

De vorming van cultuur en de dynamiek van de tijd

Globalisering, onderwijs en de lokale opgaven van hoge cultuur

Ad Verbrugge

Inleiding

Wij zijn allen kinderen van onze tijd. In wat we denken, in wat we voelen, in wat we willen en in alles wat we doen speelt steeds de geest van onze tijd mee. Ook wanneer we, zoals de zegswijze luidt, onze tijd ver vooruit zijn, dan zijn wij door diezelfde tijd gebaard als tijding van hetgeen in aantocht is en nog vorm moet krijgen. Men kan zich in de eigen tijd niet thuis voelen, eraan willen ontsnappen, ja men kan zelfs uitgesproken ‘tegen’ de eigen tijd zijn, hem willen veranderen, maar ook in dat geval geldt dat ook de aard van deze weerstand in de eigen tijd thuis hoort. ‘Uit de tijd’ kunnen we slechts in de tijd zijn, aan de tijd valt niet te ontsnappen, we kunnen er hooguit op inspelen. Het getuigt dan ook van wijsheid om vóór alle weerstand, vóór alle kritiek en vóór alle programma’s tot verandering zich eerst tot de tijd zelf te richten en te vragen naar de dynamiek van zijn geschiedenis. Wij zijn immers zelf opgenomen in dit geschieden van onze eigen tijd, zodat de mogelijkheden van ons denken en handelen zich altijd bewegen binnen de speelruimte van deze ‘geschiedenis’.

Wanneer we dus met Roger Scruton vragen naar ons hedendaags onderwijs, dan is het verstandig om ons boven alles van deze dynamiek van de tijd rekenschap te geven – de tijd die zich roert in de vorm die ons onderwijs heeft aangenomen. Dat geldt trouwens evenzeer voor ons filosoferen en voor datgene waarop wij hier en nu denkend uit zijn. Één ding is zeker: We kunnen noch in ons onderwijs, noch in ons filosoferen terug naar vroeger, niet terug naar de wereld van Plato en Aristoteles, Descartes en Spinoza, Locke en Hume of Kant en Hegel. Hoezeer zij ons nog te denken mogen geven en als voorbeeldige denkers het bestuderen waard blijven, hun wereld is voorbij. Ónze toekomst zal een andere vorm aannemen.

Het is mede deze ervaring van de macht van de tijd die een rol speelt in mijn ongemak met betrekking tot bepaalde vormen van conservatisme; ook waar het gaat om het begrip van ons onderwijs. Wat daarin nog al eens achterwege blijft is een fundamentele bezinning op de tijd en daarmee ook de ‘tijdelijkheid’ van de eigen positie. Men formuleert een prachtig cultureel ideaal, beoordeelt van daaruit de eigen werkelijkheid, men heeft kritiek op de jaren zestig of op de verlichting en men stelt een fundamentele verandering voor. Filosofisch blijft het evenwel de vraag waarom de tijd ooit een dergelijke wending heeft genomen die tegen dit ideaal ingaat. Waar komt deze historische ‘vervals beweging’ vandaan en waaraan ontleende zij haar kracht? Bovenal echter is het de vraag waar het eigen ideaal vandaan komt en waaraan het zijn kracht tot verwerkelijking zou kunnen ontleenen? Zo lang men dergelijke vragen niet beantwoordt, is men ook niet in staat te begrijpen wat er in de huidige situatie nu *werkelijk* mogelijk is en blijft het eigen ideaal een droom.

Dit alles wil nog niet zeggen dat ik dus een aanhanger ben van ‘progressieve ideologieën’ en de zelfgenoegzame mening ben toegedaan dat vroeger alles fout was. Integendeel, in veel gevallen acht ik veel van de hedendaagse ‘progressieve’ politiek heel wat ‘blinder’ voor deze macht van de tijd en in haar oriëntaties ouderwets – oftewel uit de tijd. Dat op zichzelf neemt echter niet mijn zwaarwegende bedenkingen weg. Dat kenmerkt ook mijn verhouding tot Scruton en de wijze waarop hij zich vanuit een cultuurfilosofisch perspectief uitlaat over het onderwijs.

In verscheidene opzichten deel ik Scrutons intuïties en kritiekpunten op het huidige onderwijsstelsel. Evenals Scruton begrijp ik die in hoge mate vanuit de culturele revolutie van de jaren zestig en de veranderingen die we als gevolg daarvan de laatste decennia hebben meegemaakt. Ik ben het eens met een aanzienlijk deel van zijn kritiek en zie in zijn denken aanknopingspunten voor een herstelprogramma. Tegelijkertijd verhoud ik me ook kritisch tot zijn opvattingen, omdat hij naar mijn mening onvoldoende zijn eigen ideaal afmeet aan de dynamiek van de tijd. Mijn kritische vragen hebben nu juist betrekking op dit ideaal dat naar mijn mening niet helemaal ‘bij de tijd’ is.

Regelmatig heb ik het sterke gevoel dat Scruton in zijn soms zelfs hautaine afwijzing van de populaire cultuur niet werkelijk raakt aan de aard van de huidige culturele dynamiek. Ook de kritiek die hij levert op filosofen als Foucault en Derrida of popmusici als Bono van *U2* – hoe zinnig die kritiek in bepaalde opzichten ook is, – gaat ergens voorbij aan datgene wat bij hen speelt, maar vooral ook aan datgene wat maatschappelijk aan de hand is. Daarmee loopt hij het risico zich aan een abstract ideaal vast te klampen waarin hij eigenlijk geen begrip heeft van de dynamiek die ons in de greep houdt. Scruton lijkt zich niet helemaal bewust te zijn van zijn eigen ‘tijdelijkheid’, oftewel dat hij een kind is van dezelfde tijd die hij bekritiseert.

In deze bijdrage probeer ik duidelijk te maken dat Scrutons eigen conservatieve positie in wezen dezelfde vorm aanneemt als datgene waartegen hij zich verzet. Het in hoge mate esthetische karakter van zijn onderwijs- en cultuurideaal is naar mijn inzicht juist een uiting van een algehele culturele ‘esthetisering’ die in de jaren zestig doorbreekt. Binnen deze dynamiek wordt de belichaming van dit ideaal een *pose*, en net als eens de punk, een *pose van ontkenning* van de bestaande orde. In welke zin dat het geval is zal ik hieronder uiteen zetten. Daartoe zal ik eerst een uitvoerige beschrijving geven van wat ik onder cultuur versta en hoe ik de dynamiek begrijp waarin wij momenteel verkeren. Vervolgens zal ik van daaruit ingaan op de problematiek van ons onderwijs en de oplossingen die Scruton voorstaat, om duidelijk te maken dat deze in hoge mate abstract blijven en geen werkelijke oplossing bieden voor onze huidige maatschappelijke problemen.

