen erg verdrietig mee. Mijn moeder gelooft dat ongelovigen eeuwig branden in de hel. Dus heb ik het haar niet verteld. Ouders hebben al zo ver met hun kinderen moeten meerekken. Je wilt ze een beetje sparen. De kern is toch dat ik mijn leven kan leiden zoals ik dat wil. En dat kan (*de Volkskrant* 9 augustus 2007).

Let wel, het taboe is hier je familie ongelukkig maken, niet het geloof vaarwel zeggen. Aangenomen dat de cijfers kloppen dat om en nabij de helft van de moslimgemeenschap in Nederland inmiddels geen belijdend gelovige (meer) is, is het aannemelijk dat dit stille (‘hypocriete’) afscheid van de religie de dominante strategie is (Phalet 2004). Vanuit een modern standpunt is daar inderdaad veel kritiek op te geven. Het is bijvoorbeeld precies het taboe dat ook eerwraak legitimeert. Maar het illustreert wel nauwkeurig het onderscheid tussen een traditionele lichte en een naar heersende maatstaven (te) zware gemeenschap. Jami klinkt als een volkomen ingeburgerde Nederlander wanneer hij schrijft:

Onvervreembare rechten van het individu moeten altijd het uitgangspunt zijn. Een rechtvaardige en verantwoordelijke overheid ontkomt er niet aan – ook niet als er sprake is van een

grotendeels confessionele regering – dit principe met enige regelmaat in woord en daad te onderstrepen (Jami 2007: 94).

Maar het recht op vertrek, hoe fundamenteel voor de democratie en constitutief voor de lichte gemeenschappen ook, is geen vanzelfsprekende oplossing voor het probleem waarvoor de aangesproken groep zich gesteld ziet. Die maakt zich zorgen over verhoudingen met ouders of andere familieleden die nog ingewikkelder worden. Ondubbelzinnige keuzes zijn niet zo betekenisvol voor hen. Maar de notie dat een familie verplichtingen op kan leggen, is de afgelopen decennia relatief snel uit het Nederlandse collectieve besef verdwenen. De verzorgingsstaat en liberale huwelijkswetgeving hebben individuen vrijgesteld van het grootste gedeelte van traditionele familiedwang. Ongetwijfeld zijn er nog stellen die trouwen om hun ouders een plezier te doen, maar het verschil in afweging tussen iemand een plezier willen doen en iemand niet willen kwetsen is aanzienlijk. Bij de een versterkt je de band met je familie, bij de ander wil je vermijden deze op het spel te zetten. Het bereiken van ‘meer individuele vrijheid’ heeft hier meer te maken met de vaardigheid om met botsende belangen om te gaan of zo men wil met persoonlijke groei, dan met gewaarborgde gelijke behandeling van gelovigen en ongelovigen, hoe belangrijk dat laatste ook is. Ook de eerdergenoemde stadsjeugd die volgens hun eigen idee lang niet altijd deel uitmaakt van de moslimgemeenschap, wordt meestal toch tot die gemeenschap gerekend, met achteloos publiek gehanteerde benamingen als ‘rotmarokkaantjes’. Wanneer deze individuen uit die gemeenschap weg willen, moeten ze dat maar laten blijken door hardop afstand te nemen van hun achtergrond.

Het is niet voor niets dat Appiah spreekt over het recht op vertrek uit de gemeenschap als ‘het werkpaard van de liberalen’. Wanneer voor dat recht gezorgd is, hoeft je je om de interne structuur van een gemeenschap en de vraag of deze democratisch is immers geen zorgen meer te maken (Appiah 2005: 76). Een gemeenschap kan dan slecht zijn, zolang deze haar slechte eigenschappen alleen met instemming van individuele leden kan opleggen is er vanuit het perspectief van de individuele vrijheid niets aan

de hand – de gemeenschap waaruit de leden weglopen verdient het dan ook niet om te bestaan. Maar de vraag die onmiddellijk opkomt is natuurlijk waar en wanneer dat recht op vertrek precies geldig is. Altijd, overal? Is elke gemeenschap licht of zou elke gemeenschap dat moeten zijn? Kun je ook kiezen om je land te verlaten? Ja, allicht, wanneer dat land jou in je bestaan bedreigt, maar wat wanneer het land in gevaar is? Het recht op emigratie vervalt tijdelijk wanneer de republiek in gevaar is, zo haalt Walzer Rousseau aan. In een eerder stadium heb je van het bestaan van die republiek geprofiteerd, nu moet je wat terugdoen (Walzer 2004: 9-10).

4. Máxima

Wanneer is de republiek in gevaar? Prinses Máxima constateerde rond de tijd dat Jami van zich liet horen dat de Nederlandse identiteit door haar veelvormigheid niet grijpbaar was. In september 2007, bij de presentatie van een rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) over nationale identificatie, zei ze: ‘Nederland is veel te veelzijdig om in één cliché te vatten. “De” Nederlander bestaat niet. Als troost kan ik u zeggen dat “de” Argentijn ook niet bestaat.’

Het was een standpunt dat, zoals ze zelf memoreerde, enkele jaren daarvoor nog door haar schoonvader Claus min of meer letterlijk was uitgedragen. Het ligt ook in de lijn der rede om die uitspraken in het verlengde van Jami’s zo Nederlandse streven naar meer vrijheid te zien. Veel vrijheid om je los te maken uit de gemeenschap waarin je geboren bent, leidt tot veel identiteiten, waarover dus moeilijk een generaliserende uitspraak valt te doen. Bevrijd van de kluisters van de oude gemeenschap kan ieder zijn eigen leven inrichten, zoals ook bevestigd wordt door theorieën over individualisering. Het kon bijna niet anders of Máxima zou lof moeten krijgen voor de snelle wijze waarop ook zij zich de typisch Nederlandse redeneertrant eigen had gemaakt, zij het dan met een verwijzing

naar een Duitse vader. Maar dat was de reactie in de media zeker niet. Máxima kreeg overwegend negatieve kritiek. Aanvankelijk is deze nog mild. De doorgaans ruig formulerende Geert Wilders houdt het dit keer bij ‘politiek correcte prietpraat’. Maar ook het vrijzinnige *NRC Handelsblad* constateert in een hoofdcommentaar dat Máxima – en met haar het instituut waarvoor ze op dat moment feitelijk het woord voerde, de WRR – een fout had begaan.

Het was dan ook een waagstuk om de prinses de drager van deze vrij eenzijdige WRR-boodschap te maken. Zij lijkt er weliswaar de personificatie van, als welvarende wereldburger met een internationale vorming, maar zij verbeeldt juist niet de maatschappelijke realiteit van de probleemwijken. Daar is ‘identiteit’ een slagveld van sociale, religieuze en etnische tegenstellingen en is segregatie harde realiteit. Net zo min als het WRR-advies zelf vertegenwoordigde de toespraak van prinses Máxima de hele sociale werkelijkheid (*NRC Handelsblad* 26 september 2007).

Voor zover er kritiek is, richt deze zich op de studie van de WRR. De politiek bemoeit zich verder niet met de prinses. Maar op de voorpagina van *De Telegraaf* van 6 oktober 2007 richtte zich een herder tot Máxima, om te voorkomen dat ze van de kudde af zou dwalen. De voorzitter van de Bond van Oranjeverenigingen Zonneville, tevens burgemeester van Leiderdorp, sprak strenge woorden.

Onze achterban viel steil achterover. De algemene reactie was: wat krijgen we nou?, aldus Oranjabondvoorzitter Michiel Zonneville. [...] ‘De prinses is typisch een voorbeeld van een jonge kosmopoliet uit de betere kringen, die overal kan werken en wonen. Voor de meeste Nederlanders geldt: huisje, boompje, beestje. Ik twijfel niet aan haar integriteit, maar de prinses heeft blijkbaar nog onvoldoende inzicht in de subtiele onderdelen van onze samenleving. Haar beeld van onze cultuur is absoluut niet representatief voor de gewone man. [...] De prinses ontmoet te vaak speciaal geselecteerde, hoogopgeleide mensen en krijgt

daardoor een eenzijdig, intellectueel beeld van de werkelijkheid voorgeschoteld. Dat geldt onder meer voor de dineetjes op Villa Eikenhorst die zij met prins Willem-Alexander geeft. Ik vraag me af wie haar adviseurs zijn. Ze moet meer het land in en praten met gewone mensen.

De bond van Oranjegezinden staat volgens Zonneville niet voor een ‘statische cultuur zonder invloeden van buitenaf’.

Integendeel, Nederland is altijd een veelkleurige samenleving geweest. De vraag die wij stellen is: wat bindt ons daarbij? Uit de recente discussie rond Máxima blijkt dat velen niet goed meer weten in welke mate we ons nog gebonden voelen met het grotere geheel: het Nederlander zijn.

De herderlijke rol, het terughalen van een afvallige tegen wil en dank, werd dankbaar overgenomen. Uit een reconstructie van de affaire in *NRC Handelsblad* blijkt dat diezelfde avond (na het *Telegraaf*-artikel) Rita Verdonk haar mening geeft in het programma Nova. Máxima, zegt ze, heeft de Nederlander ‘tekortgedaan’. En de volgende dag zegt hoogleraar Paul Scheffer dat hij het ‘nogal hooghartig vindt om jezelf wereldburger te noemen wanneer je in een *gated community* in Wassenaar woont’ (*NRC* 22 oktober 2007).

Hier komt de andere Nederlander om de hoek, die eerder gezagsgetrouw dan revolutionair is, maar die hoe dan ook niet bevreesd is het koningshuis aan te spreken, wanneer het voortbestaan van de politieke gemeenschap dat vereist. Hypocrisie draaide in het geval van Jami om de moslims die zich niet uitspreken tegen hun familie. Hypocrisie was hier een on-Nederlands kenmerk. Maar in het geval van Máxima is hypocrisie dus wel gewenst, in de vorm van het tegemoetkomen aan het beeld dat de ‘gewone man’ van ‘onze cultuur’ heeft. Waar de lichte gemeenschappen heten te draaien om keuzevrijheid en het recht om op te stappen, zijn ze ook goed voor veel en voorspelbare uniformiteit aan opvattingen en gedrag, waaruit geput kan worden om de natie als gemeenschap te

verzwaren. Het is uit die bron dat het verzet tegen ‘het kosmopolitisme’ opkomt, nota bene niet uit de politiek-intellectuele elite maar uit de directe achterban van het koningshuis, die de al te geringe verbondenheid van Máxima met de natie krachtig aan de orde stelt: Nederland is ‘huisje, boompje, beestje’ en gewone mensen hebben het niet zo makkelijk als de hooggeleide mensen die zich kunnen afschermen van de realiteit.

Het is een kwestie van op de verkeerde knop drukken om die reactie te mobiliseren. Niet op die van de individuele trots en het individuele recht, maar op het spiegelbeeld daarvan: die van de collectieve zwakte en de geringe binding. Dan is de impliciete suggestie dat iedereen zomaar mee kan doen, dat Nederland niet na gestage aanpassing of na heroïsch gevecht pas toegankelijk is, maar al na het zo snel mogelijk sluiten van de koekjestrommel en het ’s avonds openhouden van de gordijnen.

Er doet zich dus de ietwat paradoxale situatie voor dat twee instituten die de nationale gemeenschap zo niet belichamen, dan toch helpen ondersteunen tot de orde worden geroepen wegens vermeende ontkenning van die gemeenschap. Het geprezen en succesvolle recht om een gemeenschap te verlaten maakt het trekken van de logische conclusie – het ontkennen van de nationale gemeenschap – blijkbaar nog niet legitiem. Er zijn grenzen. Onbehagen over te weinig loyaliteit is hier de motor. Dat kan natuurlijk niet beantwoord worden met de individualistische retoriek die dienstbaar is aan ‘de veelkleurige samenleving’ die Nederland is volgens het antwoord van de Oranje-bondvoorzitter – dat overigens ongeveer even strategisch geformuleerd aandoet als wanneer een echte communitarist opmerkt dat hij natuurlijk altijd voor het recht op vertrek uit de gemeenschap is. Bij het opnieuw vaststellen van de grenzen wordt – in antwoord op Máxima’s feitelijk erg onschuldige uitlating – gehamerd op de impliciete waarden die achter de ogenschijnlijke informaliteit en ongebondenheid schuil gaan, op de christelijke grondslag van Nederland of zelfs de christelijke grondslag van het liberalisme, maar vooral op wat gedeeld burgerschap mogelijk moet

maken: kennis van de geschiedenis, erkenning van de democratie, onderschrijving van de grondrechten, bereidheid tot participatie.

5. Vanzelfsprekendheden

Het makkelijke antwoord op de vraag waar de hier beschreven botsing precies voor staat, zou zijn dat ‘de Nederlander’ aan nieuwkomers een scherp omlind idee van onze identiteit wil opleggen: ‘zo doen we dat dus’. In het dagelijks leven streef je hier naar ongebondenheid, en alleen wanneer Nederland zelf ontkend wordt, kun je, nee moet je het thema loyaliteit ter sprake brengen. Op die manier is het niet zo gek dat er veel discussie ontstaat tussen neopatriotten en multiculturalisten, verlichtingsfundamentalisten en cultuurrelativisten. Want je kunt vrede hebben met deze gang van zaken omdat deze een bepaalde, hooggewaarde vorm van vrijheid waarborgt of dat probeert, of je kunt deze veroordelen, omdat onnodig expliciete of impliciete dwang wordt gebruikt.

Verzware van de gemeenschap betekent onder Nederlandse omstandigheden altijd ook hameren op de lichtheid, zoals verlichten van een gemeenschap ook altijd een beroep doet op de zware gemeenschap. Daardoor ontstaat nieuwe uitsluiting en marginalisering, maar ook de mogelijkheid om in te breken op bestaande uitsluitende verhoudingen. Met het naar voren treden van de islam als een te zware gemeenschap krijgen ook de andere godsdiensten weer kans om zich te manifesteren, als lichter, of zelfs als volkomen licht. Religie is terug van nooit weggeweest, in de politiek, met nieuwe partijen, in de pleidooien voor herwaardering van het christendom door klassieke liberalen. Maar keuzevrijheid of het recht op vertrek uit de gemeenschap is bepaald niet het speerpunt van deze beweging. De ‘postseculiere’ maatschappij van gelovigen die naar eigen inzicht de religieuze traditie blijven hervormen, is zowel vanwege zijn massaliteit waarmee mensen daar vorm aan geven als in zijn vasthoudendheid aan irrationele overtuigingen vanuit liberaal perspectief op zijn best een mysterie. Dat schept uiteindelijk ook weer

ruimte voor een identiteit die in zijn huidige vorm in het verdomhoekje zit, zoals de islam.

Nationale identiteit duikt (goed beschouwd eigenlijk pas voor het eerst in Nederland) op in antwoord op individualisering. Maar in de pleidooien voor meer sociale cohesie, meer gedeelde identiteit speelt de opvatting dat ieder individu zich vrijelijk moet kunnen ontplooiën onvermijdelijk een grote rol. Omdat het enige instrument dat hiervoor beschikbaar is – burgerschap – oneindig veelzijdig inzetbaar is, ontstaan telkens weer mogelijkheden om te ontkomen aan de platgetimmerde culturele categorieën waar Nederland volgens overtuigde nationalistes uit zou bestaan. De gestage groei van de zichtbaarheid van woordvoerders van politieke en maatschappelijke organisaties met een migrantenachtergrond bewijst dat dit ook het geval is.

Wat feitelijk gebeurt, is dat de lichte en de zware gemeenschappen voor hun voortbestaan uit elkaar putten. Hun leden doen een beroep op de waarden van de andere gemeenschap wanneer ze zich hernemen van confrontaties, en dat leidt niet tot een eenvoudige disciplineringsoefening van indringers, maar tot nieuwe verhoudingen binnen en tussen de gemeenschappen. De publiekelijk uitgevochten vraag welke gemeenschappen we hebben, welke rechten en plichten individuen daaraan kunnen ontlenen, is uiteindelijk een vernieuwingsritueel dat verscholen aannames test over vrijheid en verdraagzaamheid. We stellen vanzelfsprekendheden bij, niet per se 'waarden en normen', maar verstandhoudingen. Zo doen we dat dus.

Menno Hurenkamp is verbonden aan de Amsterdam School for Social Science Research.

Jan Willem Duyvendak is hoogleraar sociologie aan de Universiteit van Amsterdam.

Literatuur

Anderson, B. (1991 (1983)) *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londen: Verso.

Appiah, K.A. (2005) *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press.

Beck, U. (1999) *Subpolitics. Ecology and the disintegration of institutional power*. *World Risk Society*. Londen: Polity Press: 91-108.

Bell, C. en H. Newby (1971) *Community studies. An introduction to the sociology of the local community*. Londen: Allen and Unwin.

Brint, S. (2001) 'Gemeinschaft revisited: A critique and reconstruction of the community concept.' *Sociological theory* 19 (1): 1-23.

Cohen, A. (1985) *The symbolic construction of community*. Londen: Routledge.

Dekker, P. en M. Hooghe (2003) 'De burger-nachtwaker. Naar een informalisering van de politieke participatie van de Nederlandse en Vlaamse burger.' *Sociologische Gids* 50 (2): 156-181.

Duyvendak, J. en M. Hurenkamp (red.) (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.

Duyvendak, J. en M. Hurenkamp (2005) 'Vrijheid in gemeenschap.' *De Helling* (1): 4-8.

Etzioni, A. (1996) 'The responsive community.' *American Sociological Review* (2): 1-11.

Glass, R. (1966) *Conflict in society*. Londen: Churchill.

Jami, E. (2007) *Het recht om ex-moslim te zijn*. Kampen: Ten Have.

Phalet, K. (2004) *Moslim in Nederland. Een onderzoek naar de religieuze betrokkenheid van Turken en Marokkanen*. Den Haag: SCP.

Rheingold, H. (1993) *The virtual community. Homesteading on the electronic frontier*. New York: Addison Wesley.

Schudson, M. (1998) *The good citizen. A history of American civic life*. New York: Free Press.

Sennett, R. (1996 (1972)) *The uses of disorder. Personal identity and public life*. Londen: Faber and Faber.

Tönnies, F. ([1887] 2002). *Community and society. Gemeinschaft und Gesellschaft*. New York: Dover Publications.

Walzer, M. (2004) *Politics and passion. Toward a more egalitarian liberalism*. New Haven: Yale University Press.

Wuthnow, R. (1998) *Loose connections. Joining together in America's fragmented communities*. Harvard: Harvard University Press.

Young, I.M. (1986) The ideal of community and the politics of difference. *Social Theory and practice* 12 (2): 1-26.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

VEIT BADER

INTRODUCTION TO *SECULARISM OR DEMOCRACY?*
ASSOCIATIONAL GOVERNANCE OF RELIGIOUS DIVERSITY

Krisis, 2008, Issue 1

Until the 1990s, the view that religious pluralism had caused deep troubles for centuries but has now ceased to create structural problems for political practice and political theory in modern state societies was absolutely predominant in politics, political philosophy and the sociology of religion after the Second World War. Religiously motivated or legitimised wars and civil wars were 'far behind us'. The principle of religious tolerance is widely recognised, and the institutions and practices of toleration are deeply rooted. Established churches no longer have the power and authority they once did. Moreover, in many of these societies, the differentiation of religion from economy, politics, science and education is a major part of their organising schemes and constitutions. Religious convictions are matters of private decisions, and competing religious organisations do not interfere in politics, having lost or given up their public or political roles. Liberal, democratic, republican, socialist, feminist or otherwise 'progressive' political parties share the assumption that modern states are 'secular' states that require a strict constitutional, legal, administrative, political and cultural separation of state from organised religions. In normative theory, particularly in political philosophy, there has been wide and deep agreement on principles of tolerance and religious freedoms, i.e., that liberal-democratic regimes should be neutral with regard

to religions, that politics should be 'secular' in their justifications and effects, and that religious organisations and convictions should only be allowed to play a role in 'private' life or in civil society. In predominant theories of modern societies as well as in the sociology of religion, it was also taken for granted that modern state societies are 'secularised', and that this requires a complete separation of religion from all other functionally differentiated social systems and organisations, particularly from the political system and the state.

This predominant view of the relationship between religion and state could easily acknowledge that things are still different in pre-modern and modernising state societies in the 'rest of the world'. Although its core assumptions were never left unchallenged even in the West, the predominant view has only fairly recently started to show more serious cracks. The thesis that religious beliefs and practices would inevitably decline, based on evidence in Western Europe, clearly does not hold for the US and the 'rest of the world'. The thesis that all religious concerns and worries will only be limited to and pertain to the private realm is contradicted by their recent widespread presence in the public realm. Currently, conservative and fundamentalist religions as well as progressive religions are re-politicising 'private' relations and re-normativising the economic and political spheres. The thesis that modern societies would require a 'strict separation' of organised religions and politics is even incompatible with existing patterns in the US and France. It is clearly at odds with the continuing huge institutional diversity in other Western countries and in the 'rest' of the world.

This counter-evidence, which has been gathered and presented by critical sociology and the history of religions for quite a while now, has gained at least some recognition in politics because considerable numbers of immigrants contributed to make lively ethno-religious diversity increasingly visible since the 1960s. The politics of multiculturalism tried to accommodate ethno-national diversity in different countries in divergent ways. Here, they contributed to some pluralisation of public cultures and also to

a reconsideration by critical liberals and postmodernists of basic assumptions of standard liberalism in political philosophy, such as principles of ‘difference-blind’ state neutrality and of unitary citizenship. The relationship between religion and politics, however, was largely neglected in the literature on multiculturalism. This was the case, despite the fact that new religious minorities have been making increased political claims starting with the demand for practical accommodation of their religious practices (codes of dress, prayer, diets, slaughtering and burial) by way of exemptions. These demands then went on to include some autonomy in organised societal spheres (like non-governmental religious schools or religious instruction in governmental schools), demanding that states pluralise education, the media, public cultures and symbols of national identity. Finally, the most demanding include some form of group representation and participation in the political process. In this way, religious issues became central political issues again, and most states with liberal-democratic constitutions started to accommodate claims that could mobilise moral and legal support by referring to legally binding rights such as freedom of religion, equal treatment and anti-discrimination. Both the political demands and grievances of religious minorities and the responses by governments have been influenced by widely diverging regimes of governance of religious diversity. However, at least for a short while, it seemed as if increased religious diversity – and even new forms of institutionalisation of religious pluralism – could be seen not only in a dramatised and negative way, i.e., as a threat to peace, security, stability, cohesion, toleration and democracy, but also as an opportunity and a promise. These practical developments also eventually entered political theory in the 1990s and it looked as if the standard assumptions of the predominant view might lose force and could be contained.

All of this has dramatically changed since 9/11 and the ‘war against (Islamist) terrorism’, or so it seems. Religion is certainly now again right in the centre of politics in this declared clash of civilisations. The predictable result seems to be that (generally) liberal policies of accommodation are increasingly under pressure, but particularly those aiming to pluralise

public cultures and symbols and especially institutions. At the same time, intentionally or unintentionally, declared religious divides have deepened at the international level.

Old constellations and battle lines in Europe from the 16th and 17th centuries have been revitalised and ‘Enlightenment’ rationalists and evangelists of an aggressive secularism venture to present themselves as the only reasonable people fighting both fundamentalist and conservative religionists as well as the ‘progressive liberal’ multiculturalists and postmodernists. In addition, they present their preferred institutional option – a fully secularised state together with a ‘strict’ separation of state and politics from completely privatised religions – as the only reasonable solution to preventing religious warfare and guaranteeing peace, security, toleration and democracy. The more simple-minded adherents of these views propose that ‘all the world has to become America’ or try to export ‘the French model of *laïcité*’ as the alternative to ‘Anglo-Saxon’ liberal multiculturalism and to ‘neo-corporatist’ European religious regimes. The more sophisticated voices continue to remind their compatriots that they themselves do not live up to these ideals and constitutional promises but they try to sell the same utopia.

I strongly believe that these are the wrong constellations, the wrong alternatives and the wrong battle lines being raised *in politics*. In this book I argue for a third way: defending two major political claims. First, policies of liberal accommodation of religious and cultural diversity are a better alternative than both the old and new republican or liberal policies of assimilation and the unlimited toleration of religious and cultural practices incompatible with the hard core of liberal-democratic constitutions. Second, democratic institutional pluralism and associative democracy in particular provides better institutional opportunities for the realisation of peace, toleration and core principles of liberal democratic constitutions than, on the one hand, the strict separation of organised religions from a presumed ‘religion-blind’ and strictly ‘neutral’ state defended by standard liberalism and republicanism and, on the other hand, the religious (neo-)

corporatism (illiberal and anti-democratic institutional pluralism and rigid 'pillarisation') defended by traditionalist and orthodox religious organisations and leaders.

Political theory is still not sufficiently prepared to deal with the increasing (visibility of) religious diversity and, particularly, with the threat of religious-political fundamentalism. American political liberalism has dominated the debates for some time now. It is characterised by a focus on principles and rights, on limitations or exclusion of religious arguments in public debate, a secularist interpretation of liberal-democratic constitutions, and a strictly separationist interpretation of the legitimate relations between organised religions and the state. Postmodernist and traditional communitarian critics have criticised and rejected these 'solutions' but have, at the same time, sacrificed principles such as neutrality, equality and even moderate universalism. We can do better; third ways are possible. Conceptions of a moderate universalism and embedded impartiality provide a better meta-theoretical framework than radical, abstract universalism or radical ethical particularism. Relational state neutrality and fairness as even-handedness are more appropriate meta-legal principles than difference-blindness and fairness as hands-off. And priority for democracy is more appropriate than exclusivist secularism or liberal reason restraints, or so I will try to show.

Yet, in this book, my main task is not critical but constructive, because I am presenting proposals to redesign institutions and policies. Cultural and religious diversity is now widely defended in different varieties of liberal theories of multiculturalism and postmodern theories of identities and becoming. However, institutional pluralism is still fairly underdeveloped or even absent from the agenda. This book is a plea for an institutional and attitudinal turn in political philosophy, political theory and the social sciences. The increasing acknowledgement in recent political philosophy that institutions and contexts are more worthy of attention in analysis than they were assumed to be is stimulated by three core moments combined in contextualised moral theory: the fact of moral pluralism or value

pluralism, the recognition of under-determinacy of principles, and the re-evaluation of practical knowledge.

Contextualised moral theory and the proposed institutionalist turn in political philosophy also induce us to rethink the academic division of disciplines because both of them have to draw on a wide variety of studies in the social sciences (most prominently the history and sociology/anthropology of religions, comparative institutional economy, sociology and political science). If there were any space in the academic division of labour for such a border-crossing, multi- and inter-disciplinary endeavour, it would be the field of political theory. This cuts through the institutionalised cleavages between moral and political philosophy (specialising in normative theory) and the social sciences (specialising in rich descriptions, sound explanations and perhaps some modest forecasting). My proposed version of political theory criticises the terrible lack of institutional concreteness that characterises mainstream political philosophy and its terrible lack of historical and comparative knowledge of the 'real world'. In addition, it criticises the hidden normative bias of many social scientists who refuse to spell out their own normative perspectives and commitments. It is only fairly recently that social scientists have taken up the task of a critical evaluation of existing institutions and policies and, more reluctantly, of also engaging in productive and imaginative institutional design. I explicitly try to combine the normative approach of political philosophy with issues of the practical design of institutional arrangements.

In this very short introduction to the book, I have chosen to just present the main outlines of the chapters. This does no justice to the arguments I try to develop, but at least it makes clear what I attempt to do in the book. I hope this might seduce the reader to take a further look at *why I am not a secularist*. . . . Moreover, it presents the most open way for the discussants to tackle the difficult issues in any of the chapters.

The book is divided into four parts. In part I, I present sociological and historical considerations for a critical assessment of the twin myths of

secularisation and strict separation of state and religion, which have dominated theories of modernity and sociology of religion after the Second World War. By demonstrating their conceptual, theoretical and empirical flaws, I hope to end the unhappy marriage between ‘modern sociology’ – a type of social theory which is based on evolutionary and structural false necessities – and a liberal political philosophy that only legitimises the predominant interpretations of the underlying institutional patterns in a few Western countries. Having set the stage in this way, in part II, I hope to make political philosophy fit for the task of dealing with religious diversity by re-conceptualising universalism, neutrality, fairness and, particularly, secularism, by introducing my version of contextualised moral theory, and by defending my conception of minimal morality and its relation with more demanding liberal, democratic, egalitarian and pluralistic moralities. In part III, I apply my conception of minimal morality to hard cases, to show that, and how, maximum accommodation of religious practices has, on the one hand, to be limited by minimal but tough moral and legal constraints. On the other hand, I apply my conception of differentiated moralities to softer cases, to show that, and why, states with liberal-democratic constitutions should easily, not grudgingly, accommodate religious practices that do not conflict with the hard core of minimal morality and law. In part IV, I materialise the proposed institutional turn in political theory, preparing the ground for informed institutional and policy recommendations. I take up the indications from earlier chapters that institutionally pluralist arrangements provide better chances for minorities and, at the same time, for increasing the actual degree of relational state neutrality and for finding more fair and even-handed solutions. I discuss different institutional models of democracy and of religious governance and present and defend associative democracy against moral and realist challenges.

In chapter 1, I show why we need a concept of religion freed from its Christian, Protestant bias under conditions of increased presence and visibility of religious diversity both for practical and theoretical reasons and I present a poly-contextual and perspectivist conception. The main part is devoted to

a criticism of secularisation and strict separation and the consequences this perspectivist critique has for political theory and practice. From a *socio-logical perspective*, I try to show that the thesis of an inevitable decline of religious beliefs and practices, derived from Western European countries, conflicts with all of the evidence from the US and the rest of the world. The thesis that all religions change into subjectivised, de-culturalised, individualised and privatised beliefs, following the idealised model of radical Protestantism, is ambiguous and at odds with practices of old and new orthodox religions and with Christian and non-Christian religions going public. The thesis that modern societies require a strict separation of state from religions, drawn from an idealised American model – here the US is not the ‘exception’ but the norm – is at odds with the actual relationships in all liberal-democratic states and should therefore be replaced by a minimal threshold of institutional, organisational and role differentiation or, in legal terms, the two autonomies of the state from religions and of (organised) religions from the state. Recent states with liberal-democratic constitutions show a huge diversity of regimes of religious government. Some have established state churches that have little power, others are characterised by plural establishment or co-operation between state and officially recognised religions, while only some combine non-establishment with intended strict separation. All states grant religions a special legal status, all finance religions at least indirectly, e.g., by tax exemptions, and all finance faith-based care organisations either directly or indirectly. Only a tiny minority rejects any public financing of religious schools, but the huge majority (including France and recently the US as well) do so either directly or indirectly. Yet they do so in widely diverging ways, and this bewildering diversity is intensified inside states at different levels of government. Thus different states, (or the same states at different levels), grudgingly accept or reject claims by minorities to accommodate religiously prescribed codes of diet (e.g., kosher, halal), dress (turbans, yarmulkes, head scarves), prayer in public institutions, to pluralise educational curricula and pedagogies, to pluralise public culture and symbols of national identity, and to allow religious exemptions from general laws and regulations. These institutionalised patterns and policy traditions also have

an impact on predominant paradigms of jurisdiction. The same human rights are interpreted and balanced in divergent ways and we cannot see convergence into one optimal, let alone morally required, institutional and legal policy model, either in the European Union or globally among liberal-democratic states. From the perspective of *liberal-democratic politics and political theory*, the important issues are, firstly, not whether societies are ‘secularised’ but whether states are indifferent, i.e., neither ‘secular’ nor ‘religious’ but equidistant to both, respecting the two autonomies. Secondly, these issues concern which relationships between state and organised religions are the most conducive to the principles and practices of liberal democracy. Instead of propagating ‘strict separation’ and the principles of strict neutrality and the religion-blindness of the state, (which may or may not be fine in an ideal world but may be second best or worse in the real world), we may have to re-conceptualise liberal principles (part II) and design alternative regimes of religious governance (see part IV).

In chapter 2, I present a substantive, critical re-conceptualisation of those principles of liberal political philosophy that are important for debating the accommodation of religious diversity and its limitations. Moderate universalism and embedded impartiality enable us to avoid the pitfalls of abstract universalism and ethical particularism. A moderately universalist morality, under conditions of reasonable pluralism, of the good life tends to be a minimalist morality that may be combined with more demanding differentiated standards of liberal, democratic and egalitarian morality. Thinking of deep ethno-religious cultural diversity seriously makes us recognise that polities, including liberal-democratic states, cannot be strictly neutral or ‘religion-blind’ and cannot guarantee complete cultural equality. Strict neutrality and a conception of justice as ‘hands-off’ have to be re-conceptualised as relational neutrality and fairness as even-handedness in cultural matters. Finally, four facts have stimulated a shift towards a contextualised theory of morality. First, the fact that not only our conceptions of the good life, but also our moral principles conflict with each other (moral pluralism, distinct from ethical pluralism and moral relativism); second, the fact that our articulations, interpretations

and applications of the respective moral principles are indeterminate (under-determinacy of principles); third, the fact that normative reasoning cannot be confined to moral arguments but includes ethical, prudential and realist reasons, often at odds with each other (complexity of practical reason); and, finally, the fact that for the contested arts of interpreting and balancing principles and rights, and of weighing moral, ethical, prudential and realist arguments, philosophical armchair reflection and theoretical knowledge is overburdened, reductionist, or indecisive, to say the least. We have to re-evaluate practical knowledge.