Cultuur als de gedeelde vormentaal van een groep

Het doordenken van de huidige onderwijsproblematiek vraagt om een meer algemene culturele bezinning. In mijn optiek kunnen de recente ontwikkelingen in ons onderwijs namelijk alleen worden begrepen en geëvalueerd vanuit een bepaald zicht op cultuur als zodanig. Een dergelijk zicht ontbreekt mijns inziens bij Scruton, hoezeer hij ook voortdurend de notie ‘cultuur’ hanteert en ervoor pleit. Daarom is het zinvol om een schetsmatige uiteenzetting te geven van het fenomeen cultuur zoals dat hier gebruikt wordt. Ik ga daarbij vooralsnog *niet* uit

van een vooropgezet idee van 'hoge cultuur' zoals we die ook wel bij Scruton tegenkomen, omdat de mogelijkheid en vorm van hoge cultuur zelf weer afhankelijk zijn van de historische ontwikkeling van de gehele culturele orde.

Wat welk cultuurbegrip gaan we hier dan uit? Kortweg het volgende: Steeds waar zich groepen vormen is er sprake van gedeelde *gewoonten* of *gebruiken* waarin mensen zich tot elkaar verhouden en waarin zij elkaar tot op zekere hoogte herkennen en/of erkennen. In deze gewoonten en gebruiken waarin zij op bepaalde wijze met hun omgeving (o.a. mensen, dieren en dingen) omgaan – hun omgangsvormen zogezegd – *bestendigen* zij in meer of mindere mate hun identiteit als groep, hun 'gemeenschap'. Het is dus een bepaalde cultuur die hun gezamenlijk identiteit uitmaakt en hen als groep bijeenhoudt. In die zin spreken we ook over een gezinscultuur, een bedrijfscultuur, een schoolcultuur of een buurtcultuur. Ook bendes of gangs in getto's hebben dus hun eigen 'cultuur', hoe abject die wij ook mogen vinden. Ze zijn immers in staat om zich soms voor langere tijd als groep bijeen te houden en daarin gebruikelijke omgangsvormen uit te dragen en door te geven.

Vooralsnog hanteren we hier dus een notie van cultuur die slechts betrekking heeft op deze *gemeenschappelijkheid* en *bestendigheid* van een groepsverband met een eigen vormentaal. In dit samenspel van uitings- en omgangsvormen waarin mensen elkaar verstaan en op elkaar inspelen, gaat steeds ook een gedeelde *bezieling* schuil die voorwaarde is voor het bestendige voortbestaan van deze groep. Deze bezieling is de concrete ervaring van 'zin' binnen deze groep. Wanneer deze vormen hun zin verliezen en mensen dus geen zin meer hebben in elkaar valt ook hun verband uiteen.

De gemeenschappelijkheid van een dergelijke groepsbezieling wordt soms uitgedragen in *totemachtige* symbolen zoals het embleem, de vlag, het familiewapen, soort kleding e.d. Zij manifesteert zich ook in een gelijksoortige wijze van spreken of zelfs in een bepaalde tongval. Het shirt van Ajax en de spreekkoren op de tribune staan voor een bezielde vorm van voetbal. Afhankelijk van de gelegenheid waarin zij opkomen en thuishoren hebben dergelijke symbolen een *aansprekend* karakter. In een getto geldt dat bijvoorbeeld

voor de totemachtige symbolen van de gang (het embleem, de kleding e.d.), iets wat in Wassenaar niet voor de hand ligt.

Alleen doordat dergelijke vormen ‘zin’ hebben, oftewel mensen aanspreken en hen aldus bezielen, krijgt hun gemeenschappelijk leven daadwerkelijk gestalte. Eigen aan deze omgangsvormen is, om met Aristoteles te spreken, een bepaalde houding (*hexis*), dat wil zeggen een wijze van ingesteld zijn waarin we op bepaalde wijze geraakt worden door mensen, dingen en gedragingen en aldus bezield, bepaald gedrag aan de dag leggen. Een ganglid zal bijvoorbeeld anders door een belediging geraakt worden en ermee omgaan dan een kindermisje. Dat betekent dat menselijke houdingen en verhoudingen ten diepste bij elkaar horen en tezamen de bestendige aard of orde van hun leefwereld vormen. Ook een bepaalde mate van verticaliteit of juist horizontaliteit in menselijke verhoudingen (waarin iedereen gelijk of gelijkwaardig wordt geacht), krijgt daadwerkelijk gestalte in de gedeelde vormen waarin mensen zich uiten, met elkaar omgaan en elkaar verstaan.

Cultuur op die manier begrepen betekent ook dat de macht van de gemeenschap altijd het eerste komt, maar dat betekent geenszins dat het individu er niet toe zou doen. Zoals we nog zullen zien is de ruimte voor zoiets als het individu iets wat alleen binnen een bepaalde cultuur (van een groep) mogelijk is. Een mens alleen bestaat überhaupt niet. Hij wordt om te beginnen verwekt door een vader en moeder, wordt door hen of anderen opgevoed en geeft zijn bestaan vorm binnen bepaalde afhankelijkheidsverhoudingen. De veelgehanteerde tegenstelling individu/gemeenschap is in die optiek een valse tegenstelling die met name de laatste decennia tot veel misvattingen aanleiding heeft gegeven. Uiteindelijk geldt immers: Waar geen rechtsstaat bestaat – en dus ook geen gemeenschap die het recht van het individu in haar maatschappelijke verhoudingen daadwerkelijk realiseert –, daar bestaat *de facto* ook geen vrijheid voor het individu. Individualisme vooronderstelt gemeenschap.

Wanneer we hier trouwens spreken over gedeelde (omgangs-)vormen, wil dat geenszins zeggen dat iedereen zich op een zelfde wijze moet gedragen. Iedere culturele orde kent namelijk haar eigen innerlijke geleding met daarbij horende verschillende uitings- en omgangsvormen van mensen. Het kind

gedraagt zich anders dan de vader, de leerling anders de leraar, de lasser anders dan de voorman. In die geledingen worden aan mensen gebruikelijke ‘posities’ toegekend die bepaald worden door het samenspel van de groep als geheel. In het voetbalspel wordt de keeper als keeper door de andere spelers herkend en erkend, omdat ze vanuit het spel als geheel zijn rol aanvoelen en begrijpen.

Zowel verticale als horizontale intermenselijke verhoudingen hebben gemeenschappelijk dat er een zeker *vormideaal* moet bestaan – datgene wat ons aanspreekt als iets wat ‘maatgevend’ is. In veel levensvormen is sprake van een zo’n ideaal, hoe impliciet ook. In wat al dan niet als ‘normaal’ wordt opgevat zit al een normativiteit. We verwachten reeds van kinderen dat ze op een bepaalde manier spreken, eten, drinken enzovoorts. En zo weten tot op zekere hoogte ook allemaal wat een doelman moet doen en wat hem tot een goede doelman maakt. Op het veld zijn deze speelvormen voor hem bepalend, ook al is er geen sprake van een gezagsverhouding. In het geval van een *verticale* of *hiërarchische* verhouding dankt iemand zijn gezag aan de erkende gebruiken waarin ondergeschiktheid en bovengesiktheid vorm krijgen. Zo krijgt ook de erkenning van de scheidsrechter of de aanvoerder zelf weer vorm in het samenspel met de spelers. Wanneer niemand naar hen luistert verliezen zij hun positie, waarmee ook het samenspel verandert. Alleen door het gemeenschappelijk aanvoelen en aanvaarden van hun positie is er sprake van de legitimiteit van die verhouding.

Hetzelfde geldt natuurlijk voor de positie van de vader of moeder in het gezin, de leraar in de klas of de baas in het bedrijf. Tot op zekere hoogte geldt bovendien dat wie een bepaald vormideaal *belichaamt* – de goede doelman of de spits – ook meer recht van spreken heeft over de vormgeving van die activiteit dan wie dat niet heeft. Het betreft hier de legitimiteit van de *autoriteit* die zijn of haar gezag ontleent aan het feit dat hij/zij een vormingsideaal belichaamt en een positie inneemt die wordt aanvaard. Of iemand dit recht van spreken ook daadwerkelijk wordt gegeven is natuurlijk een andere zaak, zoals in menig modern managementconflict zichtbaar wordt.

Vanuit Hegels opvatting van *Bildung* beschouwd (die bij hem vooral door arbeid gestalte krijgt) is het door die gedeelde vormen überhaupt pas mogelijk

dat je als individu in je bijzonderheid erkend wordt. Het publiek weet wat een goede voetballer is, de spelers weten het – en de coach weet het misschien nog veel beter – vanuit een bekendheid met dit vormideaal. Vanuit de *bekendheid daarmee* kan een individu *objectief* worden herkend en erkend als ‘goed’ en kan hij zich objectief ook manifesteren in die hoedanigheid.¹

De vorming die geschiedt met het oog op een vormingsideaal impliceert niet dat iemand gedisciplineerd wordt tot uniform gedrag. Uniformering is zelf een specifiek vormingsideaal. Alle grote voetballers bijvoorbeeld worden gekenmerkt door een unieke kwaliteit in hun spel, een eigen ‘signatuur’ zogezegd: Johan Cruyff, Dennis Bergkamp, Marco van Basten enzovoorts. Maar een dergelijke grootse signatuur ontwikkelen ze wel door de algemene vorm van het voetbal waarin ze zich manifesteren. Ditzelfde geldt voor grote pianisten, grote muzikanten en ook voor de grote wetenschappers: steeds klinkt een individuele toon door in de algemene vorm die zij belichamen.

Dit fenomeen van de individuele belichaming van de algemene vorm manifesteert zich op allerlei gebieden. Het geldt ook voor de goede leraar en de goede arts. Binnen de algemene vormen van hun kundigheid ontwikkelen ze een eigen signatuur in de uitoefening van hun vak waarmee ze anderen tot voorbeeld kunnen worden. Zo worden zij zogezegd ‘stijlfiguren’. Grootheden kunnen op die manier zelfs een ‘totemachtige’ kwaliteit krijgen: van figuren als ‘Johan Cruyff’, ‘Hegel’ of ‘Bach’ gaat een aantrekkingskracht of zeggingskracht uit waarvan anderen in de ban raken. Cruyff staat voor een bepaalde stijl voetbal, een bepaald stijl organisatie van dat voetbal. Hij heeft zich in de algemene vorm van het voetbal bij uitstek als een vormgevend individu gemanifesteerd. Hij is daardoor een naam geworden voor een bepaald soort voetbal en trekt zo talent en energie naar zich toe.

Tegelijkertijd weten we maar al te goed dat deze individuele manifestatie pas mogelijk is, omdat individuen daartoe ook de gelegenheid krijgen. Cruyff kon alleen binnen de wereld van voetbal en dankzij goede teams worden wie hij is. Spelen in een team betekent bij uitstek op zichzelf en de ander als individu

¹ Dit dient ook een belangrijk principe te zijn voor de inrichting van het onderwijs, zoals ik hieronder nog zal betogen.

betrokken zijn, wetende dat iemand dit en dat kan of juist niet kan, hem aanvoelen, steunen enzovoorts. De goede coach is iemand die in staat is om het voetbal te maken met deze feitelijke elf mensen met hun specifieke mogelijkheden en beperkingen. Dit geldt ook voor een leraar in de klas, ook hij moet inspelen op zijn leerlingen met het oog op een vormingsideaal.

Wanneer dit ‘manifesteren van zichzelf’ geschiedt in de vrije betrokkenheid op de ander kunnen we ook wel van *positieve vrijheid* spreken. Daarvan onderscheiden is het *liberale* of *abstracte* vrijheidsbegrip dat stelt dat mijn vrijheid reikt tot de vrijheid van anderen. In dat geval staat de idee van vrijheid primair voor mijn *on*-gebondenheid en ben ik in wezen slechts *negatief* betrokken op de ander; hij vormt de grens van mijn vrijheid van handelen. Ik moet mijn eigen vrijheid ten opzichte van hem en zijn vrijheid inperken, mijn acties mogen hem niet schaden. In het geval van *positieve* vrijheid word ik juist pas mijzelf en voel ik mij ook pas mezelf in die betrokkenheid op de ander, zoals de voetballer pas wordt wie hij is het samenspel met anderen. Hij heeft hen zagezegd nodig om zichzelf te zijn en voelt zich juist in die betrokkenheid op die ander vrij of ‘in zijn element’. Hij houdt namelijk van datgene wat hij doet en voel zich erin thuis, hij is in zijn element.

Een echt vrije gemeenschap ontstaat echter pas indien de leden ervan het recht en welzijn van elkaar in hun concrete omgangsvormen gestalte geven. Hier is men zichzelf in het zich mede bepalen tot de ander. Daarom wordt voor een denker als Hegel vrijheid nu juist gerealiseerd in de vorm van *Bildung* en als *erkenning* tussen mensen. De vrijheid als erkenning verwijst naar een zelfervaring binnen de gedeelde vorm waarin ik enerzijds de ruimte heb als individu ten opzichte van anderen en ik me anderzijds ook bind aan hen en aan de omgangsvormen, of Hegeliaans gesproken ‘zeden’, waarin onze verhouding vorm krijgt. Ik voel en ben mezelf ‘in vorm’.