In chapter 3 I present a contextualised discussion of secularism and explain why I am not a secularist. Liberal-democratic states are not ‘secular’ states but constitutional states, guaranteeing minimal morality and, in addition, standards of liberal-democratic morality, minimally understood. Calling them ‘secular’ is not terminologically misleading but politically innocent because the ‘power of words’ or the ‘politics of symbolic action’ is so strong. This has important but generally neglected historical, structural and strategic disadvantages. Next, I discuss why both first-order ‘ethical secularism’ and second-order ‘political secularism’ have to be rejected. I also discuss why an independent political and secular ethics as a foundation of liberal democracy, and why the exclusion of religious reasons (exclusivist secularism) or of all ‘comprehensive reasons’ (Rawlsian ‘reason-restraints’) from public debate, are unfair under conditions of reasonable pluralism, are implausible and tendentiously at odds with freedoms of political communication, and are considered anti-paternalistic. In short, I argue that ‘secularism’ of all sorts – the predominant meta-narrative or knowledge regime – has to be replaced by priority for liberal democracy, which I then defend against foundationalist philosophical challenges and against religious challenges by showing how and under which conditions Christian and other religions have doctrinally, institutionally and attitudinally learned to accept priority for liberal democracy.

Before turning to these institutional and attitudinal aspects explicitly in part IV, I analyse whether and how my plea for moral minimalism, and

my re-conceptualised principles of relational neutrality and fairness as even-handedness, contributes towards resolving the thorny issues of possibilities and limits in accommodating religious practices in liberal democracies. In chapter 4, I defend maximum accommodation of practices of illiberal and non-democratic but decent religious minorities constrained by the standards of minimal morality, combined with some of the more demanding minimalist standards of liberal-democratic morality in cases where religions vie for public money. First, I address tensions between individual and associational religious freedoms before turning to tensions between religious freedoms and other basic human rights, i.e., ‘Associational Freedoms versus Nondiscrimination and Equal Opportunity’, ‘Modern Criminal law versus the Nomos of certain Ethno-Religious Groups’, and ‘Religious versus Modern, Civil Family Law’. Divergent balancing of conflicting basic rights, (as moral pluralism leads us to expect), is the normal business of constitutional courts guided by dominant legal and jurisdictional paradigms that are informed by country-specific regimes of religious governance. Compared with the enormous amount of legal, politico-philosophical and ethical literatures that discuss hard cases, my approach is firstly characterised by an explicit attempt to resist liberal-democratic congruence, and secondly by clearly spelling out that differences between conflicts, issues and groups are important. For example, as between illiberal and undemocratic religious groups and those who endorse liberal-democratic morality internally, and as those amongst illiberal minorities between isolationist or retiring minorities (internally decent and externally peaceful), ‘totalistic’, ultra-orthodox or fundamentalist but peaceful, and violent political fundamentalists. Thirdly, my approach is characterised by a broader spectrum of policy repertoires, as compared with autonomy or external state intervention only.

Comparatively softer cases and symbolic issues are addressed in chapter 5, where I discuss different kinds of claims to pragmatic and symbolic accommodation by new religious minorities that clearly do not conflict with liberal-democratic morality. Even if they may require considerable legal and practical accommodation, they should be easier to resolve, particu-

larly if liberal-democratic states and politics were committed (as they should be) to the principles of relational religious neutrality and fairness as even-handedness. Contrary to republican claims, minimal liberal-democratic morality does not require exclusive governmental schools. However, in systems that realise a near-monopoly of governmental schools, the demand to pluralise curricula, pedagogy and the culture of governmental schools is even more pressing than in educational systems that allow for directly publicly funded non-governmental religious schools and/or for pluralised religious instruction in governmental schools. Resistance to fair accommodation in all these cases is as characteristic for actual educational policies in all countries as it is morally impermissible, and the same holds for claims to fair exemptions from, and fair accommodations of existing rules and practices of, public and private administration. Resistance to fair pluralisation of public cultures and symbols of national identity is as widespread and even fiercer, and demands for fair representation of new religious minorities in the political process that would empower them to raise these morally legitimate claims more effectively are rejected outright by republican and liberal assimilationists.

In chapter 6, I draw the consequences from my criticism of liberal restraints and argue for a minimalist conception of civic and democratic virtues (a mixture of attitudes and competencies) that should complement but not replace liberal-democratic principles. Virtues are learned in appropriate institutional settings and interactions, but the high hopes and expectations that associations in civil society would work unambiguously as seedbeds of democratic virtues have to be tempered. After this, I focus on institutions directly. I introduce different types of institutional pluralism (political/territorial, social, ascriptive minority pluralism), which can be characterised as ‘power-sharing systems’ that guarantee divergent units some power in the political process, and also meaningful autonomy or self-determination to decide specific issues. I analyse diverging models of democracy and show that associative democracy combines territorial pluralism, (multi-layered polities, e.g., federalism), with social pluralism, (organised interest representation of classes, professions, clients, consumers),

and autonomy and representation of territorially less- or non-concentrated minorities, such as gendered minorities and many ethnic and religious minorities. It is more conducive to minorities than all other models of democracy, but it is also much more flexible and open than existing ‘corporatist’ or ‘neo-corporatist’ varieties of institutional pluralism. Against this background, I analyse important differences between ethnic and religious diversity, asking whether religion is really as different from ethnicity as is often assumed, and present four different types of incorporation of ethno-religious minorities into democratic polities. In a short comparison of regimes of institutional pluralism, I try to show that modern democratic polities may even learn important lessons from non-democratic forms of institutional pluralism, particularly from the millet system in the late Ottoman Empire, which obviously did not live up to the minimal standards of liberal-democratic morality. Recent types of institutional pluralism, such as ‘consociational’ democracy and ‘neo-corporatist’ interest representation, however, are compatible with modern liberal democracy.

In chapter 7, I connect these discussions more explicitly with the incorporation of religious diversity. First, I present normative institutional and policy models of religious governance, and give reasons why I focus exclusively on a comparison of two models, i.e., ‘non-constitutional religious pluralism’ and ‘non-establishment combined with private pluralism’. I then state and defend my claim that a specific version of non-constitutional religious pluralism, associative democracy, provides an institutional alternative, a realistic and feasible utopia, to help escape from the ritualised opposition of idealised American denominationalism and corporatist varieties of selective co-operation which are still dominating policy discourses and blocking institutional imagination and practical experiment. Associative democracy, like all existing varieties of religious institutional pluralism, empowers religions, but – as a moderately libertarian version – is more conducive to old and new religious minorities and, particularly, to vulnerable minorities within minorities in the following ways. First, in addition to guaranteeing exit rights, it provides meaningful exit

options. Second, it tries to encourage debate and discussion inside religious organisations, particularly if they accept public money and want to be represented in the political process, without overriding meaningful associational autonomy. Third, recognition and institutionalisation of religions enlarge the possibilities and means of minimal legitimate state supervision and control. And, last but not least, associative democracy makes productive use of the idea of differentiated morality, i.e., that standards of minimal morality have to protect the basic needs, interests and rights of all, including vulnerable minorities within minorities, such as minors and women. Their basic interests require external supervision, control and sanctions (by the liberal state) without riding roughshod over meaningful associational autonomy in caring for their best interests, as evangelists of liberal autonomy and liberal-democratic congruence propose. These claims are then defended against the charges that associative democracy would not be conducive to, or even undermine, individual autonomy, modern democracy and citizenship, and strictly legal, and also substantive, equal treatment of all religions and ‘church autonomy’. Contrary to liberal and republican assimilations, associative democracy recognises the tensions between moral principles. Instead of heroically propagating tragic choices or big trade-offs between ‘your (individual) rights and your (collective) culture’, its institutions enable better and more sensible balances.

In chapter 8, I show that a certain minimum amount of institutionalisation is inevitable because the presence of old and new religions changes mutual expectations, leads to the development of their own organisations, and also to different varieties of public recognition by states, whether through legislation, jurisdiction and case law, or through administrative regulation and decisions. Institutionalisation is a conflictive process, involving promises and risks for religions and governments. As an illustration of the dilemmas, I compare the patterns of Muslim representative organisations in various European states and the US, which is characterised by a fairly strong impact of denominationalism on all new religions, a limited system of selective co-operation between administrations and religions, and the absence of state-induced or state-imposed patterns of organi-

sation and representation of religions. In a short evaluation of these patterns, I try to show that all have to deal with tensions between individual versus associational freedoms of religion, freedoms versus equalities, legal versus more substantive equality, democracy versus efficiency and effectiveness, and the respective trade-offs. No existing pattern, but also no ideal model, can maximise them all. Yet I also try to show that associative democracy provides better opportunities than American Denominationalism and rigid European 'corporatist' systems of co-operation because it combines voluntarism with a more open, pluralist and flexible system of selective co-operation.


Even if a sensible balance of the moral dilemmas may be achieved, the unintended consequences of the empirical effects of institutionalising religious pluralism may be so serious that non-establishment-cum-private-pluralism may finally be the better alternative. After all, the way to hell is paved with good intentions and realism forbids ruthless experiments with associative democracy. Chapter 9 addresses the most serious realist objections. All forms of religious institutional pluralism (including the most flexible and libertarian ones) are said to induce fixed and rigid religious categorisation by the state, to foster 'fundamentalist' organisations and leaders, to be so rigid and inflexible that they cannot easily adapt to changes in the religious landscape, and systematically work against new religious minorities. They are also said to undermine minimal peace by stimulating religious conflicts, to undermine minimal stability, social cohesion and political unity, and to undermine habits of toleration and conciliation or minimally required civil and democratic virtues. This is because religious institutional pluralism does not provide for common public institutions and spaces where these virtues can be learned in practice (e.g., common schools, non-communal political parties, everyday interaction in practical life, in workplaces and neighbourhoods). I try to show that associative democracy is the least vulnerable to these objections because it strengthens voluntarism and the cross-cutting of associational ties. In contrast, imposed inclusion into common institutions and enforced assimilation, proposed by liberal or republican critics, are indeed prone to produc-

ing many of the said counterproductive consequences. Finally, everything depends on contextual variables such as economic growth and distribution, stability of established and broadly accepted liberal-democratic constitutions, democratic culture and practices, the character of minorities and the relationships between majorities and minorities and, last but not least, on volatile external factors such as situations of security emergency. Like all other options, associative democracy has to face serious trade-offs, but it is flexible enough for pragmatic adaptations. It is a realistic utopia developed by democratic experimentalism.

In chapter 10, I turn to education, historically and recently the most contested and conflict-prone area in the relations between governments and religions. Civic republicans, deliberative and social democrats, socialists and laïcists claim that all religious schools in all contexts produce extremism, social fragmentation, increasing inequalities and the erosion of civic virtues and bonds. Using comparative evidence, I try to persuade them that they should at least moderate their charges and reconsider their often favoured option of governmental schooling. In particular, I try to show that there are many cases showing that educational systems that provide fairly equal public funding for religious schools help to guarantee more equal educational opportunities for all children, provided they are appropriately regulated and controlled. Social justice or substantive equality requires public funding in the 'real world' of serious inequalities, or so I want to show. A mixed or pluralist regime of associational governance of education provides better chances to address the difficult tensions between moral principles, such as freedoms of education and diversity versus nondiscrimination, equal educational opportunities, and also public control of minimal civic and liberal virtues. In addition, it provides better chances of resolving tensions between moral principles and pedagogical aims and also between standards of efficiency and effectiveness. I also try to show that the American educational reality deviates from the ideal model, which bans any public financing of religious and other non-governmental schools. American reality allows for practical experimentalism with voucher systems, with charter and magnet schools and other

alternatives. However, practical experimentalism is often hindered by predominant dichotomies that distinguish between either state or market and either private or public provision. Such dichotomies are descriptively inadequate, preventing more satisfying solutions in the vein of associational governance to the structural problems that confront all educational systems. Associationalist regimes also promise to be more effective and efficient, and allow for the smooth, incremental, piecemeal adaptation and innovation of educational systems.

Veit Bader is a professor of sociology (department of political and socio-cultural sciences) and of social and political philosophy (department of philosophy) at the University of Amsterdam. His main research areas are: theories of societies, social movements and collective action; theories of modern capitalisms; ethics of migration and incorporation; citizenship and associative democracy. Most important books: *Inequalities* (1989) Leske + Budrich (together with Albert Benschop); *Collective Action* (1981) Leske + Budrich; *Racism, Ethnicity, Citizenship* (1995) Westfälisches Dampfboot, Münster. *Associative Democracy: The Real Third Way* (2001). London/Portland: Frank Cass (together with Paul Hirst). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam UP, June 2007.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

ANTON VAN HARSKAMP

EEN NIET-SECULIERE POLITIEKE THEORIE...?

Krisis, 2008, Issue 1

Bestaat dat, een niet-seculiere politieke theorie? Jazeker! Veit Bader heeft zo'n theorie ontworpen. Die theorie heeft hij uiteengezet in een boek dat handelt over de volgens hem hoogst urgente vraag hoe democratische samenlevingen met religies om zouden moeten gaan; in jargon gezegd, hoe van private instituties tot aan de staat toe *governance* van religieuze diversiteit zou moeten plaatsvinden.

In dit boek geeft hij onder meer aan waarom hij op politiek-filosofisch en ethisch terrein geen secularist is. Hij keert zich tegen de vaak antireligieuze opvattingen van politieke filosofen over religie. Hij keert zich tegen de gedachte dat secularisme noodzakelijk is in visies op staat en *civil society*, tegen de idee dat religie alleen een private zaak dient te zijn en tegen de gedachte dat een strikte scheiding tussen religie aan de ene kant en staat en samenleving aan de andere kant zelfs maar mogelijk is (en geeft aan dat in staten waar die scheiding verondersteld wordt, in Frankrijk en de VS bijvoorbeeld, de idee van strikte scheiding een illusie is). En in de theorie die hij ontwikkelt, geeft hij niet alleen aan religies, maar ook aan niet-democratische, fundamentalistische groepen de speelruimte om hun eigen werelden te scheppen (vgl. Bader 2007: 62 e.v., 112 e.v., 137, 190). Zijn theorie is ook nog eens sterk normatief, zoals christelijke politieke theorieën dat bijvoorbeeld waren, en heeft volgens hemzelf dan ook 'sterke wortels' in de katholieke en protestantse sociale en politieke leer (2007: 200).

Een wat merkwaardige vraag kan nu opkomen: hebben we hier te maken met een religieuze of 'religionistische' – dat wil zeggen een met religie gepreoccupeerde – politieke theorie? Die vraag is meer dan merkwaardig, die is absurd. En toch, hoe absurd ook, de vraag is terecht wanneer we bedenken dat begrippen die te maken hebben met 'het seculiere' doorgaans negaties zijn van begrippen die met 'het religieuze' van doen hebben. Bader brengt zelf, in het spoor van sociaaltheoreticus Niklas Luhmann, naar voren dat het alleen vanuit het perspectief van religie zinnig is om van 'seculier' te spreken, niet vanuit het perspectief van de sociale wetenschap (Bader 2007: 48). Volgens Bader en Luhmann zijn 'het religieuze' en 'het seculiere' elkaar waarnemende en elkaar negerende *other sides*. Hetgeen inhoudt dat de negatie die in de term 'niet-seculier' ligt, oplevert dat 'niet-seculier' gelijk staat aan 'religieus' en 'niet-secularistisch' aan 'religionistisch'. Deze gevolgtrekking ligt dus in de lijn van Baders argumentaties.

Dus: een religieuze of 'religionistische' politieke theorie? Nee, toch niet. We hebben te maken met een gewone politieke theorie. Dat is niet zozeer het geval omdat Bader in de eerste regels van zijn voorwoord belijdt *religiös unmusikalisches* te zijn. Maar dat is het geval omdat hij alleen om 'morele redenen van rechtvaardigheid' (2007: 14) een normatief model ontwerpt voor de regulering van het pluralisme van religies in een samenleving. Het is een model waarin de rechten, de vrijheden en zelfs de soevereiniteit van georganiseerde religieuze groepen wordt gegarandeerd. Ook wordt de mogelijkheid tot ontplooiing van cultureel-religieuze macht van deze groepen erkend. Bovendien kan met dit model, waarin met behulp van een liberale minimale moraliteit die een niet-religieuze staat erop na moet houden, recht worden gedaan aan de kwetsbaren en bedreigden binnen die religieuze groepen, zoals vrouwen en kinderen. Dat model noemt hij 'associatieve democratie' (2007: 20, 30, 177, 189, 220 e.v. en passim). Het grootste deel van het boek bestaat uit het geven van redenen waarom instituties en beleid in westerse samenlevingen naar dit model heringericht zouden moeten worden (2007: 21). Wat dat laatste betreft, deze relatief nieuwe politieke filosofie van Veit Bader is dus niet alleen sterk normatief, ze lijkt ook nog eens een oproep te behelzen tot praktisch-politieke arbeid.

Laten we Baders visie op ‘het seculiere’ en ‘het religieuze’ eens nader bekijken. Volgens Bader doorziet de traditionele politieke theorie niet de consequenties van het gegeven dat religies, in plaats van te verdwijnen, steeds grotere sociale en politieke betekenis krijgen. Ze doorziet niet de problematische urgentie van religieuze diversiteit. Ook houdt de traditionele politieke theorie er volgens hem verkeerde ideeën op na over de verhouding tussen religie, staat en samenleving. De gedachte bijvoorbeeld dat religie een apart domein is dat niets te maken heeft met staat, samenleving en algemene cultuur is volgens hem fout. Al was het maar omdat in werkelijkheid de ‘uitdifferentiëring’ nooit tot een volledige scheiding tussen religie en die andere maatschappelijke systemen heeft geleid. Ook zou de politieke theorie niet echt goed begrijpen wat de dreiging van fundamentalisme is (2007: 21, 291). Men zou of die dreiging niet waarnemen, of de neiging hebben fundamentalisme alleen maar te bestrijden in plaats van te proberen middelen te vinden waarmee de dreiging van het fundamentalisme afgezwakt kan worden, bijvoorbeeld door fundamentalistische groepen in de samenleving ruimte te geven en tegelijk hun gevaarlijke dimensies in te dammen.

Bader claimt uiteraard wél zicht te hebben op de dreigingen en de positieve kansen van publieksreligieuze diversiteit. In het eerste deel van zijn boek verwerpt hij dan ook de twee mythen die zijns inziens de betekenis en publieke werking van religie voor de samenleving relativiseren. Die mythen zijn de secularisatiethese en de leer van de scheiding van staat en religie. We concentreren ons nu op Baders ontmythologisering van de secularisatiethese, een ontmythologisering die voor hem een legitimerende basis legt voor een theorie van *governance* van religieuze diversiteit.

De secularisatiethese, de aanname dat er onder de condities van de moderniteit een geleidelijk proces van cultureel, sociaal en politiek betekenisverlies van religie plaatsvindt, is volgens Bader fout. Om maar enkele van zijn bezwaren te noemen: de these zou ten onrechte een lineaire vervalsgeschiedenis schetsen; zij zou empirisch niet kloppen, aangezien religies juist een steeds grotere rol zijn gaan spelen; ambivalent zijn, want het verval kan ook als een voortgang van beschaving geschetst worden; geen verklaringen geven voor een mogelijk betekenisverlies van

religie; en de these zou ten onrechte een situatie veronderstellen, ergens in het verleden, waarin de religie wel een allesbeheersende positie had. Bovendien zou een deel van de these, namelijk de privatiseringsgedachte, de gedachte dat religie meer een privézaak en minder een publieke zaak wordt, een puur contingent en niet noodzakelijk verlopend gebeuren zijn.

Bader meent verder dat de these ten onrechte veronderstelt dat er een beschrijving van religie als zodanig gegeven kan worden, een beschrijving die in de meeste versies van de secularisatiethese een westers, zelfs protestants vooroordeel verraadt. De these zou namelijk veronderstellen dat een subjectieve gerichtheid van het individu op het goddelijke kenmerkend is voor religie (vgl. 2007: 40, 43-44). Terwijl, aldus Bader, beschrijvingen van religie ‘policontextueel’ zouden moeten zijn, zodat het niet mogelijk is om een beschrijving of definitie van religie als zodanig te geven.

Het is merkwaardig dat Bader vervolgens toch kiest voor een aan Luhmann ontleend concept van religie, aangezien dit concept zelfs een functionele definitie van religie is. Volgens Luhmann wordt in religie de functie van het communiceren van zin vervuld, er worden antwoorden gezocht naar datgene wat in het leven onbepaalbaar is en toch invloed heeft. Deze functie, die menselijk gezien vervuld moet worden, wordt niet vervuld in andere maatschappelijke systemen. Religie is volgens Luhmann een maatschappelijk-cultureel deelsysteem, gescheiden (‘uitgedifferentieerd’) van andere systemen als economie, politiek en recht. Binnen dit deelsysteem vindt communicatie over ‘zin’ plaats, waarbij die communicatie geleid wordt door de code ‘immanentie – transcendentie’ (Luhmann 2000: 77 e.v., 127-128, 140 e.v.).

Het is merkwaardig dat Bader deze beschrijving van de kern van religie gebruikt. Ten eerste omdat dit impliceert dat hij ervan uitgaat dat er een voor alle mogelijke religies geldende kern bestaat. Ten tweede omdat Luhmanns suggestie dat religie een totaal ‘uitgedifferentieerde’ functie vervult, niet in overeenstemming is met Baders eigen inzicht dat differentiëring nooit volledig en altijd gradueel is. Ten derde omdat juist die code ‘immanent – transcendent’ een gerichtheid verraadt op de

bekende monotheïstische religies. Ten vierde omdat, indien men al zo'n omvattende beschrijving van religie zou willen geven, het voor een auteur als Bader die sterk het accent legt op de institutionele dimensies van religies, het veel meer voor de hand gelegen zou hebben om de code 'immanent – transcendent' te vervangen door de code 'verlosten' of 'geredden', versus 'onverlosten' of 'verdoemden'. Dit laatste punt werd onlangs ook door godsdienstsocioloog Peter Beyer naar voren gebracht. Beyer werkt net als Bader met Luhmanns religiebeprijp, maar dan vanuit het sociologisch inzicht dat de code in religie er een zal moeten zijn die bepaald wordt door interne differentiëring in religies, dat wil zeggen door de onderscheiding van de eigen ware religie en de niet-eigen niet-religie of valse religie. Dit houdt in dat de religieuze code bepaald wordt door, platvloers gezegd, de 'wij- versus zijgedachte', de gedachte dat er mensen zijn die erbij horen en die verlost (zullen) worden aan de ene kant en mensen die er niet bij horen en die verdoemd (zullen) zijn aan de andere kant (Beyer 2006: 43 e.v., 79 e.v.).

Laten we nu Baders kritiek op de secularisatiethese nader bekijken. Bijna iedereen die vandaag de dag een beetje weet heeft van de opvattingen die in intellectuele milieus leven, deelt de bezwaren tegen de secularisatiethese die Bader aanvoert. Zowel de gedachte dat religie terug is – of nooit echt weg is geweest – als de gedachte dat religie een factor van betekenis in de samenleving is, behoren tot de wijsheden van de dag.

Maar de seculariseringstheorie wordt te gemakkelijk verworpen. De ideologische achtergronden van oude versies van de these mogen fout zijn, bijvoorbeeld de gedachten van een lineaire vervals- of emancipatiegeschiedenis van de religie, en ook de gedachte dat sociaalstructurele differentiëring als vanzelf betekenisverlies van religie inhoudt moge niet kloppen, maar het gegeven dat secularisering als sociaal betekenisverlies van religie voor het westen adequaat de oppervlakte kan beschrijven van de recente ontwikkeling van religie in de samenleving blijft overeind. Het is evident, schreef Charles Taylor pas nog, '[...] that a decline in belief and practice has occurred, and beyond this, that the unchallengeable status that belief enjoyed in earlier centuries has been lost. This is the major phenomenon of "secularization"' (Taylor 2007: 530).

Secularisering betekent volgens Taylor niet dat religie aan het verdwijnen is. Integendeel, het religieuze verlangen blijft, een nieuw soort religiositeit lijkt in het westen zelfs in opkomst. Het gegeven dat er zowel sprake is van secularisering als van een groei van religiositeit, wijst er echter op dat er zich in het westen een moeilijk te begrijpen complex patroon van schijnbaar tegenstrijdige tendensen aan het aftekenen is, een patroon van gelijklopende secularisering en sacralisering. Aan de ene kant zien we het verval van die geloofsvormen en praktijken waarin verondersteld wordt dat het goddelijke en zijn vertegenwoordigers op aarde ordenend en bepalend zijn voor het leven, aan de andere kant zien we, zowel binnen als buiten de bestaande religieuze gemeenschappen, expressivistische en spirituele religieuze praktijken groeien (vgl. Heelas en Woodhead e.a. 2004: 77 e.v.). Dit laatste, kortweg de transformatie van religie naar spiritualiteit, betekent niet dat de relatief nieuwe vormen van religieuze spiritualiteit in het geheel niet in instituties en organisaties voorkomen, zoals Bader terecht inziet (2007: 44). De transformatie van religie en het verdwijnen van Taylors *unchallengeable status* van religie hebben wel gevolgen. Ten eerste, juist door het steeds manifester wordende pluralisme van individualiserende religies, nestelt de diversiteit zich als het ware in de hoofden van de gelovigen, waardoor elke religie in aanzet kwetsbaar en intern fragiel wordt gemaakt. Ten tweede heeft deze transformatie tot gevolg dat religie niet langer intrinsiek verbonden is met de *civilizational order* of met een politieke identiteit (Taylor 2007: 492). En ten derde houdt de transformatie in dat tendentieel instituties en organisaties zowel voor gelovigen zelf als voor de samenleving minder betekenis hebben.

Dat laatste impliceert dat religieuze diversiteit steeds minder een spannende maatschappelijke problematiek oplevert die via *governance* gereguleerd zou moeten worden. Religieuze diversiteit, zo suggereert Marcel Gauchet dan ook in het zesde hoofdstuk van zijn *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (1998), is wel een realiteit voor religies en het religieuze zelf, maar in mindere mate een problematische realiteit voor maatschappelijke ordeningen ('diversiteit', vandaag de dag een uiterst modieus begrip, is volgens Gauchet vooral een demagogisch begrip, althans wanneer het benut wordt door gezagsdragers die met oproepen tot tolerantie van diversiteit de wijze verdoezelen waarop ze scholen, universiteiten, bedrijven en landen in werkelijkheid besturen).

Bader zal het niet eens zijn met deze relativering van de problematiek van religieuze diversiteit. Waar het de seculariseringsthese betreft, kunnen we drie argumenten tegen deze relativering uit zijn boek halen.

Het eerste argument dat Bader gebruikt tegen de seculariseringsthese – en uiteindelijk dus tegen de relativering van de maatschappelijke en politieke urgentie van religieuze diversiteit – is dat ontwikkelingen buiten West-Europa laten zien dat er geen sprake is van verval van religie. Laten we aannemen dat dit laatste juist is. Echter, in West-Europa is er wel sprake van doorgaande secularisering van religies, en van, om weer met Gauchet te spreken, een ‘identitaire herdefiniëring’ van religie, dat is een beweging waarin religie zich oriënteert op private identiteit in plaats van op collectieve, institutioneel vormgegeven identiteit. En Bader geeft zelf aan zich te willen beperken tot religieuze diversiteit in het westen (2007: 23-24). Bovendien stelt hij vast dat elk begrip van religie contextueel is, dus ook een in het westen vigerend religiebegrip. Er pleit dus weinig tegen de aanname dat voor het westen secularisering een juiste en werkbare beschrijving geeft van de (afnemende) betekenis die religie in de samenleving speelt.

Baders tweede argument tegen de seculariseringsthese is toegespitst op Amerika (vgl. 2007: 42). De VS, een westers, modern land waar de scheiding van kerk en staat op z'n minst een ideologische werkelijkheid is, zou toch een niet-geseculariseerd, uiterst religieus land zijn. Bovendien is het een land waarbinnen sprake zou zijn van een dreiging die de meeste ‘secularisten’ niet goed zien, namelijk de dreiging van fundamentalistisch Nieuw Christelijk Rechts. Het is echter de vraag of het ‘Amerika-argument’ tegen de seculariseringsthese wel houdbaar is. In de eerste plaats is het een vooralsnog niet bestreden inzicht dat, a) zowel het niveau van religieuze betrokkenheid in de VS meestal overschat wordt, alsook de invloed van religie in de samenleving, en dat b) vaak onderschat wordt hoe sterk secularisering in de VS, vooral sinds het begin van de jaren negentig, heeft toegeslagen. In de tweede plaats valt er een plausibele uitleg te geven voor de inderdaad hoge religieuze participatie in de VS. Pippa Norris en Ronald Inglehart hebben recent aangegeven dat hoge niveaus van gevoelens van *human insecurity* binnen een kader van sociaal-economische ongelijkheid, vrijwel altijd correleren met hoge

niveaus van participatie aan religie. Gevoelens van bestaansonzekerheid, existentiële onzekerheid en kwetsbaarheid zijn zeer waarschijnlijk *drives* voor religiositeit en religie (Norris en Inglehart 2004: 106 e.v., vgl. Van Harskamp 2008). En de Amerikaanse samenleving is nu eenmaal een van de meest *unequal* postindustriële, een samenleving waarbinnen religie voor velen een voor de hand liggend copingmechanisme met onzekerheden is. En dan is er in de derde plaats de dreiging voor de democratie die het fundamentalisme in de vorm van Nieuw Christelijk Rechts in de VS zou zijn. Echter, afgezien nog van het gegeven dat het politiek georiënteerde christelijk fundamentalisme in de VS een cyclische geschiedenis kent van opkomst én verval (Bruce 2003: 142-160), en afgezien van de waarschijnlijkheid dat in de nadagen van de Bush-presidency de dreiging van Nieuw Christelijk Rechts weer af lijkt te nemen, kan men het fundamentalisme interpreteren als een seculariserende beweging van verzet tegen culturele en politieke secularisering. Fundamentalisme, schrijft Luhmann, is altijd een beweging die, zelf door secularisering bepaald, zich tegen secularisering keert (en waarin men feitelijk weet van het doorzetten van wat fundamentalisten noemen het *secular humanism*, culturele en politieke secularisering; Luhmann 2000: 295). Dus: fundamentalisme is geen ‘bewijs’ tegen de seculariseringsthese; bovendien is het de vraag of het fundamentalisme wel een verschijnsel is dat sterk bedreigend is voor de democratie.

Het derde argument tegen de seculariseringsthese is dat de opkomst van de islam in het westen miskend wordt. Zij die van secularisering in het westen spreken, zijn geneigd de islam te zien als een niet terzake doend verschijnsel voor de religie in het westen. Bader heeft in zoverre gelijk dat er te weinig gekeken wordt naar de betekenis van de islam voor de westerse samenleving. Maar hij houdt er te weinig rekening mee dat er zich ook onder moslimjongeren in West-Europa een (kleine) tendens tot distantiëring van de geïnstitutionaliseerde religie valt waar te nemen. Bovendien is ook onder moslimjongeren in Europa de religie aan ‘identitaire herdefiniëring’ onderhevig (Roy 2002) – in die zin vertoont dit een seculariserende accommodatie aan de huidige cultuur. Net zoals dat het geval is bij christelijke fundamentalisten in de VS, kunnen ook de relatief kleine fundamentalistisch bewegingen onder islamitische jongeren in Europa als een au fond seculariserend verschijnsel gezien worden (wat

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

de kans inhoudt dat islamistisch fundamentalisme een kleinere dreiging wordt).

Conclusie: Veit Bader heeft met *Secularism or Democracy?* een belangrijk boek geschreven, een boek waarin vele vooroordelen van seculiere intellectuelen en wetenschappers over religie in de samenleving doorbroken worden en waarin een belangrijk concept voor institutionele ordening van de samenleving gepresenteerd wordt: associatieve democratie. Maar waar hij, teneinde zijn theorie over *governance* van religieuze diversiteit te onderbouwen, de seculariseringstheorie kritiseert en het lot van religie in het westen beschrijft, daar is zijn betoog niet overtuigend.

Anton van Harskamp is staflid van het Blaise Pascal Instituut. Tevens is hij als bijzonder hoogleraar verbonden aan de afdeling Culturele Antropologie van de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de VU.

Literatuur

Bader, V. (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Beyer, P. (2006) *Religions in global society*. Londen/New York: Routledge.

Bruce, S. (2003) *Politics and religion*. Cambridge, etc.: Polity.

Harskamp, A. van (2008) 'Existential insecurity and new religiosity. An essay on some religion-making characteristics of modernity.' *Social Compass* 55 (1): 9-19.

Heelas, P en L. Woodhead e.a. (2004) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA etc.: Blackwell.

Van Harskamp – Een niet-seculiere politieke theorie...?