Dit element van binding zit overigens ook in het oorspronkelijke begrip van ‘vrijheid’. Vrijheid is etymologisch verwant met ‘vrijen’ en ‘vriend’ – waaruit meteen ook de samenhang tussen vrijheid en liefde spreekt. ‘Een meisje vrijen’ betekent oorspronkelijk dat je naar haar hand dingt, oftewel haar los wil maken van haar vader en in je eigen huis wil brengen. Vrijheid in deze zin impliceert

geen ongebondenheid maar juist ook binding. Je bent vrij in de zorgzame betrokkenheid op iets of iemand waarin je bij elkaar hoort en je bij elkaar ‘thuis’ voelt. In het liberale abstracte vrijheidsbegrip wordt het fenomeen van de vrijheid in feite gereduceerd tot het ene moment – het loskomen van iets. Het andere moment, dat je pas echt zelfstandig bent door de zorg voor iets wat bij jou hoort en waarin je thuis bent blijft onderbelicht.

We kennen natuurlijk ook de uitdrukking: ‘Vrij zijn als een vogel in de lucht’. Daarin zou je natuurlijk vooral de ongebondenheid kunnen horen, maar we moeten hier tegelijk oor hebben voor de ervaring van een *element* waarin je thuishoort, op je plaats bent. ‘In je element zijn’ wijst op de speelruimte van mijn bestemming, dat waarin ik mezelf tot uitdrukking breng en waarvan ik hou. Iemand die in zijn element is, voelt zich daarin vrij. Bij een vriend (oftewel iemand waarvan je houdt) kun je je vrij voelen, en wel omdat je jezelf bij hem thuis voelt, jezelf op een wijze kunt manifesteren die bij je hoort.

De ervaring van het ‘in je element zijn’ geldt bij uitstek voor bepaalde activiteiten of handelingen. Wanneer ik op mijn gitaar speel en zing, dan ben ik in mijn element, oftewel dan doe ik iets waarvan ik houd. Zoals Aristoteles ons al leerde, is liefde geen momentaan gevoel zoals ‘verliefdheid’. Liefde is veeleer een bestendig ‘houding’ waarin je gedurig betrokken bent op iets of iemand. Bovendien is zij ‘energetisch’, zij bezielt mij om iets of iemand ‘in aanwezigheid te brengen’ om daarmee juist ook zichzelf te bestendigen. Deze energie komt ook wel tot uitdrukking in het ‘genot’. Genot is voor Aristoteles de aanwezigheid van dat wat je lief hebt dat er tegelijkertijd voor zorgt dat ik bij datgene wil blijven waarvan ik houd: Zoals een paardenliefhebber geniet bij het zien van paarden en daardoor naar hen blijft kijken of de pianospeler geniet van het spelen op de piano en daardoor blijft spelen. Juist daarom is voor Aristoteles de uitoefening van de deugd ook iets waarvan je geniet, zodat je het wilt blijven doen.

Een dergelijke ‘vrijheid’ wijst dus op een bepaalde bezieling en de bijbehorende uitingsvormen daarvan, waarin je jezelf thuis voelt en die jou op hun beurt dynamiseren. Tegenwoordig spreekt met in dat verband trouwens wel van ‘flow’. Zoals hieronder zal blijken is een dergelijke *flow* als ‘de liefde’

van zo'n formatieve bezieling de concrete vrijheid die historisch en maatschappelijk vorm krijgt.

Opkomst en ondergang van cultuur

Tot dusver is een niet-waarderende bepaling van cultuur gegeven waarin het ging om de gemeenschappelijke bezieling van de gedeelde vormen binnen een groep, die zich door de tijd heen bestendigen. Voor zover dergelijke vormen altijd belichaamd worden door feitelijke mensen heeft cultuur in haar werkelijkheid zowel een individueel als collectief karakter. Deze levensvormen kunnen bovendien aanstekelijk werken en elders worden overgenomen, waar ze dan weer op een eigen wijze 'belichaamd' worden. Zo spreken we bijvoorbeeld over de Amerikaanse cultuur – *the American way of life* – die aanstekelijk werkt en ook elders in de wereld wordt nagebootst.

Niettemin geldt dat de werkelijkheid van een gezinscultuur, buurtcultuur, bedrijfscultuur, verenigingscultuur, streekcultuur, landcultuur enzovoorts altijd *ergens* plaatsvindt, namelijk daar waar mensen wonen, werken, winkelen e.d. en hun leven gemeenschappelijk vorm geven. We spreken dan ook over *gewoonten* waaruit meteen het verband met de woonplaats spreekt. Cultuur heeft daarmee ook iets enkelvoudigs dat wijst op de eenheid van een groep mensen. Als we bijvoorbeeld 'Ajax' zeggen, dan doelen we daarmee ook op een bepaald stijl voetbal, net als met 'Feyenoord': 'Geen woorden maar daden!' – werkvoetbal, het type voetbal dat hoort bij de Rotterdammer. Het gaat dan om een vorm van voetbal die op deze plaats aanspreekt en waar een bepaalde bezieling vanuit gaat. Deze collectieve bezieling doortrekt voetballers en supporters gezamenlijk – als één wezen, zodat zij tezamen – *totemachtig* – het clubshirt dragen. Dit collectieve 'zelf' is haast een individu met een eigen leven, met een eigen geschiedenis, een geboorte, een bloeitijd en verval.

Dat is ook de manier waarop ik bijvoorbeeld de muziektraditie in Duitsland begrijp – in de lijn van de cultuurfilosoof Oswald Spengler. De muziektraditie van de zeventiende/achttiende eeuw had een aansprekende kracht waardoor ze bepaalde mensen naar zich toe kon trekken. Zoals mijn zoon van acht jaar nu voetballers ziet op televisie en erdoor wordt *aangesproken*.

De figuur van de voetballer is iets wat hem aantrekt en bezielt, waardoor hij nu kan zeggen: ‘Ik wil ook in het Nederlands elftal voetballen’.

Dit is in feite hetzelfde beeld dat in het prachtige epos *Parcival* door Wolfram van Aschenbach wordt geschilderd, en wel op het moment dat de jonge Parcival die met zijn getraumatiseerde moeder in het woud woont op een dag ridders voorbij ziet komen in hun riddertenuue. Hij ziet de schitterende glans van hun harnas, hun statige verschijning, de grote paarden, de prachtige vaandels en doeken. De aanblik van deze figuren treft hem in het diepst van zijn ziel, hij wordt erdoor uit zijn vertrouwde wereld gerukt en kan niet meer blijven in de wereld van zijn jeugd. Hij is als door de bliksem getroffen. De ‘uitstraling’ van de ridder heeft op hem een *totemachtige werking* waarvan hij in de ban raakt; hij wordt er verliefd op. Het ‘ogen-blik’ dat hij aanschouwt waarnaar zijn verlangen ten diepste uitgaat, schiet hij zijn pijl naar de toekomst. Hij weet nog helemaal niet wat het ridderleven precies inhoudt, welk pad hij moet afleggen, maar de eerste bezielende roep heeft hij gehoord. Het gaat er nu om het werk te verzetten om het beeld dat hij voor ogen heeft te verwerkelijken. Zijn aanvankelijk enthousiasme zal in de loop der jaren op de proef worden gesteld. Daarin blijkt alles toch iets anders in te houden dan hij aanvankelijk dacht; hij moet nog met beide benen op de grond komen en ‘aarden’ in deze ridderwereld om werkelijk ‘in vorm’ te komen.

De *Parcival* schildert op een prachtige manier wat het totemachtige karakter van cultuur is. In die lijn moeten we ook de geweldige bloei van de muziekcultuur in Duitsland begrijpen in de zeventiende en achttiende eeuw. Grote groepen getalenteerde jongeren werden door de figuur van de muzikant aangetrokken, wat deze groep haar unieke historische dynamiek gaf. In en door hen vormde zich haast een eigen wezen dat zich ‘voedde’ met mensen uit alle windstreken en hen collectief bezielde, zodat zij zichzelf manifesteerden in een vorm waarin zij zich vrij voelden. Tegelijk waren deze figuren nodig om de vorm te belichamen en haar historische werkingkracht te geven. Zij geven zo mede de tijd vorm. In dit aansprekende energetische wezen ervoeren ze een gigantisch libido – niet in een seksuele zin maar als ‘Liebe’ – net als bij Parcival. De verliefdheid verdiept zich en wordt liefde. Dit wezen hoorde thuis in die

wereld als geheel en bracht er omgekeerd een extra zinding in teweeg, zoals Ajax dat doet in Amsterdam of FC Twente in Enschede. In die zin spreekt Spengler ook wel van ‘ras’, dat daarmee primair een culturele en niet een biologische betekenis heeft. De *ras*voetballer of *ras*muzikant vertegenwoordigt de vormentaal van zijn soort in ‘optima forma’.

De gotiek is een uitgesproken voorbeeld van zo’n vormideaal dat opkwam in met name Noordwest-Europa en getalenteerde mensen naar zich toetrok. Het gaat hier om de cultuur van een gebied als geheel. Dit wezen doortrok de gehele cultuur, ook al is zij in de eerste plaats een aanduiding van de architectuur. Bij de bouw van de gotische kathedralen was direct of indirect bijna de helft van de bevolking betrokken. De gotische kerk in een stad was een *totemachtige verschijning*: de symbolisering van een levenswijze die in dit heilige bouwwerk samenkwam. De stad zelf werd letterlijk om dit bezielende centrum heen gebouwd dat in zijn vorm en stijl afstraalde op de gehele architectuur van de stad. De huizen eromheen beantwoordden (soms letterlijk in het bouwplan) aan de gestalte van die kerk. De bouw van kerken en steden trekt bovendien tal van getalenteerde mensen aan die van het ene stadje naar het andere trekken en met hun vakmanschap bijdragen aan de verwerkelijking daarvan. Er ontstond zo een levendige bouwhutten-economie om de kerken heen waarin vakmanschap in talloze disciplines hoogtij viert. Iedere stad had een eigen ziel en uitstraling, zoals dat tot op de dag van vandaag nog voelbaar is en tot uitdrukking komt in eigen omgangsvormen en taalgebruik. In de gotiek openbaart zich aldus een algeheel, cultureel richtinggevende vormenwereld die zich over allerlei gebieden uitstreckte en een gehele wereld omvat.

Ook de ontwikkeling van de kunsten hoort thuis in dit geheel van de cultuurgeschiedenis als transformerende uitingsvormen van deze dynamische collectieve bezieling. Vanuit dit dynamische geheel dienen we ook de genoemde bloei van de muziekcultuur in Duitsland te begrijpen ten tijde van de Barok. Haar culturele dynamiek houdt direct verband met het beeldverbod binnen de protestantse kerken, die er mede voor zorgde dat de religieuze kunstvaardigheid zich des te meer op muziek stortte. Ze kreeg vorm in zowel kerkelijke als wereldlijke gelegenheden, in kerken en aan hoven. Er waren talloze

muziekuitvoeringen voor het volk en de elite. Getalenteerde muzikanten, dirigenten en componisten kwamen in dienst aan het hof en werden gesteund door de aristocratie. Deze wervelende ontwikkeling inspireerde op haar beurt talloze instrumentenbouwers die experimenteerden met nieuwe vormgeving en ontwikkeling van instrumenten en uitbreiding van de klankwereld – het vakmanschap bloeide, de rasmuzikant Bach veranderde de stemming van het klavier en er viel kortom een hele nieuwe (klank)wereld te ontdekken en te veroveren voor jongen mensen.

Omdat dit alles in een bezielende wereld plaatsvond waarin de klassieke muziek zo'n grote achting werd toegedragen – tot en met haar heilige beoefening door hoog en laag in de wekelijkse kerkdiensten en missen –, werd het zingen en bespelen van instrumenten vele kinderen met de paplepel ingegoten. Vele van hen verwierven op extreem jonge leeftijd een creatieve vaardigheid op viool, cello of orgel – of soms op alle te samen – die nu haast onmogelijk lijkt. Door hun opvoeders en leraren werden zij opgetild in dit bloeiende element van de muziek en niet zelden werd hen met harde hand – oftewel door *tucht* – de liefde en achting daarvoor bijgebracht.

Uit het bovenstaande mag duidelijk zijn dat de vorming van cultuur in deze zin – bijvoorbeeld de muziekcultuur – geenszins een statisch, maar veeleer een *dynamisch verschijnsel* is dat kan opkomen en ook weer ten onder kan gaan. Het ridderleven bloeit op, verandert van vorm en verdwijnt. Dat geldt ook voor de kunsten. De komediedichter Aristophanes neemt aan het eind van de vierde eeuw het verdwijnen van 'grote tragediedichters' (zoals Aischylus en Sophocles) als vertrekpunt voor zijn komedie *Kikkers*. Bekend is ook dat de Romeinen in hun beeldhouwkunst nimmer het vakmanschap en de creativiteit van de Grieken hebben weten te evenaren. Bovendien staat de feitelijke uitoefening van de kunsten nooit op zich, maar is zij ingebed in een omvattende culturele orde. De ene culturele praktijk kan de andere ondermijnen of juist ook weer versterken, zodat zij verandert of zelfs verloren kan gaan.

Cultuur, volk en staat

De meest omvattende culturele eenheid waarin een mens leeft is die groep van mensen die zich een eenheid voelen, en die zichzelf wetens en willens als eenheid organiseren in een staat: dat wat we *een volk* noemen – een fenomeen dat in zich rijk geschakeerd is en bovendien uit allerlei ‘deelculturen’ bestaat. Met biologische rassenleer heeft de idee van ‘volk’ niets te maken, met de dynamiek van cultuur des te meer. Het volk bestaat alleen omdat mensen een volk willen zijn en komt zeker niet tot stand door gedeeld ‘genetisch materiaal’. De ‘Grieken’ in de oudheid zijn nooit een volk geweest; er waren Atheners, Spartanen, Thebanen enzovoorts. De *polis* – de stadstaat – was hun natuurlijke staatsvorm, dat bepaalde hun nationale identiteit.