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Norris, P. en R. Inglehart (2004) *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

Roy, O. (2002) *L'islam mondialisé*. Parijs: Editions du seuil.

Taylor, C. (2007) *A secular age*. Cambridge, MA etc.: Belknap Press of Harvard University Press.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

ANDERS BERG-SØRENSEN

DEMOCRATIC NEGOTIATIONS OF RELIGION AND POLITICS

Krisis, 2008, Issue 1

In the recent revival of religion in the public sphere of liberal democracies, it has become common to conceive of secularism as a contested concept. Secularism not only refers to principles of strict separation of religion and politics justified by the use of secular or public ethical reasoning; it also implies various concrete institutions and policies regulating the relationship between religion and politics reiterating various contextual political traditions and cultures. In other words, the meaning of secularism is ambiguous. It is subject to democratic negotiations drawing the line between religion and politics and creating conceptions of legitimate and illegitimate points of view in democratic governance rather than the necessary presupposition of democracy. Such a multidimensional understanding of secularism and the religion-politics relationship also appears to be the point of departure in Veit Bader's book, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (2007). His aim is to formulate an 'alternative to secularism' by granting priority to democracy over secularism rather than developing an 'alternative secularism' (Bhargava 2006).

Writing within the horizon of the contextual turn in political theory, Bader emphasises the importance of the concrete democratic processes and practices; the agents involved herein together with their various perspectives and horizons of meaning; and the concrete contextual factors

conditioning these processes and practices, i.e. traditions, institutions, discourses, policies and cultures. Most especially the articulation of a *minimal morality* within a contextual frame and an *associative democracy* as institutional device for governing religious diversity constitutes the platform for Bader's approach to the current puzzles of religion and politics. Those ideas that Bader ambitiously and convincingly writes about include interdisciplinary insights from political philosophy and the social sciences, pointing towards the complex relationship of levels between principled moral reflection, on the one hand, and institutional designs and policy recommendations, on the other. The following comments are made about these ideas. The overall question in this essay concerns the conception of *the political* associated with a minimal morality and an associative democracy. How is the political understood as a theoretical concept and analytical perspective? How are the political processes in decision-making conceived? How is the meaning of political decisions contested, negotiated and settled from Bader's point of view? The reason for this focus on the political is twofold: on the one hand, the contextual turn in political theory and the implied emphasis on concrete political processes and practices, institutions, and cultures, enhances a strong sense of the political; they constitute and are constituted by the political. On the other hand, this sense of the political could be more articulate than it seems to be in *Secularism or Democracy?* What are the specific characteristics of the political and the political modes of operation? This question remains unanswered.

Such questions concerning the political, its modes of operation and the use of power in democratic politics highlight where Bader disagrees with another influential strand in the contextual and multidimensional understanding of secularism; a strand that focuses on the constitution of subjectivities and identities in the political processes of secularism rather than the reconceptualisation of a value-based point of view for the democratic governance of the religion-politics relationship, *in casu* a minimal morality and a notion of an associative democracy (Cf. e.g. Anidjar 2006; Asad 2003, 2006; Hurd 2008; Mahmood 2006). In other words, various positions

in social and political theory and studies acknowledge the contextual and multidimensional character of secularism, but they disagree on how secularism and democratic politics operate and how these modes of operation can be criticised or justified. Thus, the contestability of secularism not only concerns the level of abstraction and the normative ambition, but also the crucial characteristics emphasised in the various understandings of context and the multiple contextual dimensions of politics. This disagreement frames the present comments on Bader's *Secularism or Democracy?*

Bader describes this disagreement as a difference between 'strong' and 'moderate' contextual approaches. He takes the stance of a moderate contextual position, which is able to balance between concrete contextual factors and abstract liberal-democratic principles, e.g. liberty and equality, claiming that from a strong contextual point of view there is a 'distrust of general, abstract principles even within given contexts in particular, and [an] exaggeration of the problem of under-determinacy'. In opposition to the 'strong' contextual approach, 'moderate contextualists allow for context-transcending principles but insist we relate principles to different contexts and cases to explain and develop their meaning. Principles like liberty or equality, though abstract and in need of specification are not indeterminate but under-determined: they may not exactly state what is positively required but clearly exclude any serious lack of freedom [...] or serious inequality in whatever context' (2007: 91).

From his 'moderate' contextual approach, Bader develops the idea of a minimal morality constituted by principles sensitive to concrete differences and contextual circumstances. His point of departure is what he conceives to be a reasonable pluralism. By this he emphasises the complex character of practical reason and he refers to reasonable associations able to engage in democratic negotiations and deliberations as a kind of public reasoning on matters of religion and politics based on a minimal morality. The minimal morality is articulated in order to frame a platform for regu-

lating the relationship between religion and politics that is alternative to that of secularism in terms of strict separation. Rather than an *a priori* exclusion of religion in political matters, Bader aims at maximum accommodation based on minimal principled reflection. Thus, assuming a reasonable pluralism, Bader reconceptualises the normative ideals and liberal principles of a democratic regime in terms of a minimal morality consisting of principles of *moderate universalism*, *embedded impartiality*, *relational state neutrality* and *fairness as evenhandedness* in cultural matters. The latter, *fairness as evenhandedness*, is to be understood as a symbolic accommodation of the demands of religious people with the aim of fair treatment of religious minorities, while the three first principles, *moderate universalism*, *embedded impartiality* and *relational state neutrality*, aim at including all of the affected people in democratic negotiations and deliberation guided by sensitivity to religious people in concrete situations and contextual circumstances in decision-making, application and interpretation of principles, laws and rules. The four articulated principles of a minimal morality provide Bader with a normative point of reference for institutional and policy devices.

This reconceptualisation of the principles associated with a liberal-democratic regime is a contested task unto itself, and the principles constituting a minimal morality are contestable. However, Bader claims that 'without [a] moral backing, political and legal obligations would inevitably be weak' (2007: 80). In other words, without a minimal morality defining the obligatory constraints of the democratic negotiations and deliberations of the borders between religion and politics, this activity would be a mere exercise of power. Bader therefore gives priority to a moral constraint of democratic negotiations and deliberations encouraging 'argument and [...] good example [...] before using force' (2007: 82). Within this frame, the difference between the so-called 'strong' contextual approach to secularism and Bader's 'moderate' contextual approach is clearly stated: the former does not take a principled stance, while the latter articulates a morality sensitive to concrete situations and contextual cir-

cumstances, yet still backing political and legal regulation on principled grounds.

The question is, however, how contested and contestable this notion of a minimal morality is. On the one hand, the articulated minimal morality is context-sensitive; on the other hand, it is ‘independent of context and groups’ (2007: 291). What then are the limits for the democratic negotiations and deliberation in the decision-making, application and interpretation of principles, laws and rules given by a minimal morality? To what degree are the liberal principles of a democratic regime contestable as part of the democratic political process? And at what point will the argument and the good example become inadequate so the use of force is the only means left, as Bader mentions in the quote above? And what then is the difference between ‘strong’ and ‘moderate’ contextual approaches if the bottom line of establishing a political order with reference to liberal principles in a pluralist and democratic society is the use of power in order to sanction these principles? What is left of the value-based point of view for the democratic governance of religion and politics other than the hope that people will treat one another with mutual respect and fairness, but without any moral obligatory guarantees aside from ‘the threat of legal violence’ (2007: 81)?

The next step in Bader’s reflections concerning the normative platform of the democratic governance of religious diversity is the emphasis on minimalist civil virtues to be cultivated within democratic institutions and practices. At this point Bader mentions another value-based – though in his terms ‘strong’ – contextual approach, namely that of William E. Connolly, with whom he shares the idea of not being a secularist from the point of view of agonistic democracy, although Connolly’s ethics is too demanding and thus not minimalist enough to satisfy Bader (Cf. e.g. Connolly 1999, 2005). However, if a minimal morality does not have any other guarantees than what can be sanctioned by the legitimate violence exercised by contingent institutional arrangements in a democratic soci-

ety, what then is left other than a hope of ethical cultivation without guarantees? And what then is the difference to the ambition of ethical cultivation that Connolly articulates in terms of pluralist virtues such as ‘an ethos of engagement’, ‘critical responsiveness’ and ‘agonistic respect’? Both are contestable and contested perspectives for ethical cultivation within concrete democratic institutions and practices, but neither of them have any authority other than the authority ascribed in the concrete processes and institutional sedimentation. So what is the difference between the implied morality of a so-called ‘moderate’ contextual approach to secularism *versus* the implied ethics of a ‘strong’ contextual approach to secularism if both emphasise the democratic potential of ethical sensitivity to difference? There might be a difference in the sense that a minimal morality is supposedly superior to the democratic politics going on and as such independent of the political, while an ethics of pluralist virtues is hoped to be cultivated in the (micro)-political processes and, thus, part of the political; though without any guarantees.

In other words, beyond the questions above lies the question as to how the political is conceived in the concrete democratic processes of negotiating and deliberating the religion-politics relationship. Bader appears to have a strong sense of the political in his focus on concrete democratic institutions and practices, but the ambition of articulating a principled platform in terms of a minimal morality seems to weaken this sense. Therefore, one could have wished that the political was more articulate, e.g. in relation to the use of force involved in the *political* constitution of the borders between religion and politics as the ‘bottom line’ of democratic political order. These questions are also to be addressed to the second crucial element in Bader’s priority of democracy over secularism, namely the idea of an associative democracy.

At this point, Bader’s task is the setting up of institutional and policy devices for accommodating religious and cultural diversity within a liberal-democratic political regime. Bader points towards an associative democ-

racy being the most convincing idea of democracy and, thus, the best possible institutionalisation of liberal-democratic principles that fulfils the task of maximum accommodation of religious minorities constrained by the four principles constituting a minimal morality. In other words, he couples these two ideas, conceiving a minimal morality to be the only constraint on the flourishing of associative democracy and the associative governance of religious diversity:

Associative democracy rejects constitutional establishment. It supports the legal, administrative and political recognition of organised religions. It balances strong guarantees for individual or 'inner' religious freedoms and strong guarantees for associational or 'outer' freedoms of religion and provides maximum accommodation to religious practices, constrained only by minimal morality and basic rights. [...] It provides opportunities for these organisations to be even-handedly involved in standard setting and governance of these services. (2007: 20)

In other words, the conception of an associative democracy couples the abstract principled constraints with concrete political institutions and processes, practices and cultures in a more or less deductive system. The minimal morality works as criteria for evaluating institutional designs and policy recommendations.

According to the conception of associative democracy, the associations constitute the frame of moral learning and political empowerment for 'religious minorities and, particularly [...] vulnerable minorities within minorities' (2007: 30), it creates 'more appropriate circumstances of choice' (2007: 209) and constitutes an egalitarian mode of democratic representation because of the basic rights and minimal morality and the focus on concrete associations as legitimate participants in democratic political processes in various arenas and levels and on various policy issues. In that sense, an associative democracy constitutes 'a realistic utopia developed by

democratic experimentalism' (2007: 31) in terms of the concrete political processes of deliberation and negotiations, trade-offs, balancing of reasons and perspectives, and the formation of religious peoples as active democratic citizens made possible by an associational political focus.

In terms of this idea of an associative democracy, Bader makes a plausible sketch of the concrete forms of the institutional pluralism framing the political processes in a democratic society, which he gives priority over secularism. In that sense, he formulates a concrete democratic form constrained by minimal moral principles adjustable to various contextual factors and circumstances as alternative to, on the one hand, liberal secularism understood as abstract principles of strict separation of religion and politics and, on the other hand, postmodern and communitarian contextual approaches giving priority to concrete contextual values and norms on behalf of the crucial liberal-democratic principles. However, Bader's concretisation and institutionalisation of multiple possible forms of regulating the religion-politics relationship from the point of view of a priority of democracy over secularism and the associated idea of a moderate agonistic democracy does not solve the problems implied in the notion of a minimal morality constraining democracy, as mentioned above. Rather, the articulation of a minimal morality within a more or less deductive system of principles, institutions and policies weakens the sense of the political and the implied use of power. In contrast, the focus on concrete democratic processes of negotiation and deliberation in the accommodation of religious minorities and the general regulation of the religion-politics relationship appears to extrapolate the continuous democratic challenges of religious and metaphysical pluralism in democratic societies as an inherent political matter unsolvable by the articulation of moral principles; be they minimal or not.

In other words, the Achilles heel of Bader's ambitious and convincing task of giving democracy priority over secularism is when the democratic pragmatism at which he aims is suspended by the articulation of a mini-

mal morality superior to the concrete democratic politics. One could question, then, why one should think in principles at all rather than merely focus on the political processes of producing political order and social cohesion with reference to the constitutive norms and principles of a liberal-democratic regime, especially when the articulated minimal morality that is claimed is so moderate, contestable and contested that it has the character of one of several possible subjective perspectives that could be put into the debate. The question is, then, whether it would be more plausible to simply allow the democratic negotiations and deliberation of religion and politics to continue to acknowledge the internal tensions and struggles of a pluralist society, informed by the insight into the role of democratic associations Bader provides, if the aim is to give democracy priority by emphasising the *political* constitution of secularism.

Anders Berg-Sørensen is an assistant professor in political theory at the Department of Political Science, University of Aarhus. He has written the doctoral dissertation (*Paradiso-Diaspora. Reframing the Question of Religion in Politics*) and essays in Danish, Scandinavian and international journals such as *Political Theory* and *Journal of International Affairs* on secularism, religion and politics. He is currently doing research on the democratic negotiations of religion and politics in European political thinking and public cultures and he is editing the forthcoming book *Contesting Secularism – Comparative Perspectives*.

References

Anidjar, G. (2006) 'Secularism', *Critical Inquiry*, 33 (1): 52-77.

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Asad, T. (2006) 'Trying to Understand French Secularism'. In Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.

Bader, V. (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bhargava, R. (2006) 'Political Secularism'. In John S. Dryzek, Bonnie Honig & Anne Phillips (eds.) *The*


Oxford Handbook of Political Theory. Oxford: Oxford University Press: 636-655.

Connolly, W. E. (1999) *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Connolly, W. E. (2005) *Pluralism*. Durham: Duke University Press.

Hurd, E. S. (2008) *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, S. (2006) 'Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation' *Public Culture*, 18 (2): 323-347.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

IRENA ROSENTHAL

LIBERAL DEMOCRACIES AND THE PRODUCTION OF RELIGIOUS TRUTH: SOME COMMENTS ON VEIT BADER'S *SECULARISM OR DEMOCRACY? ASSOCIATIONAL GOVERNANCE OF RELIGIOUS DIVERSITY*

Krisis, 2008, Issue 1

Secularism or Democracy presents a densely documented and nuanced argument for the accommodation of religious diversity. The book has a distinct practical import: it offers compelling arguments for the allocation of public funds and political privileges to religious organisations and representatives at a time when state support for religion has been put under some pressure in several Western-European polities. Theoretically, it adds several innovative and stimulating contributions to recent debates on the relationship between religion and politics in political theory. Most importantly, in my view, are the proposals that political theory ought to relinquish secularist terminology in favour of a democratic turn, and the supplementation of normative analysis with a more empirically informed 'governance' approach. In what follows I concentrate on these two contributions and I round up with a few remarks on Bader's approach to political theory.

The increased attention on religion in recent political and social theory has been accompanied by several pertinent criticisms of *secularism*: the attempt to separate religion and politics in order to ensure a peaceful and stable co-existence of a plurality of beliefs and practices. A number of authors have rejected the dominant tendency to analyse secularism in terms of a few abstract principles (freedom of conscience, equal treatment) and have raised the question of what secularism *does*. How is secularism embedded or constituted in national traditions? How have cultural assumptions regarding the place of religion in society influenced institutional arrangements concerning the separation of church and state? These questions have led to several studies that highlight the differences between French, American and Dutch ways to separate church and state and have contributed to a pluralization of the concept of secularism. Poststructuralist authors have pursued the criticism of secularism in a somewhat different vein and have asked how secularism functions as a disciplinary project, how it excludes some ways of life, habits and sensibilities while naturalizing others. This line of approach has also brought into view how secularist states have been involved and continue to participate in the construction of religious knowledge, beliefs and practices – or, what we might call, the partnership between the state and the production of religious truth. In political theory, the reconceptualization of secularism in terms of a plurality of ethico-political and – in some circles more explicit than in others – *power-laden* projects, has problematized the impartial pretensions of secular principles or procedures. Political theorists are now increasingly trying to develop more modest varieties of secularism, looking for standards that do not collapse into overly rationalist or scientific worldviews.

Bader adds a new and radical proposal to the politicization of secular enactments. Political theory should not only pluralize, contextualize and historicize secularism and modify its normative ambitions, but it is better off 'dropping' secularist vocabularies altogether. Secularist terminology has – especially in the Western European context – be-

come too compromised and overburdened by cultural assimilation, totalitarianism and scientism. Since these threats to liberal democracy are deeply entangled with political ambitions to separate religion from politics, it is difficult to invoke secularist meta-narratives – including more moderate versions – to criticize them. Clearly, Bader’s criticisms of secularism should not be taken as a complete rejection of secularism: a differentiation between state power and spiritual or religious authority remains a core feature of his conception of liberal-democracy.¹ Moreover, a central concern in this book is the attempt to carve out and protect a domain of religious freedom or action vis-à-vis political projects that want to intervene in core issues of faith. This might be a reversal of strong secularist projects that expand political authority at the cost of religious autonomy but it is obviously not a complete escape from the difficult and value-laden task of having to demarcate and separate distinct religious and political domains. So, then, precisely what is at stake in the attempt to decentre secularism in political thought? The central thrust of Bader’s proposal seems to be to discourage a narrow-minded focus on religion. Framing political dilemmas in explicit secularist terms blinds us to secular fanaticisms – such as the aforementioned cultural assimilation and scientism – and makes religious fundamentalism appear as the only or primary danger to democratic life. Furthermore, it leads to an unproductive line of questioning and criticism: rather than asking whether institutions, practices, arguments and citizens have completely liberated themselves from religious belief and practices, political theory ought to stimulate a discussion on ‘the respective substantive content of options’ at issue and assess to what extent they are in line with liberal-democratic norms.

Although Bader somewhat exaggerates his radical departure from secularism, I think that his attempt to insert issues concerning religion and politics back into a wider democratic framework is a timely and much needed intervention. Secular-religious dichotomies indeed often enough have the unintended effect of ‘exoticizing’ religion, be

it as an intrinsic evil or good, and they have not been very helpful in stimulating a debate about the varieties of religious practices and beliefs and their relationships to democratic practices. However, I have some doubts whether secularist terminologies primarily produce a mobilization *against* religion. Religious conservatives who represent religion as the primary carrier of moral virtues have likely benefited from distinctions that attribute religion with an exceptional status. Moreover, criticisms of secularism are not only a perilous undertaking in countries with a strong conservative religious majority such as the United States, as Bader suggests. Intellectuals who wish to restore, or perhaps maintain, Christianity as the flagship of Western-European polities as a counterweight to cultural decline are a forceful voice in the choir that blames secularism for the evils of modernity.² The precariousness of criticizing secularism should not stop us from decentring overly secularist terminologies. Yet it does place strong demands on the democratic framework that wants to stimulate a discussion on all the alternative ways to regulate and separate religion and politics. Bader offers important suggestions to improve some of the blind spots in Anglo-Saxon liberalism that have hampered well-informed discussions on substantive options. Yet notwithstanding his criticism of secularist liberals who try to expel religious truth claims from political debate, his framework is still animated by the political-liberal injunction to take ‘the truths of religion off the political agenda.’ (Rawls, 1993, 1996, p. 150).

Rethinking secular liberal conceptions of the state

Bader presents a powerful criticism of the principle of strict state neutrality that has been defended by Rawls, and strict secularist and libertarian American political theorists.

First, Bader convincingly takes issue with the argument that a framework of individual rights will suffice for the equal treatment of religious citizens. This classical liberal or libertarian argument does not take into account how the ‘free market of religious customs and doctrines’ has historically been hampered by the structural legal, administrative and cultural advantages of majority religions. Second, Bader points out how avoiding differences and neglecting the effects of state action blinds us to existing power relations, tends to reproduce ‘mythical histories’ and leads to ‘deceiving actual descriptions.’ Instead of strict neutrality Bader proposes a more embedded notion of neutrality, or what has become known as ‘justice as even-handedness’. Essentially, this concept departs from a positive conception of religious freedom that, for instance, legitimates state support for religious organisations, and opens up a space for the state to compensate inequalities on the religious supermarket (such as affirmative action on behalf of religious minorities). It also foregrounds Bader’s own model of associative democracy: a type of governance that allows a widespread allocation of public funds to faith-based organisations (FBO’s) that want to provide education and healthcare.

FBO’s are not only eligible for public support but are also granted important exemptions on non-discrimination laws. When equal treatment of, say, gays or women, conflicts with core issues of faith, the balance is struck in favour of religious freedom. Bader gives an important argument for this right to ‘non-infringement.’ State interference in core issues of faith – theological disputes or issues concerning ‘definition-making and decision-making in matters of belief’ – violates the need for *intimacy*: the possibility to experience and practice religious faith with likeminded believers while keeping pressures of the outside world at bay. I share Bader’s intuition that religious practices need some protection against overly ambitious states and his arguments for a more embedded notion of state neutrality are quite convincing. Yet, of course, the question arises: intimacy for whom? How does associative democracy distribute religious intimacy? Which

believers can enjoy the benefits of non-infringement or this way of constructing the religious domain?

Bader admits that the project of associative democracy contains a bias against new or smaller religious groups. Relatively well-established religious groups and organisations have structural advantages in the competition for public funds, and thanks to the financial and political privileges they obtain they can further consolidate their position of power. Bader’s discussion of the exclusionary tendencies of associative democracy puts a lot of weight on institutional remedies to counter such biases, for example, shorter waiting periods for new groups that want to establish FBO’s and stakeholder meetings where ‘minorities in minorities’ can ventilate their concerns. I wonder however whether his analytical framework is rich enough to render these exclusions up for debate and contestation – even though he explicitly distances himself from the ‘blinding’ libertarian-legalistic and ideal-theoretical biases in Anglo-Saxon liberalism. According to Bader, normative judgments regarding issues of religion and politics, such as the desirability or the type of state support for religion, cannot limit themselves to the analysis of constitutional principles but must also take into account all sorts of cultural, historical and informal power relationships such as assimilative pressures of nationally dominant religions vis-à-vis minorities. He therefore introduces the notion of ‘religious governance’: an analytical instrument that brings into view legal, cultural and informal strategies of regulations between (semi-) public actors (the state, European law, religious councils) and a variety of religious actors such as churches, congregations and informal religious networks. Given its focus on a wide variety of power relationships, governance could indeed be a promising counter-weight to overly legalistic or libertarian framings of the relationship between state and religion. In addition, relocating the state in a network of public and private interactions may also serve to problematize the classical opposition between state and civil society, a dualism that is, in different ways, still prevalent among many republican and liberal

political theorists. However, although Bader criticizes libertarians for their faith in unfettered self-organisation in ‘the religious supermarket’, he sometimes invokes these libertarian tropes himself. Take for example his criticism of recent French policies that intended to create a privatised, Republican Islam. ‘The second main aim of the French administration has explicitly and consistently been to control and domesticate Islam, to assimilate Islam into the republic, to create a moderate, liberal and privatised ‘French’ Islam and to fight the idea of a ‘community’ that runs counter to French Republican principles ... *instead of allowing the free association and organisation of the different ‘Islam(s) in France’ on their own terms*’ (Bader, 2007, p. 234).³ Even though Bader offers compelling arguments against French secularism (laïcité), juxtapositions such as these too easily identify power with state action and fail to bring into view power relationships that structure the ‘free association’ in the religious supermarket. Furthermore, I don’t think this dualism is only a rhetorical attempt to mobilize us against French laïcité but also that it points to a more structural problem in Bader’s analytics of governance itself, namely, the fact that it does not conceptualize the relationship between the state and the production of religious truth.

The alliances between the state and religious truth

Bader distinguishes governance from the production of, and struggle between, religious knowledge, interpretations and practices, or what is, perhaps ironically, qualified as ‘God’s Biggest Supermarket’. Whereas governance concerns *intentional* strategies of regulation, religious competition amounts to ‘an invisible-hand mechanism of customs, laws, self-regulation within and among competing religious, and of public(,) bodies’ (Bader, 2007, p. 50). The relationship between governance and this ‘invisible-hand’ mechanism is not always clear. Sometimes Bader suggests that the state (engaged in a network of

governance) can limit itself to the establishment of *preconditions* for the religious supermarket, facilitating a healthy competition between religious truth rather than actively taking part in this struggle itself: a claim which fits nicely with the normative injunction that the state ought not to infringe upon core issues of faith. At other points it is acknowledged that the state cannot avoid infringing upon core issues of faith and thus takes part in these struggles (Bader, 2007, 135). (For, a state that wants to accommodate religion has to legally define religion, determine which religions will be recognized and, apart from legal practice, inspection, and negotiations, have some effects on the shaping of religious practice and doctrine within FBO’s.) Nonetheless, there is little attention, let alone a vocabulary, that highlights how the state is involved or could become a partner in the production of religious truth; the problem is recognized and classified as a ‘danger’ but it does not seem to merit further reflection.

This omission is surprising. After all, state interventions in the religious supermarket are not only pursued in strong secularist projects such as French laicism or by states with an overt theological-imperialist agenda such as the United States.⁴ States will also participate in the production of religious truth when they take to heart Bader’s own principle of state neutrality in terms of even-handedness. This guiding line calls upon state officials to take into account ‘all the particularities in the context at issue.’ Such a contextualized reasoning in religious matters will most likely have to draw upon theological expertise or scientific authorities that render an account of the basic tenets and interpretations of core issues of faith. In fact, the alliance between an even-handed state and expertise has become quite clear in recent discussions of the so-called *Refah*-case: a decision of the European Court on Human Rights in which the Court argued that the Turkish state did not violate international juridical norms when it dissolved the Islamic Refah party. Critics of this court decision rightly criticised the Court for its static and essentialized conception of Islam and suggested that expert witnesses need to be brought into the

courtroom to arrive at more nuanced and contextual judgments.⁵ Such a practice could indeed be an important counterweight to Orientalist prejudices in the judiciary. However, it does immerse the state in the political contest between competing 'Islams', or different ways of studying, interpreting and experiencing Islam. It also suggests that the political questions of today are perhaps not whether the state 'should or should not' intervene in core issues of faith - the way Bader tends to frame our choices - but rather which kinds of discourses the state - directly and indirectly - helps to produce and which ones it discourages.

Analyzing the alliance between the state and religious expertise is not only crucial to diagnose the functioning of the principle of embedded neutrality; I think it is also pertinent to a discussion and a defence of associative democracy. Let us presume that associative democracy indeed succeeds in funding a plurality of FBO's, 'as many as citizens wanted to organise, catering to the various lifestyles of individuals and groups' (Bader, 2007, p. 189). Should we then not also expect a proliferation of conflicts between citizens and FBO's, such as disagreements with regard to how associations apply and implement religious norms and standards? And is it not likely that some of these citizens will end up in courtrooms where judges and experts have to decide whether religious norms have indeed been implemented in a consistent manner? Put otherwise, associative democracy may 'thin' out the state in terms of providing services but it could become a lot 'thicker' in terms of religious knowledge production.

Theoretically, our analysis and judgment of associative democracy could benefit from conceptualizations undertaken in 'governmentality studies.' This Foucaultian-inflected paradigm shares the presumption of governance that political analysis needs to think 'beyond but not without' the state but it has also pointed out some of the shortcomings in the analytics of governance. For example, governmentality theorists have argued that the tendency to naturalize the object of

government in terms of free association and self-organisation in governance studies remains too much indebted to classical-liberal dualisms and depoliticizing techniques. Bader's assumption that associative democracy provides the *preconditions* of religious self-organisation or competition is vulnerable to this charge: it fails to bring to account how partnerships between the state and religious authorities are actively involved in the construction of religious subjectivity. From the perspective of governmentality associative democracy is a project through which the state 'acts on[at?] distance': a type of government that, first, constructs an autonomous domain outside of politics, such as 'the religious supermarket', and, secondly, manages this domain through coalitions between the state and truth practices of spiritual authorities and scientific expertise (Rose, Miller, 1992, p. 180). If one starts from the assumption that the state is always, in different ways, implicated in a network of producing religious truths, the relevant political questions to ask would shift somewhat: before asking the prescriptive question 'should the state 'interfere' or 'stay out' of core issues of faith', we would be interested in finding out which networks of truths the state explicitly or implicitly partners with. Such an analysis has a obvious democratic import: if associative democracy will grant some religious citizens a 'fairly thick shield of intimacy', this seems all the more a pressing reason to bring the explicit and unintentional partnerships between the state and the production of religious truth into view.

Bader has not been very praiseful of the merits of poststructuralist interventions in the debate on religion and politics. It has to be admitted that this paradigm has not put a lot of weight on developing concrete institutional alternatives - a practice which is indeed one way of doing democratic theory. However, analysing ruling assumptions and certain techniques within institutional proposals, such as political-liberal strategies that render the production of truth in democratic life from sight, is at least as urgent. In my view Bader may rely too much on a strategy that the theorist Rancière termed as 'parapolitics':

the attempt to solve exclusions that arise as a result of institutional government through institutional remedies (such as stakeholders meetings etc.).

Bader rejects recent tendencies in political theory to develop meta-physical or ontological meta-narratives that might offer alternatives to predominant theistic, classical-liberal or libertarian ontologies.⁶ Foucaultians or Deleuzian-inspired conceptions of democracy are accused of being overly perfectionist and sometimes even represented as contradictory to the ambition to keep the centre of democracy 'empty' (Bader, 2007, p. 48)⁷ As a democratic political liberal Bader prefers a strategy of avoidance with regard to contentious issues and rather shifts the debates on ontological and epistemological issues to stakeholder meetings. Democratic theory should take the 'actual definitions and voices [that arise in actual democratic dialogue, IR] as an inevitable threshold for non-paternalistic forms of democracy' (Bader, 2007, p. 308). This appeal to non-paternalist theorizing seems belied by Bader's own plea to displace secularism as a meta-narrative of democratic politics. Whatever you make of it, the attempt to de-centre secularist parameters is a political intervention on behalf of the theorist to alter dominant and 'actual' self-understandings and voices that set the stage for current discussions today. Moreover, I wonder whether an appeal to anti-paternalist theorizing is indeed as democratic as Bader suggests; it might also consolidate the theorist as a spectator of politics while doing little to bring into view how democratic thinkers, through their conceptual interventions, actively participate in the construction of democratic life. Bader has convincingly shown us some of the hazards of secularist political theory. But his discussion also raises the question whether it is perhaps not so much secularism *tout court* but rather secularism's alliance with political liberalism that hampers a democratic engagement with religion.

Irena Rosenthal is a PhD student at the Free University in Amsterdam and editor of *Krisis*. She is preparing a thesis on agonist democracy and secularism.


References

- Bader, V. (2007) *Secularism or Democracy: Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lefort, C (1998) *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Lübbe, H. (1965, 200) *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 3. Auflage mit einem neuen Nachwort*. München: Verlag Karl Alber Freiburg.
- Mahmood, S. (2006) Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, 18(2): 323-247.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Moe, C. (2005) Refah Revisited: Strasbourg's Construction of Islam. <http://www.strasbourgconference.org/papers/Refah%20Revisited-%20Strasbourg's%20Construction%20of%20Islam.pdf>
- Rawls, J. (1993, 1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rancière, J. (1998) *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rose, N. and Miller, P. (1992) Political power beyond the State: problematics of government. *The British Journal of Sociology*, 43(2), p. 172-205.

Verbrugge, A (2004) *Tijd van Onbehagen: Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam: Sun.

White, S. (2000) *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

¹ An example: religious representatives may obtain seats in ethical committees but do not have a priori rights to mandate or control state policies and laws or the outcome of democratic deliberation.

² In his genealogy of secularism in nineteenth and twentieth century German thought, Hermann Lübbe argues that the secularisation-thesis gave support to positivist cultural political projects but was also central to several theological criticisms of civilizational decline in modernity (Lübbe, 1965, 2003: 87). For a recent criticism of secularism and the attempt to revive Christianity as the essence of Dutch communal life, see the Dutch bestseller ‘Time of discontent’ (‘Tijd van Onbehagen’) by philosopher Ad Verbrugge, *Tijd van Onbehagen: Filosofische essays over een cultuur op drift* (Amsterdam: Sun 2004).

³ My emphasis.

⁴ For a critical analysis of the program to reform Islam in the Muslim World by the US State Department, see Mahmood, 2006.

⁵ See Moe, 2005.

⁶ For an account of the re-emergence of ontology in recent Anglo-American political theory, see White, 2000. Oliver Marchart traces such developments in French post-War political theory, Marchart, 2007.

⁷ Bader’s allusion to Lefort is surprising. Lefort’s understanding of power in terms of an ‘empty space’ refers to the acknowledgement and institutionalization of conflict in democratic regimes. Even though democratic regimes are committed to a continuous problematization of the relationship between truth and politics, he does not suggest that political philosophers must try to avoid metaphysical or ontological questions. On the contrary: one of the distinct tasks that Lefort identifies as political philosophical – and that has to be defended against attempts to turn political philosophy into political science - consists in a reflection on the ontological conditions of possibility for democratic theory and practice. (‘The elaboration attested to by any political society [...] involves an investigation into the world, into Being as such.’ Lefort 1988: 219).

VEIT BADER

SECULARISM, POST-STRUCTURALISM OR BEYOND?

A RESPONSE TO MY CRITICS

Krisis, 2008, Issue 1

All three critics raise important issues but also show that the complexity of my approach is prone to many misunderstandings. Apart from responding to the critical charges, this piece also serves to explain to the readers why I did things as I did in order to prevent some of these misunderstandings. I start with Anton Van Harskamp's sociological refutation of my criticism of the secularisation-thesis and its implications for my political theory before addressing the objections by Anders Berg-Sørensen and Irena Rosenthal, which are both inspired by post-structuralist, post-modern or post-colonial theories of secularism - (for reasons of simplicity I refer to these different branches as 'post-structuralism'). They invite me to learn from these positions in order to avoid weaknesses in my own approach to political theory generally, and to secularism and/or democracy in particular. I'm not content with pleading 'not guilty' to these charges so finally I try to outline the main reasons why, indeed, I had "not been very praisefull of the merits of poststructuralist interventions" (Rosenthal, further as R 39), and have bracketed most of these contributions in my book.

Van Harskamp focuses on the extremely brief sociological and historical considerations on secularisation in chapter 1 of my book, where I introduce a general concept of religion and criticize different varieties of the secularisation thesis. He seems to have some trouble to understand

my claim that my *political theory is neither secularist nor 'religionist'* but just morally minimalist or, more demandingly, liberal-democratic. He cannot resist to ascribe to me things that I explicitly refute (e.g. the claim that my theory would have 'strong roots' in Catholic and Protestant corporatism (199), where I explicitly criticize this tradition of institutional pluralism). He also seems to think that I defend two incompatible positions at the same time: that it is impossible to provide any sensible *definition of religion* in general, and, 'strangely', to do so anyway, neglecting my reasons why I think we have to do so in practice as well as in science (see 36-9).¹

The core of his objections, however, deals with my treatment of *secularisation*.² I do not pretend to do anything spectacular or original in this section but I do oppose the charge that I would reproduce "de wijsheden van de dag". I distinguish three versions of the thesis: (i) decline of religion(s); (ii) change or transformation of religion(s): individualisation, subjectivisation, and privatisation; (iii) minimal or complete differentiation. In opposition to the many sweeping statements on the first meaning – *decline, return, revival* or what have you – that mark this debate right from the start to the present (Peter Berger on both opposite poles) I indeed only repeat well-known criticisms by Bruce and many others insisting that all depends on contexts, situations, socio-economic conditions etc. In this regard most arguments (but not the predictions) mobilized by Van Harskamp to demonstrate strong 'secularization' in 'the West' can already be found in my text. When it comes to *transformation*, the second meaning, Van Harskamp follows the long but unhappy tradition not to distinguish *subjectivisation* – 'expressivist' (Taylor) and 'spiritualist' religious practices, 'identity without belonging' – from '*privatization* (both rejected with excellent reasons by Luhmann, Casanova and others) and from *individualization* in the sense that religious belief and practice are increasingly seen as a matter of (contingent) choice, not of fate. Furthermore, he subscribes to an over generalized version of ever growing 'spirituality'³ so fashionable nowadays also in (French) Islam-studies. However, he seems to accept my criticism of the *differentiation*-thesis as 'strict separation', and this is the only one I really need for the purposes of my own political theory. Whether recent state-societies in the West or in the Rest further secularize or de-secularize

in the first and/or second meaning of the thesis is irrelevant when the question is what kind of state is morally and legally appropriate to all of them: the state has neither to be a ‘secular’ nor a ‘religious’ state but a state that is beyond the secular/religion divide, that is equidistant or ‘relationally neutral’ to religious and secular views and ways of life and, above all, a polity that respects the two autonomies: the relative autonomy of the state from (organized) religions and the relative autonomy of (organized) religions from the state (49, 62-4).

Hence I seriously disagree with Van Harskamp’s central thesis that my attempt to “demythologize the secularization thesis” would form “the legitimizing basis for a theory of governance of religious diversity” (H 26). Contrary to what Van Harskamp thinks, I do not have to disagree with his refutations of the first and second meaning of the thesis – “religious diversity implies a less and less intriguing societal problematique which would have to be regulated via governance” (4) or “the relativization of the societal and political urgency of religious diversity” (4) – overdramatized as they are. If, and to the degree in which these statements would be true, religions would increasingly ‘subjectivize’ and ‘privatize’, if believers/practitioners would lose, lack, or voluntarily give up any organisational capacity and the will to be politically present and represented even if institutional opportunities were available and fair, so be it.

If the processes of societal and cultural secularisation and *glocalisation* would not only undermine the rigid ‘corporatist’ systems of selective co-operation but also the minimally required collective, organisational capacity, as some sociologists predict (see sect. 1.2), this would also undermine associative religious governance. Yet this is not a problem for AD, because it is justice-based and not about perfectionist conservatism. (chapter 8, note 22, page, 339)

Van Harskamp clearly has trouble with my perspectivist, multi-dimensional discussion of secularization and my basic contention that we can bracket both the perspective of religions and the perspective of

sociological secularization when discussing the normatively urgent issues of how states with liberal-democratic constitutions should deal with religions of all sorts.

A very uneasy relationship between normative theorizing and critical social sciences is, in my view, also characteristic for the contributions by Berg-Sørensen and Rosenthal, though from a completely different angle. Both papers are inspired by post-structuralist criticism of ‘liberalism’, ‘secularism’ and any ‘universalist morality’, however modest and contextualist. They invite me into a dialogue with “another influential strand in the contextual and multidimensional understanding of secularism; a strand that focuses on the constitution of subjectivities and identities in the political processes of secularism rather than the reconceptualisation of a value-based point of view” (BS 30), suggesting that I may learn from the analysis of power in ‘governmentality’-studies which promise, in their view, to provide a more adequate vocabulary also for my own aims of a normative theory of governance of religious diversity.

The core question distinguishing two strands in recent attempts to develop a multi-dimensional and critical understanding of secularism, according to Berg-Sørensen, “concerns the conception of *the political*” as a “theoretical concept and analytical perspective”: “its modes of operation and the use of power in democratic politics”. In a *strong sense*, characterizing the positions of Hobbes, Carl Schmitt and all post-structuralists, “it is all politics”, “it’s all power”; and this, it seems, is a logical consequence of the contextual turn in political theory advocated by myself (BS 30). On the other hand, this sense of ‘the political’ seems inevitably *weakened* by my, and by any other attempt, to ‘regulate’ and ‘constrain’ (democratic) politics by context-transcendent conceptions of morality, however minimalist they may be, and of law: “the ambition of articulating a principled platform in terms of a minimal morality seems to weaken this [...] strong sense of the political” (BS 32). In Berg-Sørensen’s view, as in that of all post-structuralists, we have a clear choice between two and only two options (*tertium non datur*): either we acknowledge

that not only democratic policies, politics, and polities (institutions), but also all principles of law and morality (minimal, liberal, democratic, pluralist) are contested and contestable and, in the last instance, a matter of ‘power’, ‘violence’, ‘force’. Then all is up for grabs all the time. Or we limit this contest and contestability by morality and law and this can then be debunked as just another – arbitrary, contingent – use of force masked as ‘universal morality’.

The latter method is then applied to criticize my attempt to defend a ‘moderate’ instead of a ‘strong contextual approach’ and to substantively elaborate a conception of a moderately universalist, differentiated morality. *Minimal morality* requires the guarantee of basic rights to security, subsistence, due process, and collective and individual toleration; *liberal morality*, minimally understood, requires more demanding equal-respect and non-discrimination rights; *democratic morality* adds equal political rights (see 72, table 2.1). Unfortunately, Berg-Sørensen conflates these important distinctions, particularly the tensions between minimal morality and more demanding moralities (and also neglects the importance of my non-infringement proviso), and between liberal and democratic, and more demanding ‘pluralist moralities’.⁴ He also does not discuss or disagree with the substance of my proposal but focuses exclusively on methodological and meta-theoretical issues, most importantly the following:

moderate universalism and the claim that we are able to discern context-transcending principles and rights of minimal morality are seen only as a new version of the old ‘power’-strategy to universalize or ‘absolutize’ the particular (time, society, culture);

“the articulation of a minimal morality within a more or less *deductive* system of principles, institutions and policies weakens the sense of the political and the implied use of power” (BS 33, 2x, my italics);

even if minimal morality would not be seen ‘within a deductive system’, minimal morality and law would, and has to, serve as “obligatory

constraints of democracy” (BS 31) to constrain “the political processes of democratic negotiations and deliberations”;

by this, it would place minimal morality “beyond democratic contest and contestability”. (See also BS 32 above: “how contested and contestable this idea of a minimal morality is”; “To what degree are the liberal principles of a democratic regime contestable as part of the democratic political processes?” “The Achilles heel [...] is when the democratic pragmatism aimed at is suspended by the articulation of a minimal morality superior to the concrete democratic politics. One could question why think in principles at all rather than just focusing on the political processes of producing political order and social cohesion with reference to the constitutive norms and principles of a liberal-democratic regime”). It is “more plausible just to let the democratic negotiations and deliberation of religion and politics go on” (BS 34);

finally, it would serve to hide the fact that all these activities, including the encouragement to use ‘argument and good example before using force’ are “a matter of mere use of power”: “And at what point will the argument and the good example become inadequate so the use of force is the only means left?” (BS 32); “the bottom-line of establishing political order with reference to liberal principles in a pluralist and democratic society is the use of power in order to sanction these principles. What is left of the value-based point of view for democratic governance of religion and politics other than the hope that people will treat each other with mutual respect and fairness, but without any moral obligatory guarantees except ‘the threat of legal violence’ (81)” (BS 32); “does not have any other guarantees than what can be sanctioned by the legitimate violence exercised by contingent institutional arrangements of a democratic society”.⁵

Space prevents a detailed criticism of these issues. I have to confine myself to some minimalist remarks:

Ad (i) Instead of debunking minimal morality as just “one of several possible *subjective* perspectives” (BS 34, my italics) it would at least have been fair to demonstrate why my claims are implausible, or failed altogether, and that we are able to find independent sources for moral minimalism in a wide variety of ‘cultural and religious traditions’ in a broadly conceived dialogue, freed from the remnants of ‘rationalism’ and exclusivism even in Rawls’ later version of an Overlapping Consensus (70, 90, 107f, 115ff). Minimalism, because it is so thin, has much better chances in this regard than e.g. Connolly’s ‘ethos of pluralism’ praised by Berg-Sørensen.

Ad (ii) Instead of suggesting that I would stick to an old-fashioned foundationalist, (transcendental, quasi-transcendental, contractualist etc.) ‘deductive’ system, it would at least have been fair to acknowledge (a) that I nowhere privilege deduction in general compared with induction, abduction and analogy, particularly when it comes to finding and justifying ‘new principles’; and (b) that I make extensive use of a wide, reflexive disequilibrium when it comes to justification and application of principles: we (implicitly always, but preferably explicitly) have to go ‘back and forth’ between principles – ethoi/virtues – institutions – practices and ‘moral intuitions’ (91f 179f).

Ad (iii) First of all, we have to acknowledge that liberal-democratic constitutions contain a trapped system of legal and moral constraints of democratic negotiations + deliberations. They do not only guarantee freedoms of political communication but constrain these freedoms by other basic rights. Furthermore, we usually apply some minimal principles of fairness before we speak of ‘democratic’ negotiations and deliberations. Also, obviously, ‘democratic deliberation and decision-making’ does not rule supreme because ‘democracy’ in constitutional states is constrained by ‘liberal’ guarantees of basic rights, by limits to majority-decisions, by minority-protection, etc. Democracy without such constraints is a nightmare and all this stands completely independent from my attempts to find a minimal morality that should not only confine liberal and democratic states, but all minimally ‘decent’ states.

The construction of ‘minimal morality’ as the bad guy opposed to ‘democracy’ makes us forget all this.⁶

Ad (iv) That all and everything is contested and contestable is not a supreme, arcane insight of post-structuralists but serves as the first lesson for students in my political philosophy classes. In chapter 2 of my book I hasten to highlight this also for my attempt to outline the contours of minimal morality (73f). Yet not everything is always contested in the same way and at the same time. In ordinary ‘democratic negotiation and deliberation’ we take the validity of constitutional norms for granted, knowing perfectly well that our constitutional norms are open for contestation as well, and also include qualified majority procedures for constitutional change. The idea of an incontestable ‘absolute’ (cognitive or normative) knowledge is a non-starter after all, (see 68 with Fogelin), and I just do not understand which elements of my theoretical approach would imply that my minimalist morality would be incontestable, (instead of stating this obvious claim it would have been better to contest it substantively).⁷ Reasonable pragmatism, however, is clearly distinct from moral ‘subjectivism’, ‘strong contextualism’, ‘ethno-centrism’ or ‘relativism’ as becomes clear by Putnam’s defence of the idea “that there is such a thing as the *situated* resolution of political and ethical problems ... that can be more or less *warranted* without being *absolute*” (quoted 307, note 6). We need no ‘absolute’ guarantees apart from the fact that we cannot get them, but guarantees by minimal morality and law are clearly more ‘warranted’ than an unqualified praise of ‘democracy unbound’ and the repetition of ‘all is politics’. And by the way, why should we normatively refer to “the constitutive norms and principles of a liberal-democratic regime” (quoted above) instead of more autocratic regimes preferred by Hobbes, Nietzsche, Schmitt?⁸

Ad (v) That ‘all is politics’, all is ‘power’ and, eventually, all is backed by the threat or use of ‘violence’ is, in a sense, trivial, but the endless, unqualified repetition of such trivialities has non-trivial and non-innocent consequences, to put it mildly. If ‘liberal democracy’, in the last instance, is backed by (the threat or use of) ‘legal violence’, it would be a

good idea to compare different forms of ‘violence’, e.g. ‘legal violence by states’ with violence by rivalling warlords in the absence of or in ‘weak’ states; or ‘legal violence’ by states that is more or less evidently morally ‘illegitimate’ with ‘legitimate’ state violence in order to protect basic rights and liberties. If ‘all is politics’, it would be a good idea to compare violent with non-violent politics. If all policies, politics, and politics are based on and constituted by ‘power’, it would be a good idea to compare normatively preferable policies, politics and institutions with normatively bad ones. If ‘exclusion’ and ‘domination’ are inevitable and everywhere (e.g. not only characterizing ‘states’ but also all private and semi-private institutions of governance and also ‘markets’) what might we normatively learn? If all varieties of ‘secularism and democratic politics’ use power and ‘constitute subjectivities and identities’ we might want to know which varieties for what reasons are normatively preferable? Finally: the characteristic phrases ‘eventually’ and ‘in the last instance’ always mobilize the ‘state of emergency’ in which, presumably, only brute or raw ‘violence’ or ‘force’ can decide. Yet, the ‘debunking’ of liberalism (and also of ‘democracy’) as ‘just based on violence as all other political regimes’ is far from innocent because it (a) tends to undermine all institutional and legal safeguards developed in the liberal tradition to tame the Leviathan, and (b) actively contributes to create states of emergency, and to produce rapidly escalating, internecine friend/enemy conflict dynamics.⁹

All these questions demonstrate that one cannot easily avoid normative issues or replace a ‘value-based point of view’ by a type of poststructuralist criticism that tends to hide its own implicit normative commitments and masquerades as pure ‘social science’. The uneasy transformations or replacement of normative questions into social science questions is characteristic for both Berg-Sørensen¹⁰ and Rosenthal: “the political questions of today are perhaps not whether the state ‘should or should not’ intervene in core issues of faith [...] but rather which kinds of discourses the state – directly and indirectly – helps to produce and which ones it discourages” (R 39); (see 39 “finding out which networks of truths the state explicitly or implicitly partners up with”). Before addressing this

core of her criticism – the state and the production of religious truths – I respond to three other issues that are raised earlier in her comments:

1.

According to Rosenthal I “somewhat *exaggerate my radical departure from secularism*” (R 36, my italics) because “a differentiation between state power and spiritual or religious authority remains a core feature of his conception of liberal-democracy”. Yes indeed, but with three major qualifications: (i) this is characteristic not only of liberal-democratic, but of any decent state (and certainly not specific to ‘the West’); (ii) I am at pains to explain that and why the ‘two autonomies’ are only very misleadingly called ‘secularism’ (48f, 95-7, see 2008a); Rosenthal herself also points at core ambiguities of ‘secularist terminology’ (R 35); (iii) indeed, there is no “complete escape from the difficult and value-laden task of having to demarcate and separate distinct religious and political domains”, the reasons why I do not refrain from defining ‘religion’ (see above). Next, she asks whether “it is perhaps not so much secularism *tout court* but rather secularism’s alliance with political liberalism that hampers a democratic engagement with religion” (R 40) suggesting that I myself would be some kind of political liberal, “still animated by the political liberal injunction to take ‘the truths of religion off the political agenda’” (R 36f). (i) Indeed, I am not an unqualified democrat, but defend ‘liberal-democracy’ with all its inherent tensions and also its restraints to an unqualified ‘democratic engagement with religion’ (see above for my criticism of the neglect of these tensions by Berg-Sørensen; ‘liberalism’ is not just the bad guy). (ii) I don’t understand the charge that I myself would plead for Rawlsian or any other liberal reason-restraints. In fact I have criticized them right from the start as incompatible with an extensive interpretation of the constitutional freedoms of political communication (Bader 1999:612-19), have repeated this in the book (109-11, 115-17) and elaborated my criticism in 2008. Religions are allowed to enter debate and politics on all levels, including foundational meta-narratives or ‘comprehensive doctrines’. The restrictions are that their ‘truths’ – as the truths of all other philosophical, scientific or scientific

knowledge-regimes – are treated as opinions when it comes to final democratic decision making. (iii) She also suggests that I would be “indebted to classical liberal dualisms and depoliticizing techniques” (R 39) whereas she acknowledges at the same time that I have extensively criticized all of these dualisms (see 1999: 598-603 and book 307, note 1), particularly the famous ones of ‘private’ = voluntary and free of ‘power’ and ‘authority’ versus ‘public’ = democratically legitimate domination. Her charge, hence, has to be qualified and is rephrased as pertaining to my insufficient treatment of the ‘distribution of intimacy’ (point 2), of ‘governance’ (point 3) and, particularly, of the ‘state’s role in the production of religious truths’ (point 4).

2.

“Intimacy for whom?” or “how does AD distribute religious intimacy?” (R 37f). In chapter 4 ‘Religious freedoms and other human rights, moral conundrums and hard cases’ I discuss the need as well as the limitations of state-interference with religions and faith-based organisations. Negative religious freedoms should prevent state-intervention into the core of religious beliefs and practices except in cases when basic rights of practitioners (vulnerable minorities and dissenters) or outsiders are violated (4.4 and 4.5). Positive religious freedoms require legally equal treatment of all religions and may require also more substantive equal or even-handed treatment (4.1). Then I address conflicts between individual freedoms and associational or collective religious freedoms proposing to distinguish between different types of religious majorities and minorities, and between issues (4.2). In more detail, I claim that any discussion has first to acknowledge these tensions: that an unqualified shield of ‘privacy’ or an unlimited claim to ‘deference’ and ‘Free Exercise’ – preventing any state-intervention – is an uncritical and untenable ideology; that we have to distinguish between religious core-organisations, faith-based organisations, and religious political parties (and also between FBO’s in education, in care and healthcare, in social and welfare services); and that the following criteria allow a more productive discussion of the relevant tensions: (i) religious or economic organisations? (ii) central versus

peripheral activities to faith? (iii) whether outsiders are unduly disadvantaged? Furthermore, one has to be quite explicit about the dangers of public scrutiny and financing (4.3). Rosenthal picks up my criticism of an unqualified ‘shield of privacy’ (142f; see note 9 for feminist references), sharing my argument that religious practices need some “protection against overly ambitious states” (and, I may add, also other non-state actors) and rightly focuses on one crucial issue: “Which believers can enjoy the benefits of non-infringement (or better, because my non-infringement-proviso refers to a completely different problem, of non-interference – VB) of this way of constructing the religious domain?” (R 37). If I understand her correctly, two issues are pressing: First, the well-known majority-bias in definitions of religions – strengthened by corporatist regimes that massively privilege old and large over new and small religions – but also at stake in my proposed associational governance. Second, the “exclusionary tendencies of associative democracy” (R 37). Rosenthal admits that I acknowledge the problem, that I resist utopian talk about full equality and complete inclusiveness (though she does not refer to my extended realist discussion of functionally necessary thresholds for representation and increasing selectivity in chapter 8, 226f, 238-44), and that I put a lot of weight on “institutional remedies to counter such biases” (R 37). What I do not understand is her wondering “whether his analytical framework is rich enough to render up these exclusions for debate and contestation” (R 37). She gives no substantive arguments, but her worry clearly has to do with my concept of religious governance.

3.

‘Governance’ and the implicit, unacknowledged reproduction of power-asymmetries? Rosenthal acknowledges that a governance-perspective has many advantages, but raises two concerns: first, whether I would reproduce ‘libertarian’ ideologies about complete voluntarism: and, second, the absence of power-asymmetries on ‘the religious super-market’ (R 37f): “too easily identifies power with state action and fail to bring into view power-relations that structure the ‘free associations’ in the

supermarket” (R 38). This criticism is a bit self-contradictory because one of the advantages of the governance-perspective, according to her, is “its focus on a wide variety of power relationships” (R 37) among much more actors than ‘the state’ and ‘religions’. It is also evidently at odds with my analysis of structural power-asymmetries between religious majorities and minorities on these ‘markets’ and my related criticism of American Denominationalism, with my criticism of what I have dubbed the ‘sociologic of power-asymmetries’ (45) more generally, and also with my analysis of power-relations in all types of ‘regulation’ in governance-arrangements. So I do not see why all concepts of a market and of governance, nor why my own versions of these concepts would be prone to these charges.¹¹ The “shortcomings in the analytics of governance” (R 39) then would have to be limited and focused on Rosenthal’s major point of criticism:

4.

‘The alliances between the state and religious truth’ (R 38ff). Rosenthal, rightly, states that I did not pay much attention to the question of ‘how’ states are directly or indirectly involved in the ‘production of religious truths’ though I start my book with references to the role of the American Supreme Court in defining ‘religion’ (36f) and also address the role of scientists and professionals quite explicitly (99f). She also claims that my approach would lack an appropriate vocabulary to analyse this and recommends ‘governmentality’ approaches as an alternative (R 39f). Let me first address the *substantive questions* at hand. There can be no doubt that “a state that wants to accommodate religion has to legally (or at least administratively – VB) define religion, determine which religions will be recognized and, apart from legal practice, inspection and negotiations have some effects on the shaping of religious practice and doctrine” (R 6f; see book 8.3 for the dilemmas of institutionalisation for religions). I also frankly admit – and state myself explicitly – that “state-neutrality’ and “even-handedness” do not ameliorate this problem, a problem that is, again, sharpened the more ‘institutionalized’ religions become. What I’m mainly interested in is not ‘how’ states do this, but in

the normative issue of how they should do this. The Refah-case is a particularly miserable example, because the judges of the Turkish Supreme Court and of the ECJ (under the new presidency of the French republican Costa) massively violated any reasonable interpretation of both freedoms of religion and of freedoms of political communications. What judges should do is: (i) apply or develop as relationally neutral definitions of ‘religion’ without blurring any boundaries by too-latitude concepts untenable in exemption-cases (37); (ii) not interfere (as ‘alternative, external theologians’) in matters of religious beliefs and practices. If these norms and practices are contested and if there is an internally accepted decision-making procedure and hierarchy, they should not be overruled (examples of church-property disputes, 145f). This all should not be mistaken for ‘absolute deference’ because judges have to interfere in all cases of grave violations of basic rights of vulnerable minorities such as minors and women, and dissenters (no ‘full church autonomy’ but only within the constraints of minimal morality). If internal conflict resolution mechanisms and hierarchy is also challenged from within – if churches or FBO’s vie for/accept public money or recognized representation in negotiations and deliberations – then dissenting voices should also be represented (if they do not exit and/or form alternative organizations) and also publicly financed. (iii) If certain beliefs or practices are claimed to represent the hard core of religions and this is contested by others, then judges may also (have to) rely on alternative internal and external expertise, as is often done in cases such as those concerning whether physical punishment belongs to the normal, non-degrading or humiliating practices of tribes or should be seen as torture (see for the Columbian case: Hoekema 2001), or in cases of ‘honour killings’ (see Maris/Saharso 2003 and Renteln 2007). If they seek resort to e.g. ‘theological’ or ‘anthropological expertise’ they should stick to two principles: to hear voices from within and from the outside, and to the adversarial principle to listen to expectable contradictory or oppositional views. In addition: the judgement is theirs and they can and should overrule such advice if they have good reasons to do so.¹² It may or may not be the case that associational governance would lead to a proliferation of conflicts inside organized religions (though easier exit may

help to reduce such conflicts) and between “citizens and FBO’s”(R 39) and that “some of these citizens will end up in courtrooms where judges and experts have to decide whether religious norms have indeed been implemented in a consistent manner” (R 39), but I don’t see why the state would “become a lot ‘thicker’ in terms of religious knowledge production” compared to existing regimes. Relational neutrality and the representation of adversarial stake- and knowledge-holders, however, promise to contribute considerably to challenge illegitimate expertocracy both by judges and scientists. By the way, it still makes an enormous difference whether these issues are decided by different, rivalling branches of ‘the state’: administrations or by legislation and/or jurisdiction. Yet the main charge then would be that ‘governance’ “from the perspective of governmentality [...] is a project through which the state ‘acts on distance’: a type of government [sic! VB] that, first, constructs an autonomous domain outside of politics, such as the religious supermarket, and, secondly, manages this domain through coalitions between the state and truth practices of spiritual authorities and scientific expertise” (R 38, with Rose). This charge massively overestimates the ‘powers’ and ‘intentions’ of ‘the state’ – as if ‘shifts to governance’ would be the result only of voluntary and intentional state-policies – and calls all and everything ‘government’ instead of looking at the various ways and means of non-governmental regulation (amongst them ‘self-regulation’ by religious communities), and ends up with the typical anarchist distrust of all forms of regulation (‘disciplining’, ‘normalizing’) and all institutions, not only ‘the state’ who is, obviously, always the bad guy. When it comes to ‘vocabularies’ and ‘analytics’ of power-knowledge itself, I still happen to think that my approach to analyze discourse/articulation, structural power-asymmetries and strategies, is by far more detailed than anything you can find in the governmentality-literature, even compared with James Scott’s ‘Domination and the Arts of Resistance’.

Let me end with some more general remarks:

(i) Do we have to “develop metaphysical or ontological meta-narratives that might offer alternatives to predominant theistic, classical-liberal or

libertarian ontologies” (R 40) in political theory and, if so, which ones? (see also BS 31 and 32). Is my strategy of non-foundationalism a ‘liberal’ “strategy of avoidance with regard to contentious issues”? Is my proposal to “displace secularism as a meta-narrative of democratic politics” not only, for sure, a “political intervention” but is it also “belying non-paternalist theorizing”? I don’t think so because, firstly, debates on ontologies and epistemologies are certainly not informative enough – the same ‘meta-narratives’ allow for quite competing political theories – and, most importantly, contests on this level might rather distract from instead of focusing on the important issues.¹³ A perfectionist praise of ‘pluralism and diversity’ or Connolly’s immanentist metaphysics, furthermore, is welcome in the choir of competing meta-narratives but is certainly too ‘thick’ and ‘contested’ to serve as a ‘foundation’ we all are supposed to agree with. Everybody is free to develop all kinds of metaphysics but it might be a good idea to focus contest on our understanding and interpretation of minimal, liberal, and democratic morality and the most adequate institutions and politics/policies because these are the most urgent issues and, sometimes and in this regard, ‘economizing disagreement’ is not such a bad thing. Displacing ‘secularism’ by ‘priority for liberal democracy’ is altogether different from introducing another ‘meta-narrative’; it is an attempt to get rid of a highly misleading one and, more radically, to redirect our debates away from meta-narratives. It cannot be against anti-paternalism but challenges philosophical paternalism, and it most certainly does not pretend a position of “the theorist as a spectator of politics” (R 40).

(ii) Do I “rely too much on a strategy that the theorist Rancière termed as ‘para-politics’: the attempt to solve exclusions that arise as a result of institutional government through institutional remedies”? This question leads right into the core of my disagreements with post-structuralism.

Isn’t there still something wrong with post-structuralism of all sorts?

Post-structuralism as a *political theory and strategy* still bears all the marks of anarchist ambiguities. It seems as if it is still opposed to ‘disci-

pline’ and *‘regulation*’ as such. If we acknowledge that we cannot do without discipline, wouldn’t it be a good idea to distinguish and discuss whether we ‘discipline ourselves’ or are disciplined by others? Do the different forms and mechanisms of discipline not matter normatively? Post-structuralists seem still to be opposed to ‘the *state*’ and all *state-institutions* in particular. Wouldn’t it be a good idea to discuss whether the state is not only one of the main causes of ‘our unfreedoms’ but also, as a possibility and in certain degrees, the guarantor of our freedoms? (see Lamba 2008 with Scott 1998). Is the absence or weakness of states preferable and not the ultimate nightmare? Do the huge differences in the structure and mode of operation of state-institutions and politics not matter in a normative perspective even if all ‘regulate’, ‘discipline’, ‘normalize’ and ‘exclude’? Poststructuralists, it seems, are also *opposed to all alternative institutional designs* and proposals as well,¹⁴ including all varieties of democratic governance that recommend high degrees of voluntarism, of democratic self-governance etc, because they also ‘regulate’ and ‘exclude’ and are, in the final instance, backed by ‘violence/force’. Shouldn’t we distinguish between morally legitimate, always contestable, forms and mechanisms of regulation, exclusion and violence/force? If they don’t, the actual practices they – implicitly or explicitly – propose are in danger to remain *submissive politics*. Unconditional trust in ‘civil society’, in NGO’s and SMO’s does not even see that they need ‘governance’ and ‘government’-institutions in order to be effective and partly realize their aims. It is also self-contradictory because ‘unorganized’ movements are also rife with internal, often democratically quite illegitimate power-asymmetries, and individuals that do not join movements are condemned to powerlessness (‘individual voice is noise’) and movements that do not build SMO’s and NGO’s are not only fluid and in permanent change but also highly ineffective.

As a *social-science analysis* of ‘secularism’ (as an institutional and knowledge-regime) and, more generally, of ‘power’, ‘violence’, ‘exclusion’ or ‘domination’, poststructuralism often remains rather declamatory and lacks sophisticated conceptual and theoretical tools – e.g. in distinctions between exploitation, domination, discrimination, exclusion, marginaliza-

tion and the respective mechanisms of their reproduction in order to be able to describe and explain the overlaps and changes of these structural inequalities or power-asymmetries (see Bader/Benschop 1989). Post-structural studies of *‘truth-power*’, even long after Foucault, seem still not to distinguish clearly between ‘discourses’, ‘institutions’, and actual policies (briefly: Bader 2007). While bringing ‘agency’ back in, they still lack the analytical and methodological tools (see Bader 1991:164-215 and 294ff), and hence detailed empirical studies of the (degrees of) ‘predominance’ of ‘hegemonic discourse(s)’, instead of just assuming predominance and, by this, contributing to make them more predominant than they actually are (Scott and Tully are praiseworthy exceptions).

As a form of *social criticism* poststructuralists still engage in ‘liberalism’-bashing and criticism of all ‘morality’ without ever explicating their own normative criteria. This leads to a constant, unacknowledged shift between empirical and normative arguments, to rampant cryptonormativism and, eventually, also to a self-defeating type of ‘critique’ as either completely ‘immanent’ (a strong contextualism and relativism), or as digesting the moral sources or consuming the roots of the tree from which they try to criticize all and everything.

These are the most general, rudely stated worries and reasons why I bracketted post-structuralism not only throughout my book but also more generally in my writing.

References:

Bader, V. (1991) *Kollektives Handeln*. Opladen: Westdeutscher Verlag

——— (1999) Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy? In: *Political Theory*, 27 (5): 597 – 633.

——— (2003) ‘How to Make Policy-Advising by (Social) Scientists and Philosophers More Democratic and Effective?’ Presented at: Ethics and Public Policy. International Conference, Utrecht, May 15 and 16.

——— (2007) ‘Regimes of Governance of Religious Diversity in Europe. The Perils of Modelling’; in: V. Bader (ed.) *Governing Islam in Western Europe. Essays on Governance of Religious Diversity. Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6): 871 – 887.

——— (2008) ‘Secularism, Public Reason or Moderately Agonistic Democracy?’ forthcoming in: Levey/Modood (eds) *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge UP, chapter 5.

——— (2008a) ‘Religions, Toleration, and Liberal Democracy. A theory of doctrinal, institutional, and attitudinal learning’. Under review at *Constellations*

——— and Benschop, A. (1989) *Ungleichheiten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Dijstelbloem, H (2008) *Politiek vernieuwen. Op zoek naar publiek in de technologische samenleving*. Amsterdam: Van Genneep.