De *staat* is niets anders dan een historisch gevormd volk dat zijn eigen bestaan zelfbewust vormgeeft en zich *in die zin* als een soevereine macht op aarde manifesteert. Als zodanig is de staat altijd de zelfbewuste uitdrukking van de eenheid en samenhang van één in zich rijk geschakeerde cultuur, hoezeer die zelf ook in beweging is en mettertijd andere vormen aanneemt. Ieder volk krijgt dus ook – afhankelijk van de dynamiek van zijn eigen culturele ontwikkeling en de aard van haar bezieling – zijn eigen staatsinrichting en is daarin meer of minder ‘in vorm’. Staatsinrichting en cultuur horen dus bij elkaar en kunnen niet los van elkaar gezien worden. Alleen al de gemeenschappelijke erkenning van de eigen instituties impliceert een gedeelde bezieling met bijbehorende omgangsvormen, oftewel cultuur.

Al het postmoderne spreken over multiculturaliteit en hybride persoonlijkheden ten spijt, blijft de gemeenschap die zich als staat organiseert een beslissende macht in het leven van mensen. Nationaliteit blijkt overigens nog steeds een belangrijke factor in de ervaring van de eigen identiteit. Voor de sterkte en het voortbestaan van de staat als een institutionele werkelijkheid is een zekere *culturele samenhang* nodig tussen de burgers. De kern daarvan wordt overigens eerder onbewust aanvoeld, dan dat zij helder beschreven kan worden. Zij wordt vooral duidelijk wanneer zij er niet is. Alleen wie geen enkel tactgevoel meer heeft, kan het verschil tussen de Nederlandse, Duitse, Vlaamse, Franse of Engelse wijze van samenleven ontgaan. Zij spreekt al uit het verschil

in huizenbouw en huiselijk leven, om nog maar te zwijgen over de organisatie van het politieke leven zelf. Een sterke staat is een volk in vorm.

We zien dan ook hoe de staat als gevolg van heftige ‘volkssentimenten’ uiteen kan vallen, zoals in de jaren negentig op de Balkan gebeurde en heden ten dage op vreedzame wijze in België. Totalitaire staten hoeven dus geen sterke staten te zijn, zoals ook het voormalig Oostblok heeft laten zien. Daarmee zijn we aangekomen bij een fenomeen dat ook voor een begrip van onze huidige culturele situatie van groot belang is, namelijk *cultuurverlies*.

Voor zover cultuur staat voor een gemeenschappelijke bezieling tot bepaalde levensvormen, manifesteert cultuurverlies zich onder meer als *desintegratie van de groep*, het verlies van een gevoelde en gewilde vormeenheid. Een vriendenclub waar de bezieling uit verdwijnt, een kerk waar niemand meer gelooft vallen uit elkaar. Waar er geen wil is om een volk te zijn, valt ook het volk uiteen zoals we momenteel in België kunnen waarnemen. We noemen een dergelijke erosie van de samenhang van een bepaald groepsverband hier ‘cultuurverlies’. Cultuurverlies kan het gevolg zijn van de opkomst van een andere, sterkere eenheidservaring (in het geval van België die van Vlaanderen), maar ook omdat verschillende culturele sferen tegen elkaar ingaan en de samenhang van een cultureel verband ondermijnen. In dat geval spreken we ook wel van een *verziekte cultuur*.

Dat geeft aan dat het voor de vorming van cultuur van doorslaggevend belang is dat de delen ervan afgestemd zijn op het geheel waarin zij thuishoren. Om bij het voetbal (de *homo ludens*) te blijven: Een verdediging die geen rekening houdt met hoe de aanval wordt opgezet, ondermijnt de kwaliteit van team als geheel. Zij geeft uiting aan tweedracht. In een verziekte bedrijfscultuur, waar het management niet meer zorg draagt voor degenen die van hen afhankelijk zijn, loopt het bedrijf gevaar. Dit geldt ook voor grotere culturele samenhangen. Een gezin dat geen rekening houdt met de wereld waarin de kinderen opgroeien, wordt een gezin ‘uit vorm’ dat maatschappelijke ondermijnend werkt. Hetzelfde kan gezegd worden over de school, ook zij kan soms een vorm aannemen die niet het welzijn van het kind en de gemeenschap

dient. Hier manifesteert zich zoiets als *culturele desintegratie*. Zo zien we dat ‘vorming’ uiteindelijk ook een rechtstatelijke-culturele betekenis krijgt.

Aldus komen we vanuit een eerste idee van cultuur vanzelf op een *kwalitatieve* bepalingen met betrekking tot de cultuur van groepen. Een groep is alleen ‘in vorm’ wanneer zij in een gezonde verhouding staat tot datgene wat haar bestaan op deze plaats mogelijk maakt. Zij dient haar eigen bijdrage aan dit geheel te leveren, er mede voor zorg te dragen om het in stand te houden en of te hervormen. Als dat niet het geval is, dan dreigt het gevaar van een *parasitaire* verhouding die haar vanuit het geheel bezien ‘slecht’ maakt. Dat geldt bijvoorbeeld voor asociale gezinnen, voor criminele organisaties of ontspoorde allochtone hangjongeren. Het zijn uitingen van culturele desintegratie. In die zin is ook de bovengenoemde ‘gangcultuur’ wel degelijk een slecht verschijnsel – zij leeft immers bij de gratie van het geheel dat haar voortbrengt, maar daarin en daarmee ook zichzelf ondermijnt. Het geheel wordt niet gecultiveerd: Het *cultiveren* heeft hier te maken met het in cultuur brengen van of zorgen voor datgene wat mij ook mede mogelijk maakt. Dat is zelf een dynamisch proces van onafgebroken trans-formatie, oftewel van omvorming en hervorming.

De Europese cultuur en haar geschiedenis – de vraag naar vrijheid

We hebben er reeds op gewezen dat individuele vrijheid slechts kan worden gerealiseerd binnen de context van bepaalde culturele sferen die te samen iemands ‘wereld’ uitmaken. Hegel begreep de ‘zedelijke sfeer’ die ons daartoe oproept en de gelegenheid geeft als de *burgerlijke maatschappij*. De grondmotieven daarvan kunnen we reeds in het middeleeuwse stedenleven waarnemen; iets wat het moderne Europa ook fundamenteel onderscheidt van de antieke cultuur en andere culturen. In de lijn van Hegel wil ik zeggen dat de noodzaak van een dergelijke culturele context – inclusief de rol die religie daarin speelt – in het verlichtingsdenken nog al eens uit het oog is verloren. Dat geldt ook voor het abstracte ideaal van individuele vrijheid en zelfverwerkelijking dat onze postmoderne cultuur kenmerkt. Om te begrijpen op wat voor manier de individuele vrijheid zich binnen onze cultuur zich heeft ontwikkeld, is het van belang kort onze cultuurgeschiedenis door te lopen. Aangezien voor de

verwerkelijking van onze vrijheid de staat van doorslaggevend belang is, is de ontwikkeling van onze vrijheid tegelijkertijd de ontwikkeling van de staat.

In de loop van de middeleeuwen vindt vanuit de context van het feodale leenverband de overgang plaats naar de *standenstaat*. Daarin heeft de aristocratie overigens nog steeds een centrale positie; zij is de regerende stand. Toch wordt zij vanaf dat moment wel bewogen door het besef dat zij niet louter voor zichzelf leeft, maar ergens geroepen is om voor de ‘natie’ te zorgen: De normatieve idee van het volk ontwaakt. Niettemin komt vrijheid in politieke, economische en juridische zin in de eerste plaats de aristocratie toe, hoewel de burgers in de steden in toenemende mate haar macht betwisten.

In de ontwikkeling van de standenstaat zal gaandeweg de *nationale staatsidee* sterker worden. Dat zal op verschillende plaatsen in Europa – bij uitstek in Frankrijk – leiden tot het ontstaan van de *absolute staat* waarin de monarch de spilfiguur wordt. De ontwikkeling van deze absolute staat, vanaf het eind van de zestiende eeuw, gaat gelijk op met de groeiende macht van de burgercultuur binnen de staat. Beide hebben gemeen dat zij de politieke macht van de aristocratie en haar natuurlijke oriëntatie op het belang van het eigen ‘huis’ (de familie) ondermijnen. De ridder heeft zijn langste tijd gehad en het landelijk leven in afhankelijkheid dat de feodaliteit kenmerkte is niet langer toonaangevend. De stad wordt het machtscentrum van de cultuur; ook de aristocratie woont niet meer in hoven, maar in stedelijke paleizen.

De stedeling is meer op zijn eigen (economische) *vrijheid en recht* gericht dan de dorpling en boer die meer in de structuur van de feodaliteit leven. Bij uitstek in de Noordwest Europese stad ontwikkelde zich al in de middeleeuwen de genoemde *burgerlijke maatschappij* waar de individuele vrijheid economisch gestalte krijgt in handel en nijverheid. Hier wordt men wat men is door eigen inspanning en talent. Niet zozeer de ridderlijke eer van feodale trouw en moed, maar de beroepseer van vrije associatie en toewijding staan nu centraal.

In de steden van de nieuwe tijd bloeien nieuwe aansprekende levensvormen op die hun ‘hervormde’ religieuze vertaling krijgen in de zestiende eeuw. Met de opkomst van het burgerdom voltrekt zich in het *protestantisme* de religieuze bevrijding van de katholieke feodale orde. Als een

nieuwe religieuze bezieling en een bijbehorende praxis die aansluit bij het stedelijk leven van de *burger* wordt het protestantisme in grote delen van Noordwest-Europa sociaal en politiek dominant. Het alledaagse leven wordt ‘geheiligd’ in de zorg voor het *gezin* en in de gewetensvolle uitoefening van het *beroep* als vervulling van goddelijke plichten die zich in ieders geweten openbaren. De vorming van een eigen nationale (burgerlijke) kerk maakt deel uit van de nieuwe religieuze organisatie als een *vrije associatie*. Het collectief van de kerkgemeenschap krijgt een meer horizontaal karakter en de eerste democratische structuren – die tot op zekere hoogte eerder ook de burgerlijke gilden en corporaties kenmerkten – worden zichtbaar. De kerk wordt in de kern opgevat als een gemeenschap van broeders en zusters in Christus, oftewel als een gemeenschap van gelijke en vrije individuen die bij elkaar horen en voor elkaar zorgen, oftewel *vrijheid, gelijkheid en broederschap!*

Er treedt bovendien een *rationalisering van de levensstijl* op, die zich niet alleen uit in de aanval op het bijgeloof van de katholieke kerk en haar beeldcultuur, maar ook gestalte krijgt in de religieuze praxis van het bijbellezen in de eigen volkstaal. God spreekt voortaan de eigen volkstaal, in de religieuze culten thuis en in de kerk – én in het eigen geweten waar men zijn stem regelmatig verneemt. Men eist deze gewetensvrijheid voor zich op als een religieus recht; het gereformeerd geloof heiligt deze subjectiviteit van het eigen geweten die het katholicisme juist mistte. Latijn wordt nu ook de ouderwetse taal van de feodale orde, van de gesloten katholieke elite die het volk dom houdt. Men preekt in de volkstaal en leest de bijbel in de volkstaal. Vanaf de zeventiende eeuw zal ook op de (nationale) universiteiten het Latijn in toenemende mate plaatsmaken voor de eigen taal – een proces dat overigens pas in de negentiende eeuw haar afronding vindt.

Wanneer vanaf het midden van de zeventiende eeuw de verlichting haar intrede doet – beginnend in de Nederlanden, ontleent ze haar centrale motieven aan deze protestantse traditie en de bijbehorende *burgercultuur*. Niet alleen wat betreft haar houding neemt zij het kritisch rationalisme over van het protestantisme, maar ook haar morele horizon: Zo liggen de grondbeginselen van de *Verklaring van de Rechten van de Mens en de Rechten van de Burgers* van de

Fransen Revolutie in het verlengde van hetgeen twee eeuwen daarvoor door de calvinist Théodore de Bèze werd geformuleerd, en wel naar aanleiding van de slachting van protestanten in Frankrijk ten tijde van de Sint-Bartholomeusnacht in 1572.² Wat in de Nederlanden eerst in termen van vrijheid van godsdienst wordt uitgedrukt in relatie tot de heersende macht, wordt nu ‘eigendom’ van de vrije burger of mens als zodanig. Het burgervolk moet niet alleen in zaken van geloof, maar in alle opzichten over zichzelf kunnen beschikken. We zien bovendien dat met de verlichting de natiestaat als een vrije *gemeenschap van gelijke burgers* wordt opgevat. De horizontale orde van de protestantse kerk wordt nu die van de staat als zodanig; de idee van gemeenschap raakt gesecculariseerd.

Staatsinstituties zijn niet langer godgegeven en behoren niet toe aan bepaalde families of kerkelijke instellingen, maar zijn uitdrukking van de volksoevereiniteit. De traditionele rol van aristocratie en ook die van de absolute monarch is daarmee eveneens ten einde. In Frankrijk – dat deze blijde boodschap van de verlichting met geweld aan Europa zal opleggen en een nieuwe centralistische politieke en juridische orde in het leven zal roepen – verenigen de burgers zich eveneens in termen van *vrijheid, gelijkheid* en *broederschap*. Zij verenigen zich echter niet in Christus, maar in deze nieuwe orde van de nationale staat. De vrije en gelijke burgers verbroederen zich in het grootse nationale ideaal en verheerlijken nu niet God of de paus als zijn gezant op aarde, maar de helden van het volk – ‘Vive la France!’². God wordt met geweld van de troon gestoten en de grootse Fransman komt er voor in de plaats. Als de nieuwe helden krijgen zij een haast pauselijke tombe in het nationale *Pantheon*. Met de omvorming van het palis het *Louvre* tot een nationaal (burger)museum komt de menselijke kunst in plaats van de goddelijke kroon. De idee van nationaal erfgoed is geboren.