Hoekema, A. (2001) ‘Reflexive Governance and Indigenous Self-Rule’, in: V. Bader and Paul

Hirst (eds.) *Associative Democracy. The Real Third Way*. London, Portland: Frank Cass, 157 – 186.

Lamba, R. (2008) ‘Nondomination and the State: A Response to the Post-colonial Critique’. Paper for Workshop: Studying Religion and Politics. March 17-18, EUI Firenze.

Maris, Cees & Sawitri Saharso (2003) ‘Eerwraak: cultuur en sekse’. In: *Filosofie & praktijk*, 24 (1): 21-36.

Marres, N. (2005) *No Issue, No Public. Democratic Deficits after the Displacement of Politics*. PhD thesis, Amsterdam: University of Amsterdam.


Renteln, A. (2007) ‘Cultural Issues in Civil Litigation’, conference paper: *Legal Practice and Cultural Diversity*, London July 10-11; forthcoming in: Grillo, R. et al. (eds) *Legal Practice and Cultural Diversity*.

Schotel, B. (2008) *Protecting the Alien’s Interest in Immigration*. PhD thesis, Free University Brussels, to be defended in May 2008.

Scott, J. (1998) *Seeing Like a State*. New Haven: Yale UP.

Woodhead, L. (2007) ‘Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited,’ In: *The Sociology of Spirituality*. Ashgate, Aldershot, pp. 115-125.

WRR (2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

¹ Luhmann’s code immanent/transcendent is definitively not restricted to ‘monotheistic religions’ and it does not make any sense to replace it by a ‘religion-internal’ code (Peter Beyer) when distinguishing religion from other systems of communication.

² See for the much longer, unpublished version of my chapter 1: <http://home.hume.uva.nl/oz/badery>

³ See Steve Bruce for a sober criticism, but also Linda Woodhead's critical assessment (2007); WRR 2006 for the Netherlands.

⁴ e.g. "Bader reconceptualizes the normative ideals and *liberal* principles of a *democratic* regime in terms of a *minimal* morality" (p. 2 my italics). In my view, states with liberal-democratic constitutions are not only constrained by minimal morality, but also by liberal and by democratic morality, and all three are different from Connolly's morality or 'ethos' of pluralism. Furthermore, "moderate universalism, embedded impartiality, relational state-neutrality and fairness as evenhandedness" are not "four articulated principles of minimal morality": the first two are methodological advices, the second two are second-order principles guiding our interpretations of first order principles and rights.

⁵ Connolly also cannot avoid the strategy of 'replacement' of principles by 'virtues': see my criticism of his "hope of ethical cultivation" (3) at 327f, note 1, neglected by Berg-Sorensen.

⁶ By the way, my claim that "without moral backing, political and legal obligations would inevitably be weak" (80, quoted BS 2) is an empirical claim disconnected from my defense of moral minimalism.

⁷ Particularly, if one takes my 'priority of democracy' over 'theories of democracy', of 'rights' versus 'theories of rights' into account (109f).

⁸ Chantal Mouffe also avoids to answer the question why we should be in favour of 'agonic democracy' instead of agonic other things. Fairly exceptional in this regard among post-structuralists are Tully and partly Connolly, the reason why I deal with their contributions in my book.

⁹ See Bader 1991: 348-54; see excellent criticism of Lindahl and Agamben in Schotel 2008.

¹⁰ *Replacement* of the normative issue whether, and if so how, liberal democracies should be 'secular' by the empirical (descriptive/explanatory) questions of how and why

different knowledge- and institutional regimes of secularism emerge, exist, change in different countries and contexts (as in the studies by Asad, Shakman-Hurd and others referred to in BS note 3). See Rosenthal: "what secularism *does*" (R 1) and the following how-questions.

¹¹ Different from these conceptual and empirical issues, however, are the normative questions whether we should adhere to voluntarism, 'free association' and 'self-organisation from below' (R 8, see chapter 8, 238). In this regard I'm clearly a committed 'libertarian' but also propose to remedy its blind spots by trying to increase actual freedoms of entry, as far as this is possible and, particularly, to provide also meaningful exit-options instead of only exit-rights, as important as these are.

¹² Associative democracy and moderately agonistic democracy provide the best solutions to issues of contested power of expertise and expertocratic knowledge-production more in general, see Bader 2003.

¹³ This is the reason why I do not try to sell my preferred critical realist ontology and epistemology in my book (see Bader 1999: 619, 629f).

¹⁴ This anti-institutionalist bias is also shared by Latour and his Dutch followers Marres 2005 and Dijstelbloem 2008 in their exclusive promotion of 'issue-politics'.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

The following texts were the basis for a dialogue between Josef Früchtel and Mieke Bal concerning cultural analysis and the role of philosophy. The debate took place during an ASCA (Amsterdam School of Cultural Analysis) workshop in March 2008 in Amsterdam and was followed by a discussion with the audience.

JOSEF FRÜCHTEL

WHAT IS CULTURAL ANALYSIS? AND WHAT IS THE ROLE OF PHILOSOPHY?

Krisis, 2008, Issue 1

'What is' questions are suspicious in 'post-metaphysical' times. A question that starts with: 'What is ...?' aims at grasping the essence of what it is aiming at, and grasping the essence of something or even of everything is the essence of metaphysics. At least this is what Nietzsche, Heidegger and his French scholars have been telling us for more than a century. Let us take this simplification for granted, and not point at the performative self-contradiction in it (that you have to determine the essence of metaphysics to get rid of metaphysics as the thinking of essence). It might already be reassuring then to hint at one of the godfathers of post-metaphysical thinking, Gilles Deleuze, who (together with Felix Guattari) wrote a book with the title: *What Is Philosophy?* An interesting book, like all books by Deleuze (and Guattari), but this one above all because of the tone of soberness, irony and wild speculation that is so typical for Deleuze (and Guattari) in general, expresses "sovereign freedom" at its best.¹ We have to be sovereign, superior, independent, competent and confident enough to raise that old question again: 'What is ...?'

But there is also an objective reason (a reason of matter) for doubting that the question: 'What is cultural analysis?' makes sense. For cultural analysis, like 'cultural studies' and (the German) *Kulturwissenschaften*, emerged in the last forty years (in the 1960s in Birmingham, as 'new historicism' in the 1970s/80s on the US-American west coast and finally in the 1990s), challenging the well established disciplines and trying to express something new. Therefore they constitutively cannot be defined. A definition would confine this new way of thinking. Because it is anti-disciplinary it first makes its way into multi- or inter-disciplinarity, into a discipline 'in between'. Because it cannot express itself within the boundaries of a (single) discipline, it must take refuge in the combination of multiple disciplines.

Nevertheless the question: 'What is cultural analysis?' cannot be avoided for a simple historical reason: the refuge has become a resource, and the longer the new way of thinking shifts between certain disciplines, it itself becomes a new (kind of) discipline. The longer and the more successfully the new kind of thinking continues, the less the question can be avoided as to what it actually or in fact is. The question has meanwhile even become urgent. For a flipside of success consists in fashion. Like other concepts ('unconscious', 'cultural memory', 'trauma' etc.) 'cultural analysis' faces the danger of becoming a mere label and therefore a slogan for a community and an identification for a stratum of consumers. Mere practice cannot be enough. It would turn cultural analysis into a *Nike* project: 'Just do it!' Self-reflection is necessary more than ever: what, exactly, are we doing when we perform (something that is called) cultural analysis?

My critical remarks and questions circle round four axes: methodology and theory, philosophy, history, and politics. I will, however, focus on methodology and theory. I will, for contingent reasons, not talk about the *oblivion of history* in cultural analysis, or as Heidegger would put it: the 'oblivion of Being', and I will not talk about the idea of politics as "semiotic guerrilla"² or, as I would like to call it, *pop-politics*, 'pop' meaning 'rebellion as a mere attitude'.³ Instead I will focus on methodology and theory, and I do this for a systematic reason: answering the question what cultural analysis is or might be first of all depends on the concepts of

method and theory. And since philosophy is the expert of these concepts, cultural analysis indirectly also depends on philosophy.

The danger I was mentioning should not be surprising for those who are familiar with Mieke Bal's *Travelling Concepts in the Humanities* because, right from the beginning, this book is concerned with *methodology*. Methodology is the "primary focus" of the book and the "major problem" of cultural analysis. The main question, in Mieke Bal's own drastic words, is: "how do you keep analysis from floundering into sheer partisanship, or from being perceived as floundering?"⁴ I perceive cultural analysis as very floundering. Maybe this is my fault? Maybe I am following the wrong intellectual standards? Maybe I am one of the die-hard theory guys Mieke Bal is attacking?

I assume that I am not that bad (and that I am not one of the usual Pharisees), and the best way to demonstrate this is in pointing out those principles I share with Mieke Bal. So, concerning methodology, I agree with the statement that methods are not "sitting in a toolbox waiting to be applied", as I agree with the statement that you "don't apply one method; you conduct a meeting between several ..."⁵ Often indeed a method is waiting just to be applied. The 'revolutionary', innovative act of research in the humanities often consists in applying a certain method to an object and within a research area it, i.e. that method, was not developed for. But this mostly implies changing the method at least a little bit. The heuristic principle of analogy is based on this ($a : b = c : d$, meaning: method 1 refers to its object as method 2 refers to its object; $m_1 : o_1 = m_2 : o_2$; in the language of German idealism: analogy is identity in difference).

But things become much more difficult if one has to conduct a meeting with several methods. To conduct in that context means 'to lead', 'to head', 'to master', 'to guide', 'to direct', 'to govern', to act as a conductor. What is needed here, is a *strong subject*, then, a head, a master who keeps the overview and balances the reasons for the one or the other method, or a combination of them, which in fact means developing a new method. (We do have nice artistic examples of what happens if an orchestra wants

to play music without a conductor: Karl Valentin's *Orchesterprobe* and Federico Fellini's *La prova orchestrale*, one from 1933, the other from 1978.)

At this point, so I want to claim, one is confronted with a typical *postmodern* result of a great deal of the contemporary practice of cultural analysis: a wild mixture of methods, theories, and concepts. This is 'postmodern' in the easygoing and worst sense of the word (and it is just a word, not a concept, because 'postmodernity' is like a ghost everyone is speaking of but no one has seen). Everything is combined with everything, 'anything goes'. Cole Porter's famous song from the 1930's was transported into the realm of theory during the 1970's. Paul Feyerabend and Deleuze are its well known transformers. Following Deleuze, "and" (the Latin *et*) substitutes "is" (*est*), thinking in relations and conjunctions substitutes thoughts of substance.⁶ The copula has to be unfolded in an endless series and network of copulation. From a historical and sociological perspective one can ask at least for a moment whether such a thesis is more than a theoretical mirror of the (image of) 'sexual emancipation' in the Western societies of the 1970's. But let us leave this aside. Let us just briefly remember that such an epistemology also has explicitly *political* implications: the (black) flag of anarchism is flaunted on the roofs of the humanities and ultimately of all sciences.

What happens here is a *refusal of thinking* in favour of an *arbitrariness of practice* or, as romanticists put it: in favour of *creative individuality*. The maxim is: 'Don't care about what other people say! Just do it – if it is good for you!' As we all (should) know, from time to time this indeed is an adequate maxim. But *generalizing* it would make it a principle true in any context, thus a classical metaphysical principle. And this, to put it carefully, is principally very difficult to argue in favour of, and it is the more so in the special case of cultural analysis, which in principle demonstrates a *horror metaphysicae*.

Of course *Travelling Concepts* does not claim this explicitly. But once you declare 'travelling' to be the key-concept without saying which ways one

could or even should go (the Greek word *méthodos* comes from *metá* and *hodós* and means ‘the way to something’, ‘to go into the matter’) the door is open to ‘anything goes’ and we should not be surprised by observing a ‘travel sickness’ that comes from the self-referentiality of travelling. And if you declare this having in mind an old and one-sided concept of theory, the meanwhile classical concept that sees theories in the tradition of logical empiricism as ‘hypothetico-deductive systems’⁷, you certainly go wrong. Theory does not equate theory. The theory of theory (of science) itself has developed so much during the second half of the 20th century that ‘theory’ must not play the role of a punching bag any longer.

Instead thinking implies taking the *meta-position* and to ask questions that traditionally belong to methodology, questions like: ‘If I use theory A, can I combine it with theory B in order to give an explanation of my subject-matter? And what happens if I add theory C? If I use theory A (or B or C), what does it imply? What are the premises? And what are the consequences? And what are the consequences if I use them all?’

Inasmuch as cultural analysis does not say anything about how to *conduct* a meeting between several methods, it fails to provide a crucial answer. Conducting a meeting between methods is more than ‘travelling’ between them. If travelling means “learning foreign languages”⁸, i.e. learning different methods, ways of thinking, the questions mentioned above still remain. And a further question arises, the one concerning adequacy. “This adequacy is not ‘realistic’; it is not a matter of truthful representation. Instead, a concept is adequate to the extent that it produces an effective organization of the phenomena ...”⁹ Effectiveness is the criteria of adequacy. But effectiveness in relation to what and to whom?

The lack of this kind of methodological reflection certainly stems from a notion of theory and method that is not so much criticised but denounced by recent French thinkers, who once attacked the old ‘masters of thought’ and meanwhile themselves have become representatives of that ambivalently adored species. And this kind of polemical critique stems from the fact that it fights an old-fashioned enemy, dressed in cos-

tumes from Greek antiquity and the 18th century, called ‘truth’, ‘reason’ and ‘rationality’, instead of being aware that these concepts have been enormously differentiated and extended throughout the philosophical debates of the 20th century. As Mieke Bal would probably say: these concepts were travelling enormously. But cultural analysts did not follow them. So they did not learn that, less than ever, reason speaks with one voice only. This is something you only can learn if you do not restrict yourself to a certain tradition of philosophy, the ‘postmodern legacy’ or the ‘French connection’. Concerning not the philosophical but political implications, I would like to add that even an anarchist has to know precisely how a bridge is constructed if he or she wants it to be blown up. So a theorist or analyst with an anarchistic self-understanding must have fundamental knowledge of those theories, methods, propositions and concepts he or she wants to de(con)struct.

Let us follow the thread of effectiveness as a criterion of adequacy, that is (why not call it by its correct general name?) of *truth* a little bit longer.

First, one has to emphasise that cultural analysis, as it is presented by Mieke Bal, seems to follow the ideal of a *better* understanding and not just the idea of a *different* understanding. I would call this a *hermeneutics of truth* in the sense of Gadamer (*Truth and Method* in reality is a book about truth *or* method, ‘real’ understanding or science), as opposed to a *relativism of interpretation* in the sense of Derrida (though Gadamer indefinitely belongs to that side as well).

Secondly, one has to ask now what allows us to distinguish between good and bad, better and worse interpretations. Sometimes Mieke plays with a *pragmatist* view. The ‘best’ then equates “most effective, reliable, useful”. But she puts a question-mark at the end of that.¹⁰ Effectivity and usefulness here refer either to the convictions and the (permanently preliminary) consensus of a community, or to the convictions of a creative subject: the pragmatist and (once again) the *romantic* view. But it is the concept of the *object* that receives a prominent place here. It is a central intention of cultural analysis “to understand the object better *on its* – the

object's – *own terms*.”¹¹ The unavoidable question then is: how can we know what the object's own terms really are? From German idealism to psychoanalysis and Critical Theory we do receive answers to that question. Like cultural analysis, they all regard the object as a kind of subject (the subject's 'other', something that cannot be thought without a subject). And they all are aware of the *moral* implications. Epistemology has to integrate morality. In that sense a cultural analyst can install the “constraint”, a kind of categorical imperative in performing theory, “never” just to theorize but “always to allow the object ‘to speak back’” and to have “respect” for it.¹² As mentioned already, the theories of Hegel, Freud (and Lacan) and Adorno do offer elaborate answers to the question of why theorists should behave morally and respectfully towards and, so to speak, face to face with their objects. But what is the answer of a cultural analyst? What could she or he answer to, once again, Deleuze, who once vulgarly and completely anti-hermeneutically stated: I imagine “taking an author from behind and making a child with him that might be his, but would nevertheless be monstrous”?¹³

I want to finish my critical questions and remarks concerning methodology and theory by referring to the status of the *concept*. It is a distinguished status because interdisciplinarity in the humanities “must seek its heuristic and methodological basis in *concepts* rather than *methods*.”¹⁴ Typical concepts of the last decades were ‘text’, ‘sign’, ‘gaze’, ‘trauma’, ‘subject’, ‘performative’. Cultural analysts ought to be trained in knowing the meaning of such concepts in different contexts, that is in different disciplines, be it art history, literary studies, psychoanalysis, philosophy etc. And they ought to be trained “to choose – and justify – one of the meanings.”¹⁵

This seems to be plausible but some doubts remain. First, I doubt a proposition claiming that interdisciplinarity *cannot* be based on methods. We have famous recent examples demonstrating that this is not true: the method of genealogy, deconstruction (conceptualized with the help of Jonathan Culler), ‘thick description’ and ‘close reading’. But maybe the wording “rather than” does not exclude methods. Then, secondly, the

proposition that it is *better* to follow (travelling) concepts than methods. But concerning this softer position I ask myself whether *Travelling Concepts* does not itself offer a method. Isn't “commitment” a bashful word for method? If cultural analysis is a “combined commitment”: “to theoretical perspective and concepts on the one hand and to close reading on the other”¹⁶, then it certainly has to be qualified as a method. And the more this will be pointed out the less cultural analysis will be in the danger and boredom of ‘anything goes’.

A third aspect of doubt arises. It has to do with the question of how we justify the concepts we choose. The “primary concern” of the *Travelling Concepts* approach is “not ‘correct’ but ‘meaningful’ use” of a concept.¹⁷ Again it makes a big difference to say that it is *not at all* or *not that much* important to know the (correct) meaning of a word. In the first case (romantic) *creativity* is back on stage. The theoretical maxim (the ‘method’) then is: ‘Do not care about correctness! It is an illusion. Care about yourself and be sure that the concept you are using has a meaning at all! Self-creation is the ideal of the humanities.’ Rorty, too, would acknowledge this with applause. But my objection here is that people who are not interested in the correct meaning (as a regulative ideal) of a concept cannot be creative either. If I do not know what Austin, as a theorist, has or could have in mind by using the concept ‘performative’; if I do not know what Kant, as a theorist, has or could have in mind by using the concept ‘transcendental’ I never will be able to ‘overcome’ that concept, not even to destruct let alone to deconstruct it. May be ‘overcoming’ is an old fashioned ideal but the destructive energy of “positive barbarism” (Walter Benjamin) and the deconstructive movements obviously are not. And they, too, are depending on correctness. Otherwise they simply would not work. So only the softer proposition remains: correct meaning is not *that much* important but in principle it is. Cultural analysis should not be afraid of a softer form of radicalism.

I would like to conclude my small paper with two remarks concerning the relationship of cultural analysis to philosophy. After what I have said already they will not be surprising.

First, the theoretical concept of cultural analysis is dominated by a certain concept of philosophy, i.e. by a tradition that leads from the French ‘postmodernists’ via Heidegger, Benjamin and Adorno (and Lacan because he is a philosopher as well, not so much a psychoanalyst) to Nietzsche. If you open a book written in the (dominant) spirit of cultural analysis in Amsterdam, you always come across the same names, the ‘usual suspects’. The traditions, for example, of hermeneutics, analytical philosophy (itself a differentiated one) and even pragmatism are not present at all. This is true even though ‘performativity’ (as a term of speech-act theory) resounds throughout the land; and it is striking in the case of pragmatism, which cultural analysis as it is presented by Mieke Bal is in need of as an epistemological background theory, without making it explicit.

Secondly, even the dominant philosophical tradition is not present in a self-reflective methodological way. This tradition is either simply *used* or used for *pragmatic* reasons without asking *systematic* questions concerning the premises and consequences of a theory. If, for example, Deleuze’s and Guattari’s statements about philosophy and the concept of the concept are used to demonstrate the relationship between philosophy and cultural analysis¹⁸, these statements are adopted without asking about the context that gives meaning to them, not the definitive but an essential meaning. In the case of Deleuze and Guattari it is the context of Spinoza and Nietzsche. Thus my critique concerning methodology and theory returns.

Clear and brief: whereas the first relationship to philosophy unfortunately is (too) *parochial*, the second is (too) *parasitic*. Of course there could be a defence of the figure of the parasite. Derrida could do it (‘supplement’ is the key concept then) and Michel Serres has done it.¹⁹ But such a defence in the end does not help anyone because it blurs the differences too much. Let us just say that being a parasite is, as probably everything else, a matter of degree, and that it is important for everyone to find the adequate degree. In its relationship to philosophy cultural analysis until now, to my mind, was not successful in finding that degree.

Josef Früchtl is professor in Philosophy of Art and Culture at the Faculty of Humanities of the University of Amsterdam.

© This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

¹ Cf. Gilles Deleuze/Felix Guattari (1991) *Qu’est-ce la philosophie?* Paris, p. 7 (“souveraine liberté”).

² Umberto Eco (1986) *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Frankfurt/M., p. 13.

³ Cf. Dick Pountain/David Robins (2000) *Cool Rules. Anatomy of an Attitude*, London, p. 19, 23.

⁴ Mieke Bal (2002) *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, University of Toronto Press, p. 7.

⁵ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 4.

⁶ Cf. Gilles Deleuze (1980) *Dialogue* (together with Claire Parnet), transl. into German by Bernd Schwibs, Frankfurt/M., pp. 64.

⁷ Cf. Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 8, 51.

⁸ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 8.

⁹ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 31-2.

¹⁰ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 55, cf. also p. 17.

¹¹ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 8.

¹² Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 45.

¹³ Gilles Deleuze (1993) *Unterhandlungen 1972-1990*, transl. into German by Gustav Roßler, Frankfurt/M. (French or. 1990: *Pourparlers 1972-1990*), p. 15. – As a Lacanian Slavoj Žižek demonstrated (to my mind pretty successfully) how one can make that statement methodologically productive and take Deleuze as well 'from behind'. The history of philosophy then is seen psychoanalytically as a sublime manner of anal intercourse that gives birth to monsters, i.e. to theories interpreted in a Deleuzian way. Seen hermeneutically the history of philosophy simply is a sequence of productive misunderstandings; cf. (2003) *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*. London/New York: Routledge.

¹⁴ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 5; cf. p. 28.

¹⁵ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 27.

¹⁶ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 45.

¹⁷ Bal, *Travelling Concepts*, l.c., p. 17.

¹⁸ Cf. Bal, *Travelling Concepts*, l.c., pp. 52.

¹⁹ Cf. Michel Serres (1980), *Le parasite*, Paris.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

MIEKE BAL

“YOU DO WHAT YOU HAVE TO DO”

A RESPONSE TO JOSEF FRÜCHTL

Krisis, 2008, Issue 1

If I answer my colleague Josef Früchtl’s paper the way I am about to do, it is first of all to honor his genuine attempt to begin a discussion on what lies at the heart of cultural analysis. I believe the emotions he expresses in his attack are sincere, and I take them seriously. It is also because I believe it is important to position cultural analysis clearly as a practice of *engaging objects* – that is, to honor the organizers and participants of this workshop in their vision and their work – which lies at the heart of cultural analysis. I find the program our young scholars have put together most engaging – to coin a phrase – and enriching. The program would be the best answer I could give to Josef. But since he insisted on what he called a discussion, I will answer him to the best of my abilities.

So, true to the principle of engaging objects in thinking, I must first engage an object as a partner in this debate – this image. It is the near-to-last image of a 52 minutes long, six-screen video installation exhibited from January 22 to March 30 2008 at the Musée du Jeu de Paume in Paris, and in May to be installed in Düsseldorf. The installation is the last work to date by Finnish artist Eija-Liisa Ahtila, internationally known for her triptych installation *The House*, exhibited at Documenta XI in 2002 of

which the image of a young women flying among treetops is emblematic, and for her subsequent work *The Hour of Prayer*, exhibited at the Venice Biennale in 2005. The new work, *Where is Where*, (2008) the longest, and technically and visually the most complex, work the artist has made to date, is based on the way a Finnish poet, a woman in her 40s, imagines the history of the Algerian war.



Image of *Where is where* (2008) by Eija-Liisa Ahtila

Since she positions the Algerian war first of all as an issue for, even a *creation* of, the present, nothing seems more logical than beginning, in my brief account of this work, with its ending. This strategy is a form of zooming in on the here and now. I will relate my answers to Josef’s objections to my encounter with this image, from which I derived many of the ideas or, alternatively, which confirmed, complicated, and

Krisis

Journal for contemporary philosophy

embodied some of these ideas. So, I start with the image where the last sentence is uttered in the last work titled *Where is Where?*

This positioning in the present is one answer to Josef's query on "how we can know what the object's own terms really are" (p. 56). This question is of key importance. It would be too easy, although not wrong, to refer to my previous books – *Reading Rembrandt, Quoting Caravaggio, The Mottled Screen* (on Proust) for an answer. This would actually be a good answer, since in these books and others, I always carefully establish the connection between what I see or read, and what I draw from that experience "in theory." In these publications, the elaborate descriptions of the works to which I connect, or from which I draw specific thoughts, serve to establish those terms. But this previous intellectual labor seems of no interest to my opponent. I have always argued what I argue again with Ahtila's installation: that the object itself does precisely that – its structural position of the war *in the poet's mind* is the work's most distinctive feature. This question of the object is central in Josef's text, and is, I agree, doubtlessly the most central question in the current debate. If philosophy is different from other forms of cultural analysis, it is because of this relationship to cultural objects. In fact, the difference seems to be to lie in the way philosophy – if I may rhetorically generalize and personify that discipline in the way Josef does this constantly with cultural analysis – does not take the object seriously on its own terms. I engage the image, the still from Ahtila's work, on four other of "its own terms."

First, produced for the occasion of this major exhibition, this work is both site-specific and time-specific, pertaining to the here and now, to Sarkozy's Paris 2008, where history is selectively either sentimentalized (the horrors perpetrated by other nations) or dismissed (when France did it). As history, in this work, is firmly positioned as *relevant* for the present – the Algerian war as an element of the current transnational state of Europe – I engage this cinematic installation's still as such: historically, in the present; geographically, in France.

Bal – "You do what you have to do"

Second, this also answers a second point Josef briefly mentions ("oblivion of history", p. 54).

A third of the object's own terms is the fact that it gives the last word to the young boy who stands trial; hence, I engage this last word, acknowledging the importance of speech turns in communication.

Fourth, visually, since the artist has framed this last word in a close-up, I take that cinematic form as a starting point as well. I think it is fair to say that these four points are the ways the work solicits its viewer; that they are *its own terms*.

I am beginning to suggest how different disciplines play their part in this image – or, to reverse the reasoning, how the image engages different disciplines. The first issue engages linguistics. The English subtitle of the final sentence is "you do what you have to do." It is uttered by a young Algerian boy who has killed a friend, simply because the friend was European. The sentence is a quote from one of the case studies at the end of Franz Fanon's last book, *The Wretched of the Earth*. Here, literary theory, specifically intertextuality, comes in. The image is an extreme close-up which, projected on the huge screen of the installation, is as imposing as it is impressive. This image-sentence is an invitation to gauge the aesthetic politics, or the political aesthetic, in the work of Eija-Liisa Ahtila.¹

The still – an "object" for this discussion, a fragment of a larger object in an analysis of the work as a whole – has a number of features I consider to provide a more detailed account of what Josef wants to know about what are "its own terms." Filmed in the *context*, set in Algeria, the face may have an "Arab effect." Context is as important to me as it is to my opponent. *Cinematographically*, the close-up creates an "affection-image" to use philosopher Gilles Deleuze's term. The affection-image is the one that suspends time.²

In a very useful book on Deleuze’s philosophy of cinema, Josef’s predecessor, philosopher Paola Marrati points at the crucial function of the affection-image – the closest to both the materiality of the image and to the materiality of subjectivity. She writes tersely: “Between a perception that is in certain ways troubling, and an action still hesitant, affection emerges”.³ This is why, according to Deleuze’s philosophical view of cinema, the affection-image is an image in the present, which also has the temporal density needed to make contact possible, or to establish an “inter-face,” both with other people such as viewers, and with other times. This is the affection image’s historical force. Its typical incarnation is the close-up. An image with an “Arab effect” that is an affection image and condenses time: the combination alone is worth dwelling on.⁴

So far, the “object’s own terms” offer thoughts about the relationship between art and the political. By invoking political art to learn something about the political in culture I also address Josef’s contemptuous mention of politics as “semiotic guerilla” and “pop-politics” (p. 53). These allusive terms seem pretty “pop” to me, so I’ll elaborate it a bit more. What the affection-image does is to provoke a confluence, even if conflicted, between subject and object, without cancelling out the *heterogeneity* between them and without falling into a deceptive harmony. Affect, in this conception, is a medium, not a message.⁵

The affective force of the image is enhanced by the acting style – visible even in this still. Consider this a fifth one of the object’s “own terms.” The young actor, Allaedin Allaedine, suspends all emotion. While in Fanon’s passionate anti-colonialist text the interview is a transcription of a psychiatric expertise, so that the psychiatrist implicitly interprets the lack, or suspension, of emotion as a particular disturbance – what we now call post-traumatic stress disorder – in Ahtila’s visual work, which addresses cinema as a cultural force, it signals avoidance of the pathetic. The work refrains from trying to move us through emotion into agreeing.

The language in which the sentence is uttered is Finnish. The sentence itself is Martiniquaise (at the time under French rule) if we go by the nationality of the quoted author, Frantz Fanon. But, it is also “French,” the language of the quoted text, *Les damnés de la terre*; Algerian too, by its place of utterance in the story; and American, finally, by translation, which resonates with its popular diffusion of political discourse, fictional cinema and literature, westerns and detectives. These are four different contexts or frames, so that herewith I bring up Josef’s point about the need to consider *context* – perhaps not the obligatory *Deleuze means Bergson means Spinoza* kind of context, (p. 57) but more diffuse, yet very influential cultural contexts, of discourses. From these discourses I now make the step to interpretation. I do this in full recognition and endorsement of “the object’s own terms.”

Between the English that resonates so strongly in “you do what you have to do” and the French of Fanon, “Maintenant, faites ce que vous voulez,” a wide gap opens. This gap alone is a testimony to the way the political is embedded in language. The English sentence appeals to a sense of *duty* to the nation; the French to free will, individual choice (“libre arbitre”). At the same time – and this is important – with diction and context taken into consideration, the sentence can also express *indifference*, for example, when accompanied by a shrug: do what you like. Tension thus emerges between the triangular elements of national interest, individualism, and indifference. The play of the actor and the close-up of the cinematographer conspire to leave this triangulation undecidedly suspended.

Let me rephrase this in an attempt to bind what I had just separated. My interpretation of the terms in which the object has couched this sentence is the following: indifference emerges when individualism is forged between free choice and conformism, the escape from responsibility, in the sense of duty. There lies the root of the indifference of the contemporary West.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Simultaneously, in its usage here in Ahtila's work, the sentence thus overdetermined expresses protest against this ideological triangulation. Protest emerges from the use of grammatical tense and from the situation at a certain point in time. Linguistically, the imperative determines the mood of the sentence and so its tense and time are inevitably the present. It speaks of the responsibility of each and everyone, here-now, whether this responsibility is inspired by a belief in duty or free will.

There is another dimension to this temporality. Before the act of murder the two boys commit, there is a group of three interrogators in the Poet's workroom. One of them says:

Every act is weak when seen from a distance.

While every thought transcends the limits of time and space.

There is more talk about acts, and the importance to act, before the murder than after it. This suggests that in the transition from thought, which transcends time and space, to action that occurs in time and space, there is a hypothetical continuity – which the close-up embodies. This implies a view of the subject this artwork proposes. In this sense, *it is not only cinematographically and politically but also philosophically relevant*. This is my oblique answer to Josef insinuations – never conceptually clarified – about “pragmatics” – a concept which refers both to a philosophical tradition and, as a word, to what he accuses me of: the engagement of practice. When we had this discussion at ASCA's workshop, he was upset that I answered him by way of an object, or rather, the cultural analysis of one. The difference between philosophy – at least, his kind of philosophy – and cultural analysis – as I see it – couldn't be more clear and obvious. Let me sum it up.

So far, through an encounter with this image-sentence, I have addressed the following points of Josef's complaint:

Bal – “You do what you have to do”

1) I have made clear what the object's “own terms” are, and unless any of my readers fail to see these features, I think I can safely say that the object's terms are the following:

- *retrospectivity* or what I call a “preposterous” practice of history; this point addresses the discipline of history;
- the function of the *close-up* therein, an issue engaging cinema studies;
- the cultural resonance and relevance of the language spoken, hence, a literary analysis of sorts;
- the political relevance of this integration of visual and literary elements; and
- the philosophy of subjectivity the work proposes to make that political impact possible. These terms already demonstrate the need for interdisciplinarity.

2) In doing so, I have demonstrated something that goes beyond facile historical references, in order to allow the object to answer Josef's anxiety of history.

3) I have made a case for a politics of art that is much more complex than anything Josef can possibly mean by his dismissive “pop-politics”.

With these points in mind, I now turn to what I consider the most relevant remaining points of Josef's series of objections. Trying to structure a range of scattered remarks, these are the following:

- 1) the status of philosophy in relation to theory;
- 2) the point of theory in cultural analysis;

3) the status of interpretation and the place of “truth” or “right” – in other words, of standards, criteria therein;

4) the need for, and nature of, interdisciplinarity.

1) Not only do I understand much of my colleague’s frustration. I think he is actually right when he signals a shift in the place of philosophy in cultural analysis compared to the place of philosophy within the discipline of philosophy. The problem, however, is not the somewhat allusive sense of sloppy thinking he sees in the practice of cultural analysis, but the different status of philosophy in the practice of theory of the last few decades. Rather than considering philosophy as a *master* discourse, consisting of a body of *canonical* texts, cultural analysts have a much more flexible, mobile relation to philosophy. Philosophical texts are part of that large and, on principle, unbounded corpus of texts we call “theory.” This is not to say that philosophers are wrong in doing what they do. Instead, it is taking philosophy seriously *beyond* the confines of the discipline itself.

Here I address Josef’s very first point, that “what is” questions are “suspicious” or suspected of being metaphysical. Saying that theory is a practice is a short answer. Practice is not the same as pragmatism however. It is a paradoxical answer: it does answer the “what is” question while at the same time saying that that which it defines is not a thing but something we do. I don’t think there is anything wrong with, or contradictory in, such an answer. (Früchtl on p. 53) Doing something is not the same as “just doing” something, (contra Josef’s glib *Nike* comparison, which, I confess, I really don’t understand other than as an imitation of the discourse of advertisements). Jonathan Culler gave a more elaborate answer fifteen years ago. I consider Culler a most useful writer because he masters the skill of combining utter clarity with theoretical sophistication. He clarifies, but he does not simplify. In a short text Culler wrote:

I have called *theory* the nickname for an unbounded corpus of works that succeed in challenging and reorienting thinking in domains other than those to which they ostensibly belong because their analyses of language, mind, history, or culture offer novel and persuasive accounts of signification, make strange the familiar, and perhaps persuade readers to conceive of their own thinking and the institutions to which it relates in new ways.⁶

He goes on to argue that theory, because it is unbounded, and hence not limited to a canon that conceals the open-endedness of theory, may appear to be intimidating, but that it is precisely that intimidation that opens our minds; as he phrases it at the end of his short text,

The intimidation we feel when confronted with discourses we don’t know or understand is inseparable from the possibility of new understanding. (17)

Much of Josef’s frustration, I imagine, stems from the sense of unmooring, the loss of anchor, that this situation entails. In the practice of theory that has been current for so long now – too long to dismiss it as a *fashion*, a dismissal that inevitably sounds itself quite *old-fashioned* – philosophy is no longer a master-discourse, but just one partner in a discussion. Nor is a cultural object, to quote from Josef’s forthcoming book, “philosophy very cleverly disguised as literature” (287) (or film, or painting, or music). The relationship is not so philosophy-centric at all.

The authority philosophy used to have does no longer hold in an academic context in which relevant texts can come from anywhere. In other words, it is no longer what it used to be and may still be within the self-protective boundaries of its own disciplinary status: the master of rules of argumentation and concepts to be applied. That this shift causes something of a midlife crisis in philosophy is understandable, but as all midlife crises, they need to, and will, be overcome. Similarly, “theory” is

no longer methodology in the sense of strict rules of analytical behavior, because cultural objects themselves are no longer considered passive, dead things to which concepts can be applied according to rules. If the close-up I have shown you can be considered one of those cultural objects cultural analysis must engage, it is clearly not dead, and cannot be made passive.

Theory is no longer the same as methodology, because any text can enter into dialogue with, and confront, the object we seek to understand, an encounter in which the object's *specificity* can shine. The result is a heterogeneous corpus, where historical genealogies of the nature of the unargued, predictable and simplistic “In the case of Deleuze and Guattari it is the context of Spinoza and Nietzsche” (p. 57) no longer automatically make the only relevant connections. For a disciplinary philosopher this may indeed be confusing. But as Culler's final point clarifies, this confusion helps us open our minds to genuinely novel ideas.

And this brings me to the second point of my list, that of *the point of theory* in cultural analysis. As distinct from a certain philosophy – that which dismisses everything French as “the usual suspects” and hence, not “really” philosophy – theory in cultural analysis is not, at least not by definition, a “parochial” nor a “parasitical” practice, but one that resists the compartmentalization such slurs betray. Instead, theory engages objects – and yes, does so on these objects' own terms – as well as engages other discourses.

The slurs of parochialism and parasiticism come, I speculate, from a frustration that I can clarify with the help of the concepts Josef dismisses as “in danger of becoming *mere labels*” (emphasis added). First of all, to illustrate what I will have to say below about Josef's mode of reasoning, the phrase “mere labels” he parasitically took from my own caution in *Travelling Concepts*. He cites a few of these, quite symptomatically selected, namely “unconscious”, “cultural memory”, and trauma”. What these concepts have in common is that they do not come from *traditional*

philosophy. The first comes from psychoanalysis, the second from cultural history in its encounter with psychology, and the third from both psychoanalysis and anthropology, as well as history and medicine. Because they come from other disciplines than philosophy, Josef alleges they cannot be true concepts, because philosophy supposedly “owns” the concepts. This makes this philosopher clearly feel redundant, which is frustrating. But this redundancy is not inherent to philosophy, nor is the ownership of concepts. It is just a specialization, among others, and one which other disciplines gratefully borrow, and then, sometimes, contribute to. It is because of its tradition and history that philosophy seems unable to contribute much to the debates on these important concepts – important because they point to what lays at the heart of culture.

Let me be a bit more concrete about one of these “mere labels.” I remember when philosopher Susan Brison, after recovering from a horrendous, murderous attack that left her on the brink of death, wrote a courageous book on the philosophical relevance of trauma for our understanding of subjectivity – one of those concepts on which philosophy has a lot to say, but to which it cannot claim exclusivity. Brison's department, steeped as it was in a narrow analytical tradition, voted to deny her tenure because her book was not “really” philosophy. Her book, in contrast to most of her colleagues' publications, was successful, and was translated in many different languages. More importantly, it made a philosophical case for the relevance of her chosen topic. Wisely, the university reversed the department's vote.

Professor Brison contributed to one of those concepts Josef sees as a mere label, namely trauma; to the concepts of subjectivity and experience; and, perhaps most relevantly for our discussion, to the insight that philosophy can indeed participate in and contribute to cultural analysis in highly relevant ways. Unlike most, she managed to demonstrate the “point” of philosophy – its relevance beyond its own borders.

But what, you may wonder, do we consider relevant? The self-understanding of a survivor of extreme violence may seem an almost hyperbolic instance of relevance. This issue leads me to the third main point of Josef's critique I must address. This point concerns *criteria*, standards by which to judge what we do and the fact that cultural analysis does not follow Josef's rules. I have to say, I don't get any sense from his paper what these would be, and I am interested in hearing more on this – preferably something concrete and positive, instead of a litany of negatives. But that cultural analysis doesn't follow his (implicit) rules doesn't mean it knows no standards. The first rule is that, as its name has it, cultural analysis always engages objects – even if the objects are such familiar texts written by other philosophers, or such hard-to-grasp ones as social rituals, or such confusing ones as intertextual quotations. Because of this, interpretation is necessarily one of its activities. And as interpretations of any given object compete with one another, criteria are indispensable: for adequacy, relevance, effectivity, or, of course, but not only, for right and wrong.

Josef opposes in his discussion of criteria judgments of right versus wrong to judgments of a more relative nature, let's say, of what is “*the right*” interpretation to what is “the best” interpretation. My view of this issue is best explained as my resistance to binary thinking. Hence, it is to the either/or nature of Josef's presentation of this issue that I object. I would rather say that the two sets of criteria are bound up with each other, in the sense that a demonstrably wrong interpretation can hardly be “the best.” Conversely, the best interpretation according to adequacy, relevance and effectivity can still also be the right one in Josef's terms. But – and here we do part ways – irrelevance does harm to its value. I don't care for the criterion of correctness, but I do find a certain adequacy to the object important – such as I discussed earlier as being true to “the object's own terms” – and closer to any conception of truth than correctness according to rules of methodology. Not that, I repeat, Josef gives any hint as to what such rules might entail.

I began briefly engaging an object that I admire and love for the multiple ways it engages cultural, social, and political concerns that lay at the heart of contemporary transnational European culture. *The object itself* presented literature, psychiatry, politics, history, cinema, and multiple languages as relevant frames of reference, and as mediators to achieve that engagement. In other words, it ostensibly refuses to be locked up in an approach limited to a single discipline. When I said this during the discussion Josef could only be sarcastic, but I reiterate here that these are specific engagements with specific issues in specific disciplines. Each one of them is accountable to each of the disciplines within which it lodges its statements.

In order to understand this object, to engage it on its own terms, we *must* cross the boundaries and methodologies of any single discipline we have been trained to respect. The same holds for trauma, or cultural memory, or any other issue that is central, not marginal, and endures, not fashionably so, in the culture we live in, and with. That culture is not a patchwork of disciplinary traditions. Conversely, those traditions, including philosophy's, live by the culture within which the relevance of its issues can be recognized because of a mutuality of relevance.

This makes *interdisciplinarity* necessary, vital, and indispensable for cultural analysis. That means cultural analysis is not a branch of philosophy but, if any territorial mapping is necessary (I personally don't care for it) philosophy would be a branch of cultural analysis. Josef begins his discussion with this issue of interdisciplinarity, which he dismisses out of hand. But what is interdisciplinarity, and how does it differ from all those cognates he considers synonyms of it – multi-, anti-, or transdisciplinarity? The long answer is waiting for those of you who care to read *Travelling Concept in the Humanities* as a whole, or any other of my books of, say, post 1985. Clearly, Josef has not bothered to do so. In the chapter on “Intention” towards the end, I make explicitly clear why

interdisciplinarity *cannot* be anti-disciplinary. Had he read this, I assume he would have felt greatly reassured.⁷

Far from being a refuge, (p.53, 54) interdisciplinarity is hard work and entails a great vulnerability. It is like engaging objects: it engages other disciplines, on their own terms, but it does so *selectively*. That selective nature of the engagement cannot be avoided. Not only is it impossible to earn a complete degree in every discipline needed to engage the cultural object of our choice, but also, selection – in which, said Goethe, mastery is to be discerned – is already a crucial step in the analysis. For example, the film still I discussed compels me to consult analytical philosophy quite concretely because it contains an imperative verb form. It also enforces a consideration of historical time, since that verb form can only function in the present; it is, as linguists would say, deictic. Hence, just that one verb already requires encounters with ideas from three different disciplines. It barely seems worthwhile to go and study a complete curriculum in all three. Josef considers that selectivity either parochial – if it ends in the company of French and other “wrong” philosophers – or parasitic – if the company we choose is “right” but the entire genealogy, indeed, discipline is not mastered. I would reject a practice that is parochial – and I am afraid precisely such a parochialism sweats out of every pore of Josef’s text. Instead, I consider that selectivity, if practiced with discernment, the best mastery a cultural analyst can possibly achieve.

Yes, cultural analysis engages philosophy selectively, and asks of the selected ideas *relevance*, *adequacy*, and *effectivity* in its stated goal of engaging the cultural object on its own terms. All intellectual practice is selective, unless one is set on writing a complete encyclopedia of ideas. Without selection no thought is possible. Without relevance, no thought can be culturally deployed. Relevance concerns context, adequacy the object, and effectivity the public. And no, this is not contradictory, not parochial, and not parasitic. Nor is the resulting analysis “floundering”. All these words, by the way, could use some unpacking. The standard of

relevance may lead to engagements of philosophical texts and ideas that are disconcerting to some, because those texts are no longer masters of thought. But precisely for that reason these selective engagements by non-philosophers provide evidence that philosophy as a discipline remains necessary; and that cultural analysis cannot be anti-disciplinary. As I write explicitly in *Travelling Concepts*, the refusal of the knowledge developed within disciplines is an unthinking attitude of “anything goes” to which my book opposes something altogether different.

Form and content are one. I would not be the teacher I have always been if I didn’t say a few final words on the conditions of writing in an interdisciplinary context if our debates are to be productive. One is the kind of open-mindedness Culler sees as the *result* of unbounded theory, even including its intimidating effect on anxious people. Such open-mindedness avoids forms of manipulative bad writing and bad reasoning.

Josef’s text is a textbook example of how *not* to write in this context, and I must indicate a few symptoms of what I see as a certain philosophy’s unnecessary defensiveness.

1) Josef selects and cites – parasitically – loose phrases from my book. It would double the length of my reply if I were to do the work he should have done – contextualize, historicize, and otherwise *place* the vague, frequently indirect quotes. I can only recommend to read the single chapter from *Travelling Concepts* that has offended him so clearly, that he could not read on. The result is an incoherent attack – a kind of argumentative “anything goes.” To give just one example, this includes a frequent use of the phrase “of course.” “Of course” and synonyms create a false sense of consent, a group formation that the use of the pronoun “we” also entails. There is nothing philosophical about that use of a phrase.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

2) A second symptom is that he manipulates by means of casual negations, of the order of “I will not point at the performative contradiction in it” (p. 53) or “let us leave this aside.” I can allege a philosophical argument against this practice. According to the analytical philosophy of language which Josef wrongly says to be absent in my writing, saying is doing; either you say something, or you don’t, but to say it and then say you won’t say it is doing something, namely, manipulative. It is not argumentation because it cannot be answered.

3) Thirdly, the constant mix of citations from my book and generalizations on cultural analysis – which he conflates with cultural studies, the Birmingham school, and *Geisteswissenschaften* to create a rather dated enemy image, is a cowardly move. This is used to give license to insults and slurs not otherwise acceptable. An example of this is – just after the “leaving aside” after mentioning it, of “the sexual emancipation” as analogue to a vague “such a thesis” – is the frankly paranoid phrase “(black) flag of *anarchy flaunted* on the roofs of the humanities” (p. 54, emphasis added) with “black” suggesting fascism; and, immediately following, “What happens here (I ask: where exactly?) is a refusal of thinking in favor of an *arbitrariness of practice*.” (emphasis in text). I don’t know what I did to excite him into so abandoning any academic or polite decorum.

4) The sexual innuendoes in Josef’s text belong to another category of symptomatic writing error. In a text of barely nine pages, there are three of those. I just mentioned the “sexual emancipation,” in ironic quotation marks, suggesting that this was a bad thing, and that I have somehow something to do with that, specifically. There is mention of “endless copulation.” Same point. But worse, because both homophobic and contradictory, is what is purportedly a quote from Deleuze, the totally irrelevant sentence “taking the author from behind and making a child with him that might be his, but would be nevertheless monstrous,” framed by an “I imagine” imputing some such to the cultural analyst. (p.

Bal – “You do what you have to do”

56) I can only say if you ever get so upset that you are tempted by such bad taste, don’t do it, because you weaken your case beyond repair. The quote, as I found out, does come from Deleuze, but from a passage in which that philosopher was ironically and self-reflexively looking back to the “eager young beaver” he once was. Taking irony, especially self-irony, out of context is one of the number one writing mistakes academics can make. It demonstrates bad faith – to Deleuze, and to me, and, worse, to cultural analysis, as if any of these parties could be conflated.

The explanation for such bad writing is clear when we consider the following excerpt.

The main question, in Mieke’s own drastic words, is: “how do you keep analysis from floundering into sheer partisanship, or from being perceived as floundering?” I perceive cultural analysis as very floundering. Maybe this is my fault? Maybe I am following the wrong intellectual standards? Maybe I am one of the die-hard theory guys Mieke is attacking?

There is much wrong here. Why my words are “drastic” is not clear. I am asking a question, signaling a risk I am going to address; hence, it is an aggressive misreading. The repeated rhetorical question in Josef’s passage does not offer an argumentation; it is to be avoided. I am not attacking anyone, least of all a traditional philosopher, but instead cautioning cultural studies against a risk, and therefore propose to transform that field into cultural analysis. So, logically and intellectually, Josef should be in agreement. Instead, he feels personally targeted. This is beyond my grasp. If his text here is any indication, he would not identify with the category of scholars in dialogue with whom I am writing *Travelling Concepts*. Yet he wouldn’t even qualify for the other, opposite category, of what he calls “die-hard theory guys” – what I call “theo-theorists,” the dogmatic methodologists. Between the two phrases there is a difference. I respect and take seriously the former “die-hard theory guys”, and take

distance from the latter. When theoretical standards become unquestionable dogmas, I am out of there. I find no indication that Josef “earned” his opposition to me by following a rigorous argumentative pattern that could convince anyone he is such a die-hard theorist. Construing my words as hostile and taking them personally instead of seeing that, if not the outcome, at least the starting point is a concern we share, he can only become intellectually disabled.


This is not to say that polemical discussion is a bad thing, on the contrary. This is why I have accepted to answer his attack in the first place. In my career, I have often been attacked. And I have always been rather eager to take advantage of critique. For example when, upon my arrival in Amsterdam my book *Reading Rembrandt* was honored with a double-spread thorough trashing job in *Folia*, the university paper, by my colleague in the art history department. After weeding out the sarcasms and unwarranted slurs, the one point I got out of it was that he found my approach a-historical. Stimulated by this I wrote *Quoting Caravaggio*, in which I developed the approach to history I have mentioned in the beginning of the present response. So, I will always be grateful to this colleague for having welcomed me with a virulent attack that stimulated me into writing another book. I never heard from him about that book-length answer. Nor does Josef seem to know of that book and the argument about history I offer there. I am sorry to say that Josef’s piece has not provided me with any useful criticism, except for one thing he probably did not intend.

I do find that Josef hugely over-estimates my book, as well as my influence on cultural analysis. I cannot speak for cultural analysis, any more than he can speak for philosophy. The reason for this is historical, and this disturbs me, for perhaps historical responsibility is what I most care about in cultural analysis. The conception of theory I start from in *Travelling Concepts* has been rather generally around for decades, as Culler’s short article also demonstrates. I can phrase this in terms of history, to which

Josef ever-so-briefly called me oblivious. Theory in Culler’s conception – not as methodology, not as mastery, and not as equivalent to philosophy; theory as inter- but *not* anti-disciplinary – has been a worldwide phenomenon for the last twenty to thirty years. My opponent, thus, by the very fact of his attack, demonstrates that he himself has not been in touch with history – the history of the present has passed him by, unnoticed. Perhaps he can get away with that within philosophy, although I doubt it. But most certainly, within cultural analysis such obliviousness to history is not done.

Instead of pretending to speak for an interdisciplinary field to which I hope to have contributed but which I do not “own” any more than Josef owns philosophy, I can only say that, in my honest opinion, my work in cultural analysis has been enjoyable to write because, in addition to liberating me from confines that seemed intellectually narrow and historically short-lived, it has invariably enriched me, satiated my curiosity, and brought me closer to cultural objects that, I found, had so much to say that I sought to enhance what they said. Perhaps that is all I have tried to do: enhance cultural thought.

Mieke Bal is Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences Professor (KNAW). She is based at the Amsterdam School for Cultural Analysis (ASCA), University of Amsterdam.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

¹ I use the terms “the political” and “politics” specifically here. With “the political” I refer to the way societies live with, influence, or ignore in their way of organizing social relations, the “politics” that institutionalize such relations. The two can be in opposition to each other, as is the case for Ahtila’s oblique relationship to Sarkozy’s France. For a distinction similar to this one, see Chantal Mouffe, (2005) *On the Political*, New York: Routledge: 8-34.

² The most succinct formulation of these three types of “movement-images is in (1986) *Cinema I: Movement Image*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis: Minnesota: University of Minnesota Press: 66-70.

³ Paola Marrati, Gilles Deleuze (2003) *cinéma et philosophie*. Paris: PUF: 48.

⁴ Based on Marrati 2003: 46. See also on the affection-image Patricia Pisters (2003) *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*. Stanford, CA: Stanford University Press: 66-71. On temporality in the movement-image, see D.N. Rodowick (1997) *Gilles Deleuze’s Time Machine*. Durham, NC: Duke University Press.

⁵ Heterogeneity has been proposed by Jean-François Lyotard as a condition for the possibility of political art, from *Discours, Figure* on. (Paris: Klincksieck 1971). For the idea that affect can function as a medium, see Mark B.N. Hansen (2003) “Affect as Medium, or the digital-facial-image”. *Journal of Visual Culture* 2, (2): 205-28.

⁶ Culler in Mieke Bal and Inge E. Boer (eds.) (1994) *The Point of Theory: Practices of Cultural Analysis*. Amsterdam/New York : Amsterdam University Press/Continuum (13). Culler quotes from his own article “Literary Theory” 201-235 in Joseph Gibaldi (ed.) *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures*. New York : The Modern Language Association (203).

⁷ As early as 1988 I published a book entirely devoted to the discipline/interdisciplinarity question. See *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera’s Death*.

Trans. Matthew Gumpert. Bloomington: Indiana University Press 1988; 2nd edition 1992. It is not a big book, and develops the argument step by step.

Krisis

Journal for contemporary philosophy

SUDEEP DASGUPTA

ART IS GOING ELSEWHERE. AND POLITICS HAS TO CATCH IT.
AN INTERVIEW WITH JACQUES RANCIÈRE

Krisis, 2008, Issue 1

The reflections of the French philosopher Jacques Rancière shift in between literature, film, pedagogy, historiography, labour and philosophy. He came to prominence when he contributed to Althusser's *Lire le capital* (1965) and, shortly after, published a fervent critique of Althusser. Until 2000, he was professor of philosophy at Université Paris VIII. A recurrent motif in Rancière's work is capturing the relation between politics and aesthetics, and their various meanings in different contexts. Much of his work can be characterized as an attempt to rethink and subvert categories, disciplines and discourses. On October 30 2007, a Dutch combined translation of *Le partage du sensible* and *L'inconscient esthétique* was presented in Amsterdam.¹ On this occasion Sudeep Dasgupta has interviewed Rancière on sensory experience, the play of art, and politics as a form of disturbance.

The first moment in your intellectual career was your engagement with Louis Althusser and marxism, in particular with the notion of philosophy as having a strong function in defining or in distinguishing science from ideology; philosophy was closely linked to a strict definition of science, producing concepts. You made a big impression with your important essay on critique in Marx. After that, you turned away from a particular way of thinking about philosophy and went to the archives, particularly

to research on nineteenth century workers in France. What motivated that turn away from philosophy to the archives, which is not a very common turn that philosophers take? What did you hope to find there and, in relation to your own research in the archives, could you connect it to how your work developed later?

I am not the first philosopher who decided to go to the archives. There was, of course, the example of Foucault. He did something very surprising for my generation; it was the first time a history of madness appeared. What was it? A book of a philosopher and it's all about questions of the poor, of medicine, of asylums. There already was this model and it was not a bad model, I think. Second, it was the leftist movement of '68; it became obvious that something was wrong with the idea that people were exploited and dominated because they didn't know the law of exploitation and domination; so the sciences were there to bring them the knowledge of what they wished to know. There was a sort of vicious circle: the people cannot understand the place where they are in the system because it is precisely a law of the system that it conceals itself. It was a kind of tautology. Science was supposed to free people and to give them the knowledge in order to emancipate them, but what science basically would explain is what people necessarily are to ignore, that is, what science could tell of their position. People were dominated because they were ignorant and they were ignorant because they were dominated.

So what I tried to do is get another idea of that vicious circle. First, of course, I had a kind of naive idea: let's go to the archives to see the reality of social movements, of workers' movements; let's find a sociology of workers' practice, workers' movement, workers' thinking and workers' emancipation.

But what appeared to me in this research is that it was impossible to oppose something like an 'authentic' workers' thought to marxist thought. It was impossible to deduce the workers' movement, socialism and revolution from a lived experience from popular culture and so on. Why pre-

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

cisely? Because of the vicious circle. Just a little earlier Ruth Sonderegger explained in which way Plato said everything about the workers' condition.² According to Plato, workers have to do just their own business. They cannot do anything else but their own business for two reasons. The first reason is that they have no time. The second is that they have the *aptitude* fitting that business, which is the same thing as saying that they have no other aptitude. They have the aptitude to do *this*, and to be in *this* place, and to be in *this* space-time – which of course is the reverse of their exclusion. What interested me, and what I've discovered, is that the possibility of workers' emancipation is to transform the circle in a kind of spiral by getting out of that worker's identity which was not just a condition but a whole sensible world, that is, of domination and exploitation. It was a matter of what could be seen, what could be sensed. What does it mean, the distribution of the sensible? What kind of world is *given* to you, and how do you make sense of that given sensory world? What I've tried is to build from their collectivity a new kind of subjectivity. This means that proletarians had a possibility of getting away from that workers' identity, that workers' culture, that workers' body. Emancipation would be about creating for themselves a new body, a new lived world. And so it was clear that the problem was not that they ignored their condition but that for them it was *being able to ignore it*. To do as if they were not in that position.

There is this famous text of Kant, *Critique of Judgment*, saying that aesthetic judgment asks us only to be sensible of form. When standing in front of a palace, it does not matter that it was built out of the sweat of the poor people; we have to ignore that, says Kant. I think Kant was right. At the same time I came upon a text written by a joiner, a floor-layer,³ and he explains precisely what he sees as he is laying a floor in a rich house. He decides to acquire an aesthetic perception of the room, of the garden, of the whole perspective. So he decides to do *as if* he had a disinterested gaze, and could get an aesthetic judgment, notwithstanding the fact that he is poorly paid, that he works for a boss, and that he works for the rich.

For me this was important. It reminded me of my view of aesthetics – aesthetics not being a sociology of art but as being a form of experience. That is, an experience of disconnection. This has been conceptualized by Kant and Schiller in terms of disconnection: there is something that escapes the normal conditions of sensory experience. That is what was at stake in emancipation: getting out of the ordinary ways of sensory experience. This thought has been important for my idea of politics, not being about the relations of power but being about the framing of the sensory world itself.

Where do you locate your work? This is a problem with a lot of people over the years. What is it? Is he a philosopher? Is he a literary critic? Your books have covered fields from pedagogy, the rise of history, philosophy, cinema and literature. You've occupied a position in philosophy and in aesthetics. Yet you have very strongly stated that you are neither a philosopher of politics nor are you a historian of art. Would you say that your work, through the decades, has leaned or been closer to a particular discipline, or could you say the point of your work has been precisely to critique them and if so, how? What kind of central themes come up?

You are interested in an object and you try to understand it. For instance, you try to understand how people can change the sensible frames of existence – as was the case in the process of emancipation. So you go to the archives, to see documents about workers' conditions, workers' thought, et cetera. So then you are supposed to be in the field of the historian. So historians ask you: what is your historical method? You have to apply a historical method. My question became: what is historical method? You only try to understand something so you go to materials that may help you to understand. Then you try to make sense of them. What kind of method is this? You use your brains. You try to find something and you use your brains to make sense of it. Historical method does mean something; I am not saying it does not mean anything. It means you have to be located yourself in *this* place, because *this* object is social history. Workers' thought was part of workers' life, workers' experience, the expression of

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

that experience. There was this leading social historian of the working class in France who made a bibliography about literature on workers. And it happened that my book was put in the subcategory ‘cultural and religious conscience of work’. The right method of the philosophers, sociologists, the literary critics, is just the same as the Platonic commandment: you have to do your own business. But, of course, if I do my own business, it means whether I have to give up my object. My object is about people who don’t want to keep to their own business.

From my point of view, there is no real field of discipline. The borders of a discipline just mean: you are not supposed to go outside of this. To understand the question I just had to go outside. I had to put together things but things that do not go together. Namely, Plato’s text about workers’ lack of time and a worker’s text in the 19th century – thousands of years after Plato – dealing precisely with what it meant to have no time. So if I want to understand, I have to cross the borders of disciplines. This kind of delineation of borders is the other face of an inner prescription.

There are two ways of thinking. There is the thinking of the poor, which is the expression of his condition. And there is the thinking of a thinker, who makes the bibliography and who organizes the category. And this thinker, he knows he can encompass the totality and understand that in that totality there are some manifestations of thought. But thought is just an expression of a condition. So basically when my work doesn’t belong to a discipline, it belongs to an attempt to break the borders of the disciplines. Because borders are only there to say you must not cross the border, and to say: there are two kinds of thought, two kinds of thinking beings. What I’ve tried to demonstrate is there is only one kind of thinking being and that everybody uses his or her own brains to try to understand something.

So a discipline is a fiction. This does not mean it is imaginary. It means it is a kind of construction of a territory with a population, with forms of sensory representation, with ways of making sense of things. It is also a politi-

cal, or a meta-political, fiction. If you think of sociology, for instance, and the way Bourdieu ‘discovered’ the *habitus* and so on, it reminds us of the fact that sociology is not a kind of science that has fallen from the sky at a certain time. Sociology was a politics. It emerged in the 19th century, that is, after the revolution, because there was the big concern at the time that people are no more at their place, that there are no more common representations uniting people, no monarchy, no religion, no feudality. So we had to invent a new form of aggregation of society and new forms of collective thinking. And in this case, of course, new forms of anomie and of heresy, a form of modern thinking about emancipation, about being different from oneself, had to be pushed aside.

Part of the growing importance of your work and its reception in the art world, has been your very strong critique of a certain kind of theology, a certain kind of historical narrative, which goes, very quickly put: realism, modernism, postmodernism. You have also been very critical of contemporary art which claims to be political, to the extent that it is very critical of capitalism, for example, and the fact that we are all caught up in the consumer culture, and you have argued that what art keeps doing in this kind of denunciation of capitalism is to bear witness to its own powerlessness. You reject this narrative of realism/modernism/postmodernism, and you’ve brought up three regimes: the ethical, the representative, and the aesthetic regime. The aesthetic regime has been crucial to a lot of your arguments in different fields. If there are problems with the realism/modernism/postmodernism-narrative, could we see the ethical, representative and aesthetic regimes as a kind of parallel historical narrative? In other words, is it one narrative rejected by you and replaced by another, or is there something specific about these three regimes that make us rethink how to think about history?

My first problem with the narrative of realism/modernism/postmodernism is that it doesn’t help us to understand what happened in art and in aesthetic experience during the last two centuries. Take for instance the case of realism – and in Bram Ieven’s talk about literature⁴ – what is the

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

signification of the realistic novel in the 19th century? It is not at all a kind of peak of representation because it would represent everything in all kinds of ways. It was a break with a regime in which only some things could be and had to be represented in a certain way. So what realism means is not a kind of fanatical imitation of reality. What specifically the realistic novel means, on the contrary, is the disruption of the dominant way in which reality was represented. If we think that for realism that every subject is good, this means ultimately that there are no subjects – very well sensed by Flaubert – that all subjects are equivalent and that ultimately there are no subjects at all. It is supposed to be from the realistic novelists, but it is also from abstract art. There is no subject matter at all. So this opposition between realism, modernism and postmodernism is all a fake imagination. We really have to get rid of it. Take, for instance, the idea of modernism as the autonomy of the arts. Historically modernism was about the contrary: it was the idea that art had to be committed to modern life, that art had to create forms of life – no more paintings and symphonies and so on.

It's not that there are these concepts and that I have better concepts which I want to put in their place. What is bad about those categories for me is that they rely on an idea of historical necessity. In the case of the three regimes I try to define three forms of function. But this does not mean: three historical ages. The aesthetic regime is the regime in which all forms can coexist. At the same time, the aesthetic regime is defined by a specific form of aesthetic experience. But basically, this regime is of coexistence. Let us look at the notion of the classics. This notion is a modern invention. An invention of the aesthetic regime. Before we had the distinction between the ancients and the moderns. The very idea of 'the classics' is to re-qualify and to reinscribe ancient literature in the present. In the 17th or 18th century nobody ever played Sophocles, or Aeschylus. They were praised, but not played. And now they are played.

The point is that the aesthetic regime allows old forms to coexist. It is fascinating if you think of cinema. What cinema did in the 1920's and

1930's, and specifically in Hollywood, was to reinvent definitions of genres, and old separations disappeared. In literature, for instance, if you look at the directions of the great Hollywood producers. The idea that a plot must be like *this*. The idea of action and plot was the same as the idea in the 18th century about theatre. This also means that the aesthetic regime is a regime of ambivalence. Aesthetic experience is experience of the ambivalent. The aesthetic experience is set up as a kind of disruption. In Kant and Schiller, for instance, there is a kind of experience that is distinguished from the ordinary connections of experience. At the same time, we know, as it is disconnected from the hierarchical organization of the sensible, it became the basis of a new idea of revolution and a new idea of community where people are equal as sensible creatures and not only as citizens. So the aesthetic regime gave a new form to ethical thinking. It is clear that revolutionary art is a kind of wavering between the idea of aesthetic experience and of art that is supposed to create new forms of life and to suppress itself. So what I tried to do is to substitute teleological concepts and historical necessity, by categories that help us to understand the entanglement of different logics.