In dit zichzelf verheerlijkende nationalisme herhaalt zich een typisch Frans cultureel motief dat zich ook in de absolute monarchie van de Lodewijk XIV manifesteerde, maar nu een burgerlijke vorm aanneemt. Dat zelfde geldt voor Napoleon – de burgerjongen uit de provincie – die met zijn militaire

2

sterrenstatus en keizerlijke verkleiding de ‘verburgerlijkte’ versie van de Zonnekoning is. De macht van de aristocratie is gebroken: Het tijdperk van de burger is nu definitief aangebroken en wordt door Napoleon met geweld aan Europa opgelegd. Ofschoon na de slag van Waterloo conservatieve krachten de restauratie zullen inzetten, zullen zij er niet in slagen de opkomst van de burger als centrale politieke factor terug te dringen.³ Napoleon heeft zijn erfenis veiliggesteld, niet alleen in wetgeving en instituties, maar vooral ook in de geest van de Europese burgers!

Na de eerste (juridische) bevrijding van de burger in de 1789 volgt zijn politieke bevrijding in 1848 met de invoering van de *parlementaire democratie*. Opgejaagd door het spook van het communisme dat door Europa waait, moeten in tal van landen conservatieve krachten een knieval maken voor ‘het volk’ en de (gegoede) burgerij politieke zeggenschap geven, terwijl tegelijkertijd een begin wordt gemaakt met sociale wetgeving. De geschiedenis komt terug op zichzelf en hervormt zich. Nieuwe constituties zien het licht. De legitimatie van deze nieuwe orde geschiedt overigens in rationele termen: een onmiskenbare erfenis van de verlichting. De intellectuele ‘Bildung’ als een (burgerlijk) ideaal van de verlichting zet zich in de negentiende eeuw verder door.

Dit nieuwe burgerlijke klimaat vormt tevens de voedingsbodem waarin ‘de roman’ als een nieuwe kunstvorm tot bloei komt, waarbij schrijvers ook de intellectuele voortrekkers worden van de sociaal geëngageerde kunst. Opmerkelijk genoeg zal de ‘progressieve’ kunst in toenemende mate een kritiek op die burgercultuur formuleren en zelf naar nieuwe vormen zoeken. Dit motief zien we reeds in de romantiek en komt ook naar voren in het denken van Nietzsche en Marx, die beiden op eigen wijze de burgercultuur als het hoogtepunt van vervreemding zullen begrijpen. *Übermensch* en *Arbeiter* zijn beide anti-burgerlijke categoriën die in hun vorm tegelijkertijd volledig ontspringen aan de wereld waartegen zij zich verzetten.

³ Engeland dat niet ten prooi is gevallen aan de Franse staats hervormingen zal overigens to diep in de twintigste eeuw sterke aristocratische elementen behouden.

De massa blijft zich echter onverminderd tot burger emanciperen, ook de socialisten onder hen – die dat soms niet eens door hebben. Evenals in Frankrijk na de Revolutie gaat de *praktische* bevrijding van die burger in juridische, politieke en sociale zin gepaard met een toenemend *nationalisme*. De ontmanteling van de culturele orde waaraan zij gebonden waren voltrekt zich tevens in de vorm van een toenemende industrialisatie, verstedelijking en mobiliteit. Mede in antwoord op de ontwortelde tendensen die daarin gelegen zijn en de opkomst van communisme en socialisme zien we hoe de eerste sociale rechten en verzorgingsarrangementen het licht zien.

Bij dit alles zal onder leiding van de nationale elite de burgerstaat overgaan tot een nieuwe vormgeving van de nationale ruimte. Deze moet het nieuwe verbroederende element vormen waarin de bevrijde burgermassa een nieuwe binding ervaart. De nationalistische burger hoort thuis in deze dynamische ruimte van de natiestaat en wordt het nieuwe culturele icoon van de hoge én lage cultuur te samen. Op tal van plaatsen in Europa zijn de (staats)universiteiten inmiddels de nieuwe tempels geworden van de hoogburgerij, die eveneens een sterk nationaal karakter aannemen – in ieder land op zijn eigen wijze. Wetenschappers publiceren volop in de eigen volkstaal. De *Bildung* van de landinwoners tot volwaardige ‘staatsburgers’ – met een bijborende levensstijl – wordt een staatsaangelegenheid: leerplicht en nationalisme horen in die zin bij elkaar.

De mondelinge en schriftelijke beheersing van de nationale taal, de kennis van de eigen geschiedenis en het eigen grondgebied behoren bij de standaardvorming van de burger. De organisatie van nationale feestdagen, de herdenking van grote historische gebeurtenissen, de verering van helden, grote daden en nationale symbolen, dit alles diende er toe om het nationalistisch bewustzijn te vergroten. Totemachtige energie rond het nationale steekt de kop op. De algemene dienstplicht – die reeds door de Fransen was ingevoerd – wordt een staande praktijk in vele Europese staten en wordt opgevat als de persoonlijke offerbereidheid voor het eigen land. De macht van de nationale burgerstaat breidt zich naar buiten toe uit in de vorm van *kolonisatie* die een

nieuwe fase ingaat. Bij dit alles is het burgerdom is het vormgevende ideaal van de moderniteit waarvan een sterke aantrekkingskracht uitgaat.

Aan het begin van de twintigste eeuw bereikt de nationalistische politisering van de burgermassa haar hoogtepunt met de invoering van het algemeen kiesrecht, waarmee de *kleinburger* als burgermassa het politieke wereldtoneel betreedt. De bevrijde nationalistische burgermassa ontleent haar identiteit en bezieling in toenemende mate aan de aansprekende macht en pracht van de natiestaat. Engelse, Duitse en Franse kranten wakkeren nationalistisch stemmingen aan en doen de burger in een gewelddadig patriotisme ontvlammen dat uitmondt in de Eerste Wereldoorlog.

Het burgernationalisme komt met deze oorlog echter niet ten einde, maar verscherpt zich in de periode daarna en bereikt in het biologisch etnisch denken van het nazisme een monsterlijk gezicht dat zich in de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust van zijn zwartste kant laat zien.

De culturele tegenbeweging – de omslag van de jaren zestig

Met het drama van de twee wereldoorlogen heeft de nationalistische burgercultuur haar krediet verspeeld. Zij zal dan ook binnen enkele decennia ten