Let's turn to the question of political or politicized art. You have been asked about this in the past as well. Are there any criteria, or valid foundations on the basis of which we can judge whether an artwork is political or not? Or what the politics is of a particular artwork? Your response has been: there are no criteria, only choices. But one figure or one sentence especially in your readings in cinema (and Eisenstein's 'The General Line' for example) you talk about the narrative that desires to produce a certain meaning but which always gets interrupted or in some way thwarted by an element in the artwork which is non-signifying, which cannot as quickly be ascribed to a meaning. So there is this kind of play between meaning and materiality in an artwork. Connecting that argument of yours, which you have shown in literature but also in cinema, could you say if that would be, if not a foundation, a way to judge whether the artwork is political or not? Would that be going some way towards it by high-

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

lighting this aspect of meaning and its interruption? Does that relate to politics and aesthetics?

First of all, we cannot enclose the question in the concept of politics of art. What is efficient is not art in and of itself; art is part of a certain distribution of the sensible – part of a certain reconfiguration of experience. What was important, in the case of workers' emancipation, was the possibility of leisure and the ability to see paintings, much more than specific words or paintings. People were not emancipated by revolutionary painting. But they could acquire a new kind of body, a new gaze out of this availability of any kind of painting. There is something wrong with the idea that political effects are to be located in the artwork itself or, in particular, in the intention of the artist. What happens in the aesthetic regime of art is that artists create objects that escape their will. Sometimes it denies their will. There are democratic works that are made precisely by artists who were not at all democrats.

Secondly, there is a political potential where there is a disruption of a given organization of the relation between the sensible presentation and forms of meanings. We know that this idea was implemented by political artists – like Eisenstein. Eisenstein was playing a double play: on the one side, Eisenstein was playing on the rigours of editing and cutting, the organization of the shots as a production of a meaning. And at the same time, he plays on something quite different. There is a kind of lyricism in the sequences of General Line that is obviously borrowed from the tradition of Russian painting. Let us look over and over again at the political artist, who plays on the disturbing element; I am thinking of the estrangement in Brecht, of course. I would say estrangement is also a kind of double play, because there is this kind of straight line, you actually *choose* something that is strange; but as you choose it, it is *disturbing* in the very scenery of the sensible.

This disturbing element must lead to the awareness that there is something wrong with the social order. But obviously there is no reason to

believe that civil disturbance, as an effect, will lead to an awareness of the political situation of the world and to mobilization. On the one hand, Brecht's view of estrangement relies on the Marxist theory of alienation, but on the other it relies on surrealist and dadaist practice of disturbing elements. But in this case the disturbing element leads to no specific form of awareness or mobilization. This politics of the uncanny elements is always ambivalent because of the meaning *and* the withdrawal of meaning. When you look at this play, you can define a politics of aesthetics – using some forms of disturbance or the uncanny. But what's important: you cannot define the effects of it. The politics of literature, or the politics of art, is not oriented at the constitution of political subjects. It is much more oriented at the reframing of the field of subjectivity as an impersonal field. In a certain way, the political interpretation of the uncanny in terms of effects is always a kind of negotiation. Art is going elsewhere. And politics has to catch it. The problem is not what artists have to do to become political; the question has to be reversed: what do political subjects have to do with art?

*You've talked about the constitution of the subjects as an impersonal field. In your books you have made very clear that one cannot ascribe a certain set of qualities to a certain group of people, which is exactly the 'police regime'. There is no prescribed subject of the revolution as in the old days we used to talk about the working class, et cetera. In a sense, then, your theory about the subject, who would be related to the practice of dissensus, is always in formation and hybrid. The hybridity of the subject becomes very clear in *The nights of labor*. These workers are workers, but the problem is they are something else. So you have developed a theory of the subject as hybrid, as changing, and in a way as errant – wandering in a place they shouldn't be wandering. How would you relate this theory of the subject to the rise of identity politics, theories of our identity both within and outside the academy? One field is postcolonial studies, where there has been an ongoing critique of the unified subject with a fixed essence. How would the development of your theory of the subject throughout your work relate to some of these ways of thinking?*

Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

As you probably know, I am French [laughter]. In France there is no identity politics, there are no postcolonial studies. This means I never had to address those kinds of issues that are crucial in other countries. They are systematically ignored in France. So my dealing with the question of the subject never was an attempt to address issues of identity politics or hybrid, postcolonial identities and so on. Basically I have no interest in creating a theory of the subject. When I was young, in the time of Althusserianism, there were these strong statements about the subject who is ensnared or entrapped in the symbolic order and we would know what happens when the subject wants to get out of the trap. My interest was to define subjects in terms of capacity and not in terms of incapacity. Also I did not want to define natures of subjects but processes of subjectivization. This is thirty years ago; I wanted to get out of a certain description of social identities like, for instance, the idea of popular culture, workers' thinking, and so on. What I've tried to define is the way in which every form of subjectivization is a form of dis-identification. Certainly there you can see some relations between my dealing with identity and subjectivity, and the problems in postcolonial studies. I've only taken a different perspective.

But I don't like so much this notion of hybridity, because it seems to refer much more to the constitution of a subject rather than to processes of subjectivization.

You have been extremely critical in many of your books about the turn towards a kind of politics which gets reduced to the state, and in particular, about the ways in which experts, philosophers, sociologists, other intellectuals and administrators withdraw into something like a state apparatus which then claims to function as a democracy. Here in the Netherlands, we have a certain history of the partage du sensible as well, which is the 'zuilensysteem' or so-called pillar system. All kinds of groups had gotten their own institutional spaces and society was neatly divided between all of these communities. Around the late 1990's that started falling

apart when certain discussions came up around the immigrant – in particular the not well-educated, preferably Muslim immigrant. There was an attack on the way Dutch society was structured; an attack on the so-called elites in The Hague. There is almost a kind of attempt of repartition of what society would mean here. The pillar system is bad, elites are wrong; and there should be a politics in the name of the people. There is this vague, amorphous thing called 'people' without any fixed subject. Could this development in the Netherlands be seen as an example of dissensus? And does dissensus have any political leanings? Can you think of a partage sensible which is right wing, or not emancipatory?

I am not arguing for people or against the elites. I argue about two forms of structuration of the community. The logic of police versus the logic of politics does not mean the elites are the bad ones and the people are good. What I try to distinguish are not two categories of populations, but two logics of functioning. The logic of police is the logic of separate competence; that there is a specific competence for governing people. The logic of politics is the logic of equal competence of anybody. It rarely happens that the people agree with this idea because they think that there are parts of the population that obviously are not competent and should be put aside. We are in a situation where there is this kind of oligarchic attempt to erase the political stage. When this stage tends to disappear you can see new forms of strange organization, or restructuration, of the community and of the relation between the same and the other, and so on. This happened in France with Le Pen. What was the basis of the success of Le Pen? Precisely this void of the political stage: the possibility to present a kind of caricature or perversion of politics in the name of the people. But the question is: in the name of *what* people?

Sudeep Dasgupta is Assistant Professor in the Department of Media and Culture at the University of Amsterdam. He is editor of *Constellations of*


Krisis

Journal for contemporary philosophy

Dasgupta – Art is going elsewhere. And politics has to catch it

the Transnational: Modernity, Culture, Critique (Amsterdam / New York: Rodopi, 2007).

Transcription by Dirk Haen

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

¹ Rancière, J. (2007) *Het esthetische denken*. Amsterdam: Valiz.

² This interview was preceded by a lecture of Ruth Sonderegger (University of Amsterdam).

³ Rancière, J. (1983) *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien*. (ed.) Paris / Saint-Denis, La Découverte / Presses universitaires de Vincennes. See also Rancière, J. (1989) *The nights of labor: The workers' dream in nineteenth-century France*. Philadelphia: Temple University Press.

⁴ This interview was also preceded by a lecture of Bram Ieven (University of Leiden).

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

TINA RAHIMY

VOORBIJ HIER EN DAAR

Shifting Politics: Transnationalism, power and politics

Krisis, 2008, Issue 1

Het Groningse congres *Shifting Politics: Transnationalism, power and politics*, dat op 7 en 8 maart 2008 werd gehouden, beloofde, alleen al door de naam, veel. Het verschuivende politieke denken op globaal niveau en de daarbij behorende relatie tot macht, maar ook een begrip als transnationalisme heeft altijd veel vragen opgewekt. Hoe moeten we de verschillende onderdelen interpreteren? Verwijst 'trans' in transnationalisme naar een denken dat zich boven of voorbij het nationale denken beweegt? Is het transnationalisme een kosmopolitische bevrijding van het nationalisme?

Binnen twee dagen echter nemen vele sprekers afstand van het idealistische beeld van de transnationale heilstaat en de zogenaamde vanzelfsprekende voordelen die hiermee gepaard gaan. Transnationalisme gaat niet voorbij aan, of overstijgt niet het nationale denken, maar biedt eerder een complex verhaal waarin het lokale en globale niet meer tegenover elkaar staan. Veel geschuift, maar daarmee verminderen de nationale sentimenten niet. We kunnen wel denken dat onze wereld is geglobaliseerd, meent Peter Geschiere van de UvA, maar er blijft een obsessie bestaan met 'ergens toebehoren'. Uitdrukkingen als 'eigen volk eerst' en 'terugkeren naar je wortels' zijn – in tegenstelling tot wat we vaak denken – niet beperkt tot het Europese of westerse denken, maar

vinden hun bijna letterlijke vertalingen in bijvoorbeeld een land als Kameroen. Op globaal niveau verwijzen we telkens naar andere soorten geschiedenis, maar vaak gebeurt dit om te kunnen duiden wie er bij hoort en wie niet, wie allochtoon is en wie autochtoon.

Het is dan achteraf niet verassend als de eerste hoofdspreker onmiddellijk nieuwe terminologieën introduceert als *creolization* en *elusive power*. De herverdeling van culturele identiteiten op globaal niveau uit zich niet alleen in het geblokkeerde en moeizame spreken, stelt Robin Cohen van Oxford University. Het diasporische leven dynamiseert een onzichtbare creoliserende macht waarin culturen en talen op een onherkenbare wijze met elkaar vervlochten raken. Dit is een proces dat ieder nomadisch en sedentair leven treft. Deze onzichtbare macht is noch een dwingende *harde macht*, noch een *zachte macht* die graag wil beïnvloeden. Het is niet de wil van een bepaalde minderheid die de meerderheid wordt opgelegd.

Cohen meent verrassend genoeg dat *elusive power* nooit eerder radicaal doordacht is, zelfs niet door Foucault, die Cohens denken zeer heeft geïnspireerd. Deze macht is, volgens Cohen, niet verbonden aan de staat, maar bevindt zich daarbuiten. Ze ontstaat in de diversiteit en complexiteit die van beneden af de samenleving beïnvloedt. De creolisering is productief. Terwijl de staat zichzelf mobiliseert en versterkt, ontwikkelen zich tegelijkertijd creoolse vloeibare machtspraktijken die niet te grijpen of te sturen zijn door de staatsapparaten. Creolisering doordringt het dagelijkse leven. Maar wanneer creolisering zichzelf formeel organiseert, verliest zij haar creatieve vermogen en haar toegang tot het energetische domein van *elusive power*. Creolisering moet niet verward worden met integratie, het is radicaal anders, geen samenvallen van stemmen, maar meerstemmigheid. We moeten met elkaar leren omgaan, met elkaar een betrekking aangaan, en Cohen hoopt dat we in de meerstemmigheid van creolisering een omgangsvorm kunnen vinden en een alternatief voor het culturele relativisme.

En zo lijkt Cohen aan de ene kant zijn leermeester te kussen door zijn overvloedige gebruik van Foucaultiaanse terminologieën. Maar waar bij Foucault het verzet zich altijd verhoudt tot en zich transformeert onder invloed van de macht, zonder overigens een duidelijk onderscheid te

hanteren tussen een machtige meerderheid of minderheid, zoekt Cohen een buitenruimte. Het wordt echter niet duidelijk waar dit buiten zich bevindt, zoals ook niet duidelijk wordt hoe deze machtsvorm gerelateerd is aan de harde macht en zachte macht. Hoe kan een macht die totaal buiten staat, de potentie in zich dragen om geïnstitutionaliseerd te worden? Het blijft onduidelijk hoe de *elusive power* zich onderscheidt van Foucaults opvatting dat verzet altijd verbonden is met harde en zachte macht.

Cohens positie is voor mij om nog een andere reden problematisch. Dit betreft de wijze waarop hij in zijn oprechte optimisme een creoolse heilstaat creëert waarin de meerstemmigheid tot zijn recht kan komen en het recht krijgt om te kunnen klinken. Dit is een optimisme dat hij deelt met Pieter Boele (RUG). En terwijl ik dit in eerste instantie, gevoelsmatig toejuich, ben ik me bewust van veel te veel tegenvoorbeelden, die eveneens op het congres naar voren komen.

Creolisering is hoe dan ook geen garantie voor meerstemmigheid, het is geen praktijk waarin we definitief afscheid kunnen nemen van de strikte scheiding tussen allochtoniteit en autochtoniteit. Martijn Oosterbaan (RUG) laat juist zien dat deze elementen niet verdwijnen in mengpraktijken maar zich eerder herpositioneren. In zijn onderzoek naar het mediamatige gedrag van Zuid-Amerikaanse groeperingen in Europa merkt hij op hoe sommigen van hen, voornamelijk afkomstig uit Brazilië, juist op zoek gaan naar hun afkomst. Zo kunnen Italiaanse voorouders alsnog het Italiaanse burgerschap verschaffen. Religieuze praktijken brengen eveneens verschuivingen teweeg. Terwijl zij door sommigen als gelukzoekers bestempeld worden, menen deze Zuid-Amerikanen juist het heil terug te brengen naar Nederland. Als missionarissen reizen zij de omgekeerde route van de Nederlandse missionarissen die ooit het christendom naar Zuid-Amerika hebben gebracht. Territoria en autochtoniteit verschuiven. Nederlands-zijn wordt gekoppeld aan de christelijke familie, en hierdoor menen zij dat ze het recht hebben om hier te zijn. Zo doen zij een beroep op een andere vorm van toebehoren die ook weer andere vormen van uitsluiting teweeg brengt.

Maar vanuit dit oogpunt hoeft creolisatie niet in tegenstelling tot integratie gedefinieerd te worden. Integratie lijkt een dwingend onderdeel te zijn van creolisering, waarin het juist haar verzetselement verliest en zich voegt naar de machtspraktijken. Zo observeert Oscar Verkaaik (UvA) een curieuze situatie waarin het institutionele en culturele niveau elkaar raken. De in 2006 geïntroduceerde naturalisatieceremonie – teken van het afzweren van de politiek van het multiculturalisme in het voordeel van het ‘nieuwe realisme’ – lijkt te verwijzen naar de Nederlandse verbeeldingsfiguur van de bekering. Zoals de protagonisten in de romans van bijvoorbeeld Jan Wolkers en Maarten ’t Hart een pijnlijk proces ondergaan waar zij, na een even traumatische als beslissende daad, veranderd uitkomen, zo lijken de nieuwe Nederlandse staatsburgers te moeten getuigen van een culturele transformatie in het verkrijgen van het paspoort.

Maar precies die beslissende daad ontbreekt. De ceremonie is vooral opgezet om de daadkracht van het ‘nieuwe realisme’ te onderstrepen. De gemeentes zijn geïnstrueerd om er een feestje van te maken, de hoofdprijs is immers binnen. En tegelijk worden de nieuwe Nederlanders nog eens herinnerd aan de belangrijkste waarden van het land. Nergens wordt aan de moeilijkheid van de overgang gerefereerd en de kwestie van de loyaliteit wordt vermeden. De ‘Nieuwe Nederlanders’ ondergaan de ceremonie in het ingeburgerde besef dat de meeste Nederlanders nooit het Wilhelmus zingen, alleen al om de eenvoudige reden dat vrijwel niemand de tekst kent. Het disciplinerende aspect van deze culturele politiek is erop gericht om de effecten van transnationalisme te minimaliseren.

Creolisering is geen toekomstscenario maar een conditie waarin we leven met alle oncontroleerbare aspecten ervan, en in die zin ook met al haar gewenste en ongewenste uitkomsten. Zo wordt, mijns inziens, ook op dit congres Ayaan Hirsi Ali vaak ten onrechte aangehaald als tegenpool van

creolisering. Boele vindt bijvoorbeeld dat zij toebehoort aan de categorie ‘*embracing*’ waarin men klakkeloos de cultuur van een land overneemt. Ze is westerser dan westers en verloochent haar verleden.

De tweede *keynote speaker* is Judith Butler uit Berkeley, die de normatieve laag van de subjectivering en transnationalisering wil doordenken. Zij noemt Hirsi Ali een moderne paradox tussen het extreme economische en individuele liberalisme en het Amerikaanse conservatisme. Denkers als zij menen, volgens Butler, feminisme en seksuele vrijheid los te kunnen koppelen van de cultuur. Deze thema’s zijn echter verankerd in culturele praktijken. Maar in hoeverre is dit een adequaat beeld? Hirsi Ali verloochent misschien een deel van haar verleden, maar haar pleidooi voor het verlichtingsideaal is evenzeer vermengd met een ervaring die niet tot het westen behoort. Haar cultuur, hoe graag ze het ook zou willen, heeft haar niet verlaten, maar aspecten ervan zijn eerder een drijfveer geworden.

Butler geeft haar filosofische argumenten meer gewicht, door Foucault juist weer binnen te halen. Haar aanwezigheid gaat gepaard met een gespannen alertheid van de toehoorders en sprekers. Ze is een referentiekader, niet alleen door haar geleerdheid, maar ook door het expliciteren van het grootste dilemma van deze twee dagen. Hoe nemen we vragen en problemen rond feminisme en seksualiteit als culturele praktijken serieus zonder te vervallen in het culturele relativisme waarin we geen standpunten meer kunnen innemen. Butler refereert aan de ontwikkelingen in de Nederlandse politiek waarin het feminisme en homoseksualiteit geïnstrumentaliseerd en gemobiliseerd zijn in een raciale strijd. Er zijn twee posities mogelijk: je bent of voor het multiculturele relativisme of voor de seksuele vrijheid.

Maar het subject van het multiculturalisme refereert niet aan het hedendaagse subject, meent Butler, omdat het zich beperkt tot een identificering van cultuur, gender of seksualiteit. En juist deze redenering ondermijnt het denken van Hirsi Ali die gretig op zoek is naar nieuwe identiteiten. De kritiek op haar betreft niet een gebrek aan creolisering, maar eerder haar ouderwetse *moderne* starheid waarin slechts een vorm van de geëmancipeerde vrouw mogelijk is. Butler noemt als tegenpool

Sarah Ahmed die juist deze vorm van herkenning deconstrueert door de tegenstellingen tussen seksualiteit, politiek en religieuze multiculturaliteit te ondergraven. Burgerschap wordt bewegelijk, het is een voortdurend gesprek en geen eenzijdig toebehoren. Burgerschap is telkens burger worden.

Spreken in termen van wording, een Nederlander-worden, was de afgelopen jaren populair. Sudeep Dasgupta van de UvA ervaart dat in eerste instantie als positief. Worden kent geen einde, het is een beweging die voor iedereen, ondanks de afkomst, kan gelden. Dasgupta merkt echter al snel dat, zelfs in intellectuele discussies, deze zogenaamde wording niets weg heeft van de door Butler genoemde wording. Deze populaire wording als een radicaal zijnsproces is raciaal bepaald. In het imaginaire is de niet-Europeaan altijd degene die dit wordingproces moet ondergaan. De geuniversaliseerde, in Europa gewortelde waarden worden opgelegd aan de ontwortelde, religieuze niet-Europeaan. Het verlichte transnationale nationalisme produceert een universele lichamelijke waarin het lichaam van de niet-Europeaan nooit de universaliteit kan belichamen. Particularisme, dat voorheen tot het multiculturalisme behoorde, krijgt een andere betekenis in het transnationalistische nationalisme. Het universele particuliere denken penetreert elke particulariteit.

Butler tracht voorbij de universele particulariteit te denken door de rigide identificatiemachines te ondergraven. Haar lezing is dan ook filosofisch in de meest strikte zin. Door vragen te stellen – ‘wie is de Europeaan?’, ‘wie is de moslim?’ en ‘wie is homo?’ – deconstrueert zij de heldere liberalistische identificerende antwoorden. Haastig sprekend, waardoor de luisteraars hijgend achter de woorden aanhollen, vertraagt zij vreemd genoeg elke vorm van herkenning. Het publiek aarzelt aan de helderheid en de daaruit voortvloeiende identiteiten. Het liberalisme dat een pleidooi houdt voor het individu is juist een ondermijning ervan. Zo onderschat dit denken in haar strijd tegen religie allerlei religieuze machtspraktijken waarin juist individuen toegang krijgen tot het openbare leven. Het uitsluiten van de religie omwille van het openbare leven en de vrijheid wordt vereist door geprivilegieerden die niet buiten hun eigen privileges willen denken. Deze uitsluiting beperkt zich volgens Butler niet alleen tot de taal, maar het

tekt zich eveneens af op de lichamen. De regulering van seksualiteit wordt gekoppeld aan het *recht* op seksualiteit waarmee vrijheid als tegenpool van de religie gedefinieerd wordt. Vanuit dit perspectief behoort zelfs seksuele marteling hiertoe, zoals in Abu Ghraib. De soldaten bekritisieren de onvrije houding van hun slachtoffers en dringen zo hun modernisme op. Seksualiteit krijgt zo een andere betekenis en context omdat ze gebruikt wordt voor het nationale belang. De oordelende macht creëert identiteiten, bepaalde epistemologische zekerheden die ontologische praktijken teweeg brengen. Butler noemt dit een vorm van normatief niet-denken waarin we definities puur achten in de illusie dat deze voorafgaan aan ons oordeel en normatieve denken. Butler is echter niet op zoek naar een neutrale beschrijving, maar staat open voor andere oordelen en vormen van normatief spreken waarin we onze opvattingen over gelegitimeerd en niet gelegitimeerd geweld dienen te herzien.

Deze dualiteit die toegekend wordt aan het geweld omwille van een nationaal belang beperkt zich echter niet tot Europese grond, maar vindt globaal weerklank, zo meent Geschiere. Geweld legitimeert zich met verschillende redenen vanuit verschillende perspectieven maar altijd met een vreemde illusionaire transnationale belofte, de belofte van veiligheid voor een bepaald cultureel erfgoed. Niet alleen de termen ‘allochtoon’ en ‘autochtoon’ verspreiden zich over de wereld, maar ook de verbeelding van deze thema's. René Boomkens (RUG) laat aan de hand van de in maart nog niet bestaande film van Geert Wilders zien dat we een nieuw tijdperk zijn ingegaan, het tijdperk van *de politiek van de verbeelding* waarin begrippen als toebehoren en burgerschap verschuiven in een nieuwe ecologie van de angst. De verhouding tussen het publieke en het politieke is veranderd, ook het lokale heeft plaats gemaakt voor transnationale verbeeldingen en populistische massapolitiek.

Het tweedaagse congres, waarin verschillende disciplines elkaar doorkruisen, bekritisieren en aanvullen, lijkt een rode draad te bezitten. De sprekers bewegen zich tussen een kritisch beeld van transnationale machten waarin angst en een rigide identiteitspolitiek de overhand krijgen en een optimistische hoop op vermenging en wederzijds begrip. In die zin staat Veit Bader (UvA), de derde hoofdspreker, alleen tussen de kosmopolieten. Bader is een optimist, niet door de hoop te vestigen op de

creoolse ongrijpbare macht van Cohen, maar omgekeerd, door een pleidooi te houden voor een verdere institutionalisering van een bestaande macht, namelijk de Europese Unie.

Bader vraagt aandacht voor de andere kant van transnationalisme, voor de institutionele en bestuurlijke doorwerking ervan. De Europese Unie, een samengestelde en veelgelaagde bestuursvorm zoekt naar een verdieping van haar democratische legitimiteit zonder de effectiviteit van het bestuur te compromitteren. De bestuurlijke gelaagdheid biedt grote kansen voor de erkenning van de culturele, etnische en religieuze diversiteit. Aan de top van de bestuurlijke piramide worden de grote lijnen uiteengezet, terwijl op lokaal niveau ruimte wordt gecreëerd voor de discretionaire bevoegdheid om de situatie ter plaatse recht te doen. Een hiërarchische organisatie van de EU, met welomschreven bevoegdheden, is door de complexiteit echter onmogelijk en bovendien onwenselijk, want dat is contraproductief met betrekking tot de effectiviteit.

Er zijn andere wegen om het democratische tekort teniet te doen. Zo zijn er horizontale overlegstructuren, zoals tussen het Europese Hof en de nationale constitutionele rechtbanken. Verder blijft publieke druk een wezenlijk onderdeel van de democratie. Maar tegelijkertijd kunnen de complexe onderhandelingsprocessen zich niet in de openbaarheid voltrekken omdat dit de effectiviteit van de besluitvorming verlamt. Zo lijkt non-transparantie een voorwaarde voor het oplossen van problemen in de EU. Dat is noodzakelijk gezien het ‘probleem van de vele handen’ (wie is verantwoordelijk waarvoor?) en het ‘probleem van de vele ogen’ (wie controleert wat?). Bovendien moet, om effectief te werken, veel informeel geregeld worden en dat valt niet te controleren. Maar desondanks biedt Europa, volgens Bader, kansen aan de *associative democracy*. De EU is er dan verantwoordelijk voor dat bij conflictueuze kwesties alle betrokkenen in gezamenlijkheid hun zaken uitvechten: eenagonale vorm van consensusdemocratie.

In een zaal vol met denkers op zoek naar een mogelijke democratie is Bader de eenling die naar een bestaande democratie verwijst. Door de lezing vaak als *‘shifting bla bla’* te bestempelen roept hij verzet op. Butler heeft dan allang de zaal verlaten om plaats te maken voor de jongste

spreker, die zijn onderwerp juist te danken heeft aan deze verschuivingen. In zijn bespreking van ‘het tussen’, een tot dan toe nauwelijks besproken categorie, blijkt Jesse Mertens (UM) optimist noch pessimist. Aan zijn uiteenzetting over *Third Culture Kids* voegt hij een ander verhaal toe dat het optimisme van Bader op concreet niveau tegenspreekt. De kinderen van arbeidsmigranten kunnen zich noch plaatsen in de wereld van hun ouders, noch in het nieuwe domein. Ze kunnen Nederlander of autochtoon genoemd worden, maar zij ervaren hun eigen status niet als zodanig. De tussenruimte is echter geen morele categorie of een derde weg naar het te komen heil. Mertens benadrukt dat *Third Culture Kids* door hun ervaringen zowel specifieke vaardigheden ontwikkelen als vermoeid raken van de loyaliteitseisen die al hun aandacht vragen. De tussenruimte is de conditie waarin we verkeren omdat we in een transnationale wereld zelfs het nationalisme niet zonder globale relaties kunnen doordenken.

Baders lezing biedt echter een balans tussen datgene wat voorhanden ligt en datgene wat nog haar toegang dient te vinden in ons denken, zoals ook andere lezingen impliciet bewegen tussen ons gevoel van rechtvaardigheid en het bestaande recht, meent Pieter Pekelharing (UvA). Hij spreekt over de distributieve rechtvaardigheid die tegelijkertijd het denken over autoriteit, dominantie en legitimatie noodzakelijk maakt. Rechtvaardigheid refereert aan een centrum van waaruit deze begrippen vorm krijgen en zo wordt rechtvaardigheid altijd begrepen vanuit verticale en niet vanuit horizontale verhoudingen. Het postmodernisme, zoals bij Cohen en Butler, verzet zich dan ook als een vorm van liberalisme tegen de verticale verhoudingen, meent Pekelharing. Het is altijd gericht tegen de staat en autoriteit. De staat bevindt zich per definitie aan de verkeerde kant omdat deze altijd het subject inkadert. Maar de kadrering van individuen wordt heden ten dage niet alleen bepaald door de staat maar eveneens beïnvloed door transnationale organisaties als multinationals en NGO's.

Het gehele congres, de lezingen en de discussies, werden ondanks de tegenstellingen gekenmerkt door een consensus. Zowel het multiculturalisme met haar relativiserende tendensen als het dwingende verlichte universalisme werden scherp bekritiseerd. Ieder trachtte vanuit

zijn discipline een derde weg in te slaan om reducerende tegenstellingen te ondermijnen. Elke spreker, zelfs Bader met zijn vertrouwen in de EU, is op zoek naar een tussenruimte, waarin de uitgesloten verhalen op adem kunnen komen om te kunnen spreken. Het narratieve denken dat door haar oneindige vluchtlijnen voorbij de punctuele identiteiten streeft, blijft op zoek naar bestaande en toekomstige verbindingen voorbij de tegenstellingen tussen multiculturalisme en liberaal conservatisme.

De intellectuele distantie van de theoretische abstracties en praktijken wordt in deze twee dagen echter eenmaal onderbroken door een menselijk verhaal. Niet in een lezing, maar door de vertoning van woorden en beelden vraagt Baukje Prins (RUG) om persoonlijke betrokkenheid in een *politiek van het zelf*. Haar presentatie van het officiële verhaal van een diasporische groep, de Molukkers, wordt begeleid met beelden die in de eerste instantie objectief aandoen. Foto's van kinderen op school, kampen waarin Molukkers hebben geleefd, maar ook beelden van de kapingen in Nederland en rellen in Indonesië. Ze geeft een korte uiteenzetting van de gebeurtenissen. In het tweede deel komen dezelfde beelden terug maar deze keer verwoordt zij het persoonlijke verhaal van David, Prins' Molukse klasgenoot op de lagere school, waarin elke kadrering en stereotypering van Molukkers wordt ondergraven. David lijkt zijn verhaal te vertellen in heldere binaire schema's, maar tegelijkertijd doorbreekt hij deze, want hij distantieert zich soms van de Molukkers terwijl hij ook de woede begrijpt die aan de kapingen ten grondslag lag. Hij beheerst de kunst van karate, werkt een tijd als bodyguard, maar besluit uiteindelijk huisman te worden en volgt, met een beroep op het herintredingsbeleid, de moedermavo. Davids verhaal verschuift telkens en zo krijgen ook de beelden en foto's een andere betekenis.

Prins is niet op zoek naar een helder antwoord, zij is de verteller van een verhaal van een klasgenoot, een voice over om de luisteraar aan het denken te zetten. Haar optreden raakt onze interesse, voorbij het louter intellectuele of lichamelijke en voorbij het multiculturalisme. Haar verhaal getuigt van relativisme noch cynisme. Door het persoonlijke niet illusionair te onderscheiden van wetenschappelijke distantie bekritiseert zij niet alleen de historische en intellectuele afstandelijkheid en de zogenaamde objectiviteit, maar neemt zij tegelijkertijd op een lokaal niveau globale

verantwoordelijkheid. Een aanspraak waarin Davids narratief, vanuit Butlers analyse, voorbij de identificatie van vriend en vijand treedt, en de luisteraar betrokken raakt voorbij zijn blindheid waarin mensen alleen in binaire schema's worden ingedeeld, voorbij een lokaliseerbaar hier en daar.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

CHRISTIAN VAN DER VEEKE

OP WEG NAAR EEN POSTRELIGIEUZE SOCIOLOGIE.
HOE HET INTEGRATIEDEBAT DE ZIEL VAN ‘DE SAMENLEVING’
ONDER DE ARM HEEFT GENOMEN

Recensie van: Willem Schinkel, *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Klement, Kampen 2007. 517 p., € 37,95.

Krisis, 2008, Issue 1

‘De uitdifferentiatie van somatische semantiek en residusemantiek heeft als functie de discursieve facilitering van autovampirisme en vervult uiteindelijk de fictiefunctie die de conflictie “samenleving” fixeert.’

Leest u deze zin gerust nog een keer. Het is vermoedelijk niet alleen de moeilijkste zin (p. 307) uit Willem Schinkels nieuwe boek *Denken in een tijd van sociale hypochondrie*, hij vat de strekking ervan ook kernachtig samen. In deze recensie stel ik mij ten doel de betekenis van de bovenstaande zin duidelijk te maken en tevens aan te geven waarom het boek van Schinkel bijzonder lezenswaard is.

In de meer dan 500 pagina’s van *Denken in een tijd van sociale hypochondrie* – verschenen twee jaar na Schinkels ook al vuistdikke

dissertatie *Aspects of violence* – ontvouwt de auteur, als socioloog verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, een heel eigen theorie over de aard van de sociologie, die hij verbindt met het huidige debat over maatschappelijke integratie. Volgens Schinkel is er in dat debat iets anders aan de hand dan gewoonlijk naar voren wordt gebracht door media, politiek, overheidsadviesorganen als de WRR en RMO, en vooral door de academische sociologie en sociologische onderzoeksbureaus als het SCP.

Deze opvatting brengt hij naar voren aan de hand van een theoretisch-sociologisch of sociaal-filosofisch verhaal dat van ruim 2500 jaar inzichten gebruikmaakt, maar wat betreft de analyse van ‘het sociale’ zich toespitst op de huidige sociale problematieken. Het boek is in dit opzicht een tijdsdiagnose en een discourskritiek, gericht tegen het collectief blijven spreken over zoiets als ‘de samenleving’ of ‘de maatschappij’. Schinkel neemt geen stelling in dit debat, maar kritiseert de conceptuele onderscheidingen waarmee het debat wordt gevoerd. Daarnaast richt hij zich op het beeld dat de sociologie van zichzelf en haar onderzoeksobject heeft. Hij herdefinieert de sociologie en laat zien wanneer en op welke manier er sociologisch moet worden nagedacht. In het bespreken van deze thema’s wordt duidelijk dat Schinkel wil breken met een lange traditie die de academische sociologie vanaf haar ontstaan domineert: het denken over de samenleving als een levend wezen. Schinkel gebruikt het ‘integratieprobleem’ als casus om zijn perspectief op de sociologie mee te illustreren en hij betoogt dat dit ‘probleem’ een product is van organicistisch denken. Hij doet dit door een ‘archeologie van het heden’ te schrijven, een methode die hij aan het vroege werk van Michel Foucault ontleent. Als in een afgraving gaat Schinkel op zoek naar sociologische geschriften die vooraf of voorbij lijken te gaan aan de academische sociologie, maar toch een belangrijke invloed op deze wetenschap hebben.

Dit uitgangspunt levert spectaculaire, tegen de *common sense* gerichte en meer dan eens vernieuwende analyses op. Schinkels even lange als erudiete betoog laat er geen twijfel over bestaan dat de Nederlandse samenleving, inclusief de (sociologische) wetenschap die deze bestudeert, sociaal hypochondrisch is geworden. Zij vreest de eigen ondergang en creëert, in een poging het eigen voortbestaan veilig te stellen, vooral geforceerde onderscheidingen en denkbeeldige vijanden. En dat op basis

van ongegronde angst en een volledig gebrek aan reflectie op wat nu de werkelijke problemen zijn.

Voorbeelden om dit te illustreren zijn overvloedig aanwezig in het boek. Een van de belangrijkste onderscheidingen binnen de sociaalhypochondrische Nederlandse maatschappij is die tussen autochtoon en allochtoon. Ik zal dit onderscheid gebruiken om Schinkels punt duidelijk te maken. Terwijl ‘autochtoon’, als vanzelfsprekend, verwijst naar de blijkbaar homogene groep van mensen met zoiets als een Nederlandse cultuur, *werkt* de term ‘allochtoon’ om iedereen te categoriseren die dat eerste niet bezit. Iedereen? Nee, want een Brit, een Fransman of zelfs een Chinees participierend in Nederland krijgt dit stempel niet. Terwijl een kleinkind van een in Marokko geboren man of vrouw (of een willekeurig andere generatie later), meestal in Nederland geboren, opgegroeid en geschoold, een allochtoon blijft, met alle negatieve bijklanken van dien. Eenzelfde verhaal gaat op voor etniciteit, iets waarmee Schinkel de lezer tot op het anekdotische af confronteert aan de hand van citaten uit rapporten, politieke statements en sociologische onderzoeken.

Schinkel erkent dat mensen onderscheidingen in de taal nodig hebben om de wereld betekenisvol en begrijpelijk te maken. Hij benadrukt echter dat met het maken van een onderscheid een bijzondere normativiteit is verbonden die vaak onbewust maar productief werkt. In het uitpluizen van de logica van wat hij noemt een ‘diagrammatica’ – het structureel tegenover elkaar zetten van begrippen – waarbij wordt verondersteld dat uitsluiting en dus normativiteit inherent is aan het spreken, komt duidelijk de invloed van Franse denkers als Foucault en Deleuze naar voren. Schinkel bouwt echter het meeste voort op de Duitse socioloog Niklas Luhmann. Deze thematiseert in zijn werk een systeem-omgevingonderscheid waarbinnen de fenomenen zelfbeschrijving en zelfcreatie (of autopoiesis) een belangrijke rol spelen in sociale, economische, politieke en andere systemen.

De inherente normativiteit van conceptuele onderscheidingen klinkt vaak onder de oppervlakte door. Zo functioneert het onderscheid tussen autochtoon en allochtoon in het sociale domein om het vreemde van het

bekende te scheiden, om vervolgens de allochtoon negatiever te waarderen dan de autochtoon (178) op grond van allerhande achterstanden op het gebied van taal, waarden en mate van secularisering. Hierbij wordt de autochtoon als neutrale categorie gezien. Maar deze neutraliteit is natuurlijk schijn, omdat de categorie altijd al als impliciet of quasi-superieur naar voren wordt gebracht. ‘Participerend’ autochtoon zijn, dat is de standaard waaraan de economische status van de migrant wordt afgemeten. Deze economische status wordt echter in onze tijd direct vertaald naar een morele en culturele status van de migrant.

Het is niet slechts de burger op straat of op internet die deze ‘discourslogica’ hanteert, het zijn bovenal de sociale wetenschap en de politiek, gestoeld op kennis uit sociaal-wetenschappelijk onderzoek, die begrippen als allochtoon en autochtoon ongedefinieerd of zelfs ondoordacht gebruiken. Zo houdt de wetenschap het spreken over ‘integratie’, over taalachterstanden, radicalisme en probleemwijken mede in stand.

Over eenheid en orde

Maar levert integratie dan geen problemen op? Volgens Schinkel in ieder geval niet zoals het nu wordt voorgesteld. Dit heeft vooral te maken met de manier waarop er over het sociale wordt gedacht. Volgens Schinkel wordt ons spreken binnen het sociale gekenmerkt door de drie-eenheid ‘reproductie-stabilisatie-generalisatie’. Het sociale wordt hierbij gezien als een ‘coïncidentie’: een ongevormde massa waarin zich stollingsvormen als de maatschappij voordoen (293). Maar tegelijk met het ontstaan van de identiteit ‘maatschappij’ ontstaat er ook een omgeving die alleen vanuit deze stollingsvorm kan worden gethematiseerd, maar er niet buiten staat. We zien hier duidelijk de invloed van de eerdergenoemde Luhmann. Met zijn onderscheid systeem/omgeving wilde deze betogen dat de eenheid van systeem en omgeving altijd vanuit een systeem wordt geobserveerd en dus strikt genomen nooit ‘objectief’ of van een afstand kan worden onderzocht of beschreven. Deze eenheid is dan ook paradoxaal: er is in een beschrijving van de werkelijkheid, als geheel van systeem en omgeving,

altijd sprake van een blinde vlek. Toegespitst op ons spreken over de maatschappij: als we spreken over ‘de Nederlandse maatschappij’ stolt het ongedifferentieerde sociale in iets dat we ‘de samenleving’ of ‘sociaal lichaam’ zijn gaan noemen. Binnen dit ‘organicistisch’ discours verschijnt de samenleving als een hiërarchisch geordend geheel, met structuren als sociale klassen en standen, die functioneel op elkaar zijn betrokken zoals organen en ledematen op het lichaam van een levend wezen. En buiten dit discours? Het buiten is niet te denken. Als er iets als buiten wordt voorgesteld, zoals de buitenlander of de allochtoon, dan moet deze al binnen zijn aangezien we erover kunnen spreken.

Deze wijze van spreken en voorstellen creëert de misplaatste idee van ‘de samenleving’ in ons bewustzijn, terwijl die samenleving volgens Schinkel niet meer is dan een zelfbeschrijving binnen ‘het sociale’, bedoeld om de complexiteit van het sociale te reduceren tot een behapbaar ding. De eerste vijf hoofdstukken van het boek een slordige 230 pagina’s – behelzen een weergave van het filosofische project dat gericht is op het vatten van dat ‘sociale’ en het sleutelen aan de samenleving. Weliswaar wordt pas later in het boek duidelijk hoe we dit sociale moeten denken (met als conclusie dat het niet te denken is behalve als een ‘coïncidentele ruimte’), maar men moet niet de fout maken om het sociale als onderdeel van de samenleving te zien. De samenleving ontstaat door het vastzetten van het beweeglijke sociale (fixatie of stabilisatie), en dat gebeurt in termen van orde en eenheid. Precies hier ligt volgens Schinkel het probleem van de sociologie – een probleem waarvan bovendien de oplossing recentelijk is weggevallen.

Schinkel meent dat de organicistische visie van de sociologie deze orde en eenheid op paradoxale wijze denkt. Paradoxaal, want beide eigenschappen blijken in elkaars afwezigheid te kunnen bestaan maar elkaar tegelijk te veronderstellen: als er geen orde is kan men toch spreken van de eenheid ‘maatschappij’ en als er geen eenheid is kan de maatschappij toch geordend zijn. De samenleving kan echter nooit als identiteit of eenheid worden waargenomen. Men ziet slechts een zekere orde of wanorde die dan weer op zijn beurt wordt toegeschreven aan een identiteit ‘samenleving’. Op deze manier zijn de constitutieve eigenschappen tautologisch verondersteld. Een voorbeeld om deze paradox te

verduidelijken is het volgende. Als we spreken over ‘de Nederlandse samenleving’ impliceren we dat er zoiets is als een orde: mensen of symbolen die staan voor ‘Nederland’. Tegelijkertijd blijven we spreken over ‘de Nederlandse samenleving’ als we van mening zijn dat die orde afwezig is omdat deze samenleving wordt gekenmerkt door een afwezigheid van gedeelde waarden of een afbrokkelende joods-christelijke traditie omdat we ‘multicultureel’ zijn geworden. Als er geen orde is, is er blijkbaar nog wel sprake van een eenheid ‘Nederland’. Omgekeerd is dit ook het geval: als we wijzen op een bepaalde orde in onze omgeving, bijvoorbeeld op basis van instituties die organiseren, helpen en verbinden, dan verbinden we dit direct met een entiteit ‘Nederlandse samenleving’. Die vastgestelde orde moet tenslotte van iets zijn, zo wordt gedacht, waarmee de eenheid direct weer wordt verondersteld. Er is dus sprake van een ‘idealiserend van de maatschappij’ om te voorkomen dat men denkt dat er niet (meer) zoiets is als een maatschappij (123). Schinkel noemt dit een ‘negatie van de sterfelijkheid van de maatschappij’ die zich uitdrukt in de sociale hypochondrie.

De paradox tussen eenheid en orde is schadelijk voor de consistentie van de sociologische theorie omdat de eenheid van de samenleving niet uitsluitend van de orde zou mogen afhangen en omgekeerd. De paradox dient dan ook te worden weggewerkt. En dat kan. Zolang men gelooft dat de samenleving ten goede kan worden veranderd, kan men leven met de paradox van eenheid zonder orde en orde zonder eenheid. ‘Nu is er misschien sprake van een chaos binnen de samenleving, maar na deze kabinetsperiode zullen rust en orde zijn wedergekeerd.’ Dit is de logica die volgens Schinkel het denken in termen van ‘maatschappij’ legitimeerde, door bijvoorbeeld het verschil tussen eenheid en orde op een tijdschaal te plaatsen (temporalisering als deparadoxalisering).

Maar wat nu als het geloof in de vooruitgang is verdwenen, zoals Schinkel veronderstelt? We geloven niet meer in het einddoel, de grote finale van de samenleving, zoals de communistische staat van Karl Marx of de overwinning van het liberalisme bij Francis Fukuyama. Dan kan de paradox van eenheid en orde niet meer worden gedeparadoxaliseerd. Orde en eenheid veronderstellen elkaar, maar kunnen tegelijk onafhankelijk van elkaar de samenleving definiëren. Handig, maar desastreus: het is deze

paradox die ervoor zorgt dat de allochtoon en de migrant als een bedreigende groep in het integratiediscours verschijnt en niet meer als zodanig verdwijnt. 'De migrant komt van buiten onze samenleving, is binnengekomen en maakt de samenleving bovendien ziek. Conclusie: het is een virus en bedreigt de ordelijkheid van de maatschappij!' Van deze logica van eenheid en orde die een 'binnen' en een 'buiten' het lichaam creëert, toont Schinkel de onzinnigheid aan.

We moeten de samenleving dus niet meer zien als een lichaam. Maar als de samenleving geen lichaam is met een orde en eenheid, wat is zij dan? Volgens Schinkel is zij boven alles, ik noemde het al, een zelfbeschrijving vanuit het sociale, van mensen die in de samenleving denken te leven en er dus in geloven (con-victen: samen gelovige en veroordeelde zijn). En door te blijven spreken over de eenheid 'samenleving' (reproductie) houden we deze intact en in ons bewustzijn (stabilisatie) en gebruiken we dit beeld in alle sociale praktijken die in verband staan met de Grote Samenleving (generalisatie). Maar dit is onvermijdelijk: het sociale als coïncidentele ruimte kan niet anders dan verschillen tussen buiten en binnen reproducieren, stabiliseren en generaliseren. Er moet echter altijd worden gereflecteerd op de manier waarop dit gebeurt en op de verschillen en uitsluitingen die er ontstaan. Dit is de taak van de theoretische of 'eidetische' socioloog, die Schinkel in zijn laatste twee hoofdstukken uitwerkt.

Paradigmawisseling

Als we accepteren dat 'de samenleving' de titel van een zelfgeschreven boek is, een fictie (of beter: een con-fictie, een verhaal van een samen) en dus een product van ons spreken, kunnen we gaan kijken wat er in ons spreken over de samenleving en over integratie (en vooral het gebrek eraan) gebeurt. En dit is precies wat Schinkel doet. Met een moeilijk maar interessant woordenspel, waarbinnen vrijwel elk gestandaardiseerd begrip binnen het integratiediscours wordt vervangen door neologismen, probeert Schinkel de schadelijke en vooral racistische – of beter: cultuuristische – tendensen van het integratiediscours bloot te leggen. Het

integratiedebat is volgens Schinkel cultuuristisch in hart en nieren: alles binnen het debat wordt teruggebracht tot een onderscheid tussen een dominante, westerse en moderne cultuur en een traditionele, voor-moderne cultuur. Het spreken in termen als modern, seculier en dominant noemt Schinkel een somatische semantiek die positief is gewaardeerd. Het spreken in termen als traditioneel en niet-westers noemt hij een residusemantiek, die als negatieve tegenpool fungeert.

In de analyse van het integratiedebat komen vele paradoxen naar voren, die Schinkel haarfijn blootlegt en duidt. De belangrijkste oorzaak voor deze paradoxen is het 'autovampirisme' dat binnen de samenleving plaatsvindt via het eenzijdig toekennen van een dispensatie van integratie (345), waarmee wordt bedoeld dat de integratie van de 'Nederlander' nooit op het spel staat. Binnen het autovampirisme is er tevens sprake van een deïndividualiserende individualisering, waarmee Schinkel onder andere verwijst naar de n-de generatie allochtoon die zich noodgedwongen ergens tussen individu en groep staande moet houden, omdat deze nooit uitsluitend als autonoom individu dan wel als product van een gemeenschap of cultuur wordt gezien (156). Dit terwijl de autochtoon zelf verantwoordelijk wordt gehouden voor zijn handelingen zonder dat zijn cultuur op het spel staat en vice versa. Autovampirisme verwijst naar het proces waarbij het sociaal lichaam een deel van zichzelf (auto) als een ondode leegzuigt (vampirisme). De gedachte hierachter is dat de immigranten per definitie onderdeel van de samenleving zijn, juist omdat zij in ons spraakgebruik als vreemd of als indringers worden voorgesteld. In ons spreken over de samenleving maken wij continu onderscheid tussen buiten en binnen de Nederlandse samenleving, maar dit kan alleen vanuit die samenleving zelf worden gedacht. Alle zorgen en hypochondrie die tot uitdrukking komen in het integratiedebat zijn derhalve misplaatst omdat datgene wat ons zou bedreigen ten eerste al binnen is (als onderdeel van onze zelfbeschrijving) en de bedreiging zelf bovendien volledig is ingebeeld.

Wat is er op Schinkels moeilijke maar indrukwekkende betoog aan te merken? Het grootste gebrek is wat mij betreft het on(der)belicht blijven van de verklaringen voor het proces van secularisering binnen de samenleving en de sociologie. Dit proces wordt echter wel verondersteld

en speelt zoals we zagen zelfs een fundamentele rol in de sociologische problemen rond het begrip ‘samenleving’. Daarnaast is het maar de vraag of deze secularisering inderdaad een feit is en het sociotheologische uit de huidige zelfbeschrijvingen kan worden verdreven. Het mag dan volgens Schinkel zo zijn dat het geloof in een volmaakt en vitaal sociaal lichaam, nu of in de toekomst, verdwenen is, voor veel mensen – met name beleidsmakers en politici, maar ook wetenschappers – is de ideale samenleving nog steeds een na te streven doel en een drijfveer om politiek of wetenschap te bedrijven.

Schinkels analyse is grondig en gaat gepaard met een stevige kritiek, maar zij blijft negatief-kritisch. De vraag is dan ook of zij voet aan de grond kan krijgen. Schinkels fundamentele aanbevelingen voor de sociale wetenschap ten spijt, komt hij niet tot echte aanbevelingen voor politici of voor de intellectuele burger – iets wat hij ook niet als een van zijn doelstellingen ziet overigens. Een uitzondering is het meer triviale punt dat we niet moeten generaliseren wat betreft cultuur als we ‘allochtone’ individuen met economische problemen op de voorgrond zien komen. Schinkels boek vormt een broodnodig tegengeluid tegenover alle goedbedoelde pro-integratiedocumenten door te laten zien dat in het integratiedebat zoals het nu wordt gevoerd een nieuwe vorm van racisme besloten ligt. Ik vrees echter dat dit boek niet toegankelijk genoeg is geschreven om dit inzicht in brede kring te laten doordringen.

Een laatste kritiekpunt zal ik als een retorische vraag poneren. Was het achteraf gezien nodig om de kritiek op de sociale hypochondrie met een haast ontoegankelijk taalgebruik te presenteren? Het antwoord is vermoedelijk nee, en dat hangt samen met het vorige punt. Omdat Schinkel zijn analyse niet of amper verbindt met concrete aanbevelingen blijft het een academische oefening.

Ten slotte rijst de vraag hoe vernieuwend het verhaal van Schinkel nu eigenlijk is. Ik denk dat de eerste hoofdstukken over het organicistische denken in de sociologie zeer inzichtelijk zijn en helder een alternatieve geschiedenis van de sociologie weergeven, maar vooral fungeren als overzicht. Het is een samenraapsel van inzichten in en reflecties op zowel de niet-geïnstitutionaliseerde als de academische sociologie en in dit

opzicht weinig vernieuwend. Maar dit maakt het niet minder noodzakelijk om het nog eens te beschrijven, al is het maar om de academische socioloog te overtuigen van de contingentie van de samenstelling van teksten die de sociologische traditie wordt genoemd. Voor de analyse van het huidige integratiediscours geldt iets soortgelijks, maar de politieke lading maakt haar belangrijker. Zij is virtuoos, scherp, soms schokkend en zeker zeer verhelderend. De analyse dient niet alleen als een casus om de adequaatheid van het gebruikte conceptuele kader te laten zien, maar ook als een theoretische onderbouwing van de al bij velen aanwezige overtuiging dat er een nieuwe vorm van racisme en uitsluiting (van eenieder die als niet-geïntegreerd wordt bestempeld) de kop opsteekt. De voor de wetenschap meest relevante vernieuwing zit hem in Schinkels herdefiniëring van de sociologie en de conclusie dat deze wetenschap moet accepteren dat zij gestoeld is op een paradox. Al vanaf haar begin stoeit de academische sociologie met de theoretische spanning dat zij zelf onderdeel is van het sociale en zodoende nooit de objectiviteit van de natuurwetenschappen kan benaderen. In plaats van deze moeilijkheid weg te moffelen, of de sociologie op basis hiervan als wetenschappelijke discipline af te schrijven, moet de sociologie deze spanning als grond van haar bestaan zien om zo aan bestaansrecht te winnen. De omarming van de spanning zou moeten resulteren in een onderscheid tussen een sociologische praxis en een eidetische sociologie, waarbij de laatste altijd reflecteert op de praxis en de gebruikte onderscheidingen en methoden, zodat men niet verstrikt raakt in een onbereflecteerd conceptueel kader.

Hopelijk is inmiddels de betekenis duidelijk geworden van het citaat waarmee ik begon. Het is het onderscheid tussen binnen en buiten dat in een zelfbeschrijving van het sociale tot de illusie leidt dat er zoiets bestaat als ‘de samenleving’ of ‘de maatschappij’. En juist deze premisse van het bestaan van ‘de samenleving’ laat allerhande problemen verschijnen. Als de samenleving als ding echter een illusie is, zijn alle hieraan gerelateerde problemen dat ook. Dat wil niet zeggen dat er geen sociale problemen zijn, maar het zijn in ieder geval niet die problemen die in het integratiedebat, totaal gefixeerd op cultuur, naar voren komen. Dit laatste is de belangrijke conclusie die in *Denken in een tijd van sociale hypochondrie* naar voren komt. En het is een conclusie die belangrijk

genoeg is om te doorgronden, door Willem Schinkels boek ter hand te nemen!

Christian van der Veeke is als promovendus werkzaam binnen het NWO-project 'Interactieve metaalmoetheid' en verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

KARIN WENZ

CHANGING POPULAR CULTURE IN RELATION TO URBAN SPACE

Review of: Alex de Jong and Marc Schuilenburg (2006) *Mediapolis: Populaire cultuur en de stad*. Rotterdam: 010, 240 p., € 24.50.

Krisis, 2008, Issue 1

In their book *Mediapolis: Populaire cultuur en de stad* Alex de Jong and Marc Schuilenburg aim at describing changes in our popular culture in relation to urban space. Theoretically based on postmodern philosophers such as Foucault, Deleuze, Zizek and others, their own observations and the detailed description of many other examples, de Jong and Schuilenburg paint a picture of a changing urban culture.

Three main case studies are used: the militarization of our cities, urban soundscapes, and the development of a scenius.

The militarization of the cities discusses the architectural structure of digital games such as *American Army*, in which the military action is situated in cities. Digital games such as *American Army* are not simply another first-person-shooter on the market but they combine the playful experience of a war situation with an educational purpose. *American Army* is a game that was developed for the army as a simulation of different experiences soldiers might encounter on the battlefield. While digital games train players to concentrate on and interpret visual

impressions rapidly, even though they are confronted with an often chaotic environment, they force them to adapt to rules inherent in the game at the same time. Rules in *American Army* can be described as “never shoot a team member”, “never shoot a civilian”, “train your skills and be precise”, “cooperate with your group”, “follow orders given by a leader/officer” but also: “gain intercultural knowledge”. These are rules that are not only valid in the game environment but in the army as well. Beside that, players of the game can be promoted when they improve their skills, as a soldier can be promoted after successfully finishing his training. A major change in war strategies can be observed, which has led to the perception of cities as battlefields. Opposite to battles that took place outside of cities, where a huge number of soldiers were needed to have a chance to fight the enemy, the situation in a city is different. Smaller and specialized groups of soldiers may not simply shoot anything that moves but have to distinguish carefully between those who have to be fought and those who are harmless civilians and have to be protected. The city is perceived in such a situation not as a safe place to live, but as an endangered environment that has to be controlled. The experience of cities as targets for military actions from the inside – inhabitants committing suicide bombing, terrorist attacks in public places such as train stations – have led to the use of more and more controlling surveillance technology in the cities. The authors mention the example of London, where an area of 21 km² is completely controlled by video cameras. The relation between those virtual spaces of digital games and real architectural urban spaces is the central topic. As control and surveillance are important in a game, they are nowadays also omnipresent in our cities.

Different forms of resistance can be observed to those practices. As a reaction to this development movements such as “reclaim the streets”, “culture jamming”, but also “Hikikomori”, are described. “Reclaim the streets” is a movement of young people who organize illegal parties on public places, such as motorways or bridges, and thereby hinder the traffic and take over control. “Culture jamming” is a critique of consumerism and has led to ironic transformations of advertisement campaigns, using billboards for graffiti as e.g. “My ad is no ad”. “Hikikomori” is a resistance of young people who do not want to be a part of this new control society.

Therefore they retreat to their private rooms, not going out anymore and communicating with others only via the Internet using chat programs and online games.

All those forms of resistance are a creation of a shared social identity organized and supported by virtual communities.

The topic of communities is also central in the other two case studies. Soundscapes are an example of how popular music such as ‘techno’ and ‘house’ is explicitly described by their composers as urban. They are not specifically related to city spaces, which the term soundscape usually would stand for, but the concept is used here more to describe the development of youth cultures in the context of urban development. Not only music, but also fashion and specific urban sports together are forms of expression of different youth cultures. The authors describe this as mediascapes of popular culture. Music lies at the basis of “sound communities”. For example, young people who like techno tend to buy the fashion they are wearing at their techno parties in specific shops. Specific brands design clothes for this sound community. By wearing those clothes people express their belonging to this specific community. The interest in a specific musical style creates identity and the feeling of belonging to those youth cultures. Space is not a concrete geographical space here, but a rhythm and speed which leads to bodily reactions of the audience. The influence of music on our bodies’ reactions is named “spatial” by de Jong and Schuilenburg. The authors describe sound “as a proto-architectonic adventure” (2006: 113).

The last case study from genius to scenius discusses the change in the act of creation of art or any other innovation. The term “genius” refers to an individual who has an extraordinary talent to create something new and surprising. This concept has been criticized a lot already in the 20th century as in most cases it is not an individual but a group which works together with the goal to create something new and original. The product is then dependent on the interaction of many elements, for example on communication and information and not just on an individual. The term “scenius” has been introduced by the authors to refer to the collective form of the “genius”. This example relates back to the discussion of digital

games, as in game design it is always a group of people working together, each with a specialized task. However, this process is not finished when a game is published, as players of a game develop modifications which are published online and sometimes even integrated into the game by the game company. In the case of online games, the game is never a finished product but will be modified by the release of additional game material (the so called patches) and by modifications made by players. This example shows the development from a creation by an individual, to a group of people that creates a finished product for the consumer, to a group of people producing an object that is dynamic and unfinished and can be modified.

While the first case study is concretely related to geographical space and architecture the second and third case studies use space in an “immaterial” way. The developments described in *Mediascapes* are all seen in relation to changes in urban culture, however, and are less convincing in the second and third cases. The focus seems to be on the city, as the subtitle of the book explicitly mentions the city as research object. The representation of the city in virtual spaces and new architecture, and its relation to control society in the first chapter, to a more abstract use of the “urban” in youth culture, is a line the reader can follow. Why the city or the urban plays a role in the development from genius to scenius stays unclear.

The developments analyzed by de Jong and Schuilenburg could be described with a different focus, a focus on technological changes. The central topics in all three case studies are: (1) the development of virtual communities as a possibility of resistance against the control society; (2) the development of virtual communities as an option for identity construction and a feeling of belonging that is based on shared interest and not on geographically-shared space. This development is supported by technologies such as the internet and which is especially increasing since the advent of web 2.0 (which is not mentioned in this book) and the use of mobile technology such as mobile phones. This development has been described by Henry Jenkins (2006) as convergence culture, who suggested a different approach to describe those phenomena than those of de Jong and Schuilenburg.

Convergence makes media culture popular, for it is the people who actively appreciate and use it. The major trends of this cultural transformation are media convergence, collective intelligence, and participatory culture (Jenkins 2006: 2). According to media theorist Henry Jenkins, a “convergence is characterized by the flow of content across multiple media platforms, the cooperation between multiple media industries, and the migratory behavior of media audiences” (Jenkins 2006: 2). Collective intelligence aims at describing processes named the “scenius” by de Jong and Schuilenburg. These processes are illustrated by platforms such as Wikipedia or recommendation/evaluation systems like product-related discussion forums. These platforms enable people to create large pools of common knowledge and expertise, following an “everyone-knows-somethingprinciple”. Participatory culture describes a new way of thinking, one that no longer contrasts the roles of producer and consumer but rather unites both as participants. Web 2.0 is understood as a new potential for subversion, and democratisation e.g. of cultural and social access (Jenkins 2006, Goode 2005, Castells 2001).

While Jenkins focuses his analysis on cultural changes since the use of web 2.0, de Jong and Schuilenburg give important historical background information for their case studies, which is the strength of their publication. The examples de Jong and Schuilenburg have chosen are described and analyzed in detail. This book is a collection of examples from popular culture, and it is a treasure that gives insights into the cultural changes we are facing nowadays.

References

Castells, M. (2001) ‘The Politics of the Internet I: Computer Networks, Civil Society, and the State.’ In: M. Castells, *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*, Oxford: Oxford University Press, pp. 137-167.

Goode, L. (2005) ‘Mediations: From the Coffee House to the Internet Café.’ In L. Goode (ed.). *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere*. London: Pluto Press, pp. 89-119.

Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*, New York & London: New York University Press.

© This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

SIGNALEMENTEN

Krisis, 2008, Issue 1

René Descartes, Theo Verbeek, Mieke Aerts (e.a.) (2008)

Een warmte om het hart. Liefdesbrieven aan Descartes. Groningen: Historische Uitgeverij, 95 p., € 12,95.

Descartes staat te boek als rationalist, hij baseerde zijn filosofisch systeem volledig op de rede. Minder bekend is dat hij ook een uitgebreide studie schreef over de hartstochten, *Les passions de l'âme* (1649), die binnenkort in de Nederlandse vertaling *De passies van de ziel* zal verschijnen bij de Historische Uitgeverij. De fraai vormgegeven bundel *Een warmte om het hart. Liefdesbrieven aan Descartes* biedt alvast een voorproefje. In een lange brief zet Descartes, op verzoek van de Zweedse prinses Christina, zijn gedachten uiteen over de liefde. De brief werd destijds niet beantwoord, in deze bundel voorzien zes hedendaagse schrijvers Descartes alsnog van repliek. De brieven gaan over liefde in de breedste zin van het woord, dus niet alleen de liefde voor de geliefde, maar ook de liefde voor een volk, voor de wetenschap en voor God, en bieden zo een rijkgeschakeerde blik op deze belangrijke hartstocht. Descartesspecialist en –vertaler Theo Verbeek verzorgde de uitstekende inleiding.

J. G.

Terry Eagleton (2008)

De zin van het leven. Amsterdam: Atlas, 176 p., € 19,90

In *De zin van het leven* bespreekt de Britse literatuurwetenschapper Terry Eagleton deze filosofische oervraag, op een toon die qua luchtigheid niet onderdoet voor die van de gelijknamige *Monty Python*-klassieker. In vier essays analyseert hij de betekenis van woorden als 'zin', 'geluk' en 'leven', en beschrijft hij de lange geschiedenis van deze vraag. Hierbij refereert hij aan het werk van onder andere Aristoteles, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud en Wittgenstein. Volgens Eagleton dient juist in de moderne tijd, waarin het gevoel van zinloosheid alomtegenwoordig is, gezocht te worden naar een gemeenschappelijke zin van het leven. In het laatste essay, met de voor de hand liggende titel 'Is het leven wat je ervan maakt?', geeft Eagleton een verrassende oplossing: het leven dient beschouwd te worden als een jazzimprovisatie; de complexe harmonie die de jazzmusici bereiken, ontstaat doordat de vrije musicale expressie van elke muzikant de basis vormt voor de vrije expressie van de andere spelers.

J. G.

Kwame Anthony Appiah (2008)

Experiments in ethics. Harvard: Harvard University Press, 236 p., € 26,95.

Wetenschappelijk aangetoond: als je buiten bij een bakkerij staat te wachten en de geur van vers brood tot je komt, ben je eerder geneigd om een vreemde te helpen dan wanneer die geur er niet hangt. Appiah breekt een lans voor een ethiek die de ogen niet sluit voor empirische studies van menselijk handelen. Moraalfilosofie dient zich te onderscheiden door haar inherent normatieve karakter, maar ze moet wel haar voordeel doen met het inzicht in de menselijke neigingen die de psychologie in kaart brengt. Deze neigingen zijn alomtegenwoordig maar niet onafwendbaar, en

daarin ligt de waarde van ethiek, beargumenteert Appiah. Hij bespreekt een groot aantal psychologische en neurologische studies op toegankelijke en kritische wijze. Ook werpt hij een nieuwe blik op de bekende trolley- en footbridge-dilemma's, en relateert hij de meta-ethische discussies uit de tweede helft van de twintigste eeuw. Een intelligent en helder betoog, instructief voor beginners en verfrissend voor gevorderden.


D. H.

Erik Oger (2007)

Nachtoog. Schuine wegen van de filosofie. Kapellen: Pelckmans/Klement
384 p., € 24,95

In dit boek bewandelt Erik Oger de schuine wegen van de filosofie aan de hand van de allegorie van het nachtoog. Om 's nachts goed te zien dient men schuin te kijken, aangezien de randen van het netvlies gevoeliger zijn voor lichtindrukken. Ook wanneer men denkt recht op een doel af te stevenen, blijkt men er dikwijls naast te zitten. In *Nachtoog* ontwikkelt Oger een strategie om uit deze impasse van onbeheersbaarheid versus het streven naar beheersing te geraken: juist door de gerichtheid van ons streven te veranderen, kunnen we ons doel alsnog bereiken. In vier lijvige hoofdstukken beschrijft Oger deze sluiproutes en dwaalwegen van het denken.

J. G.

 This work is licensed under the Creative Commons License

(Attribution-Noncommercial 3.0).

See <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en> for more information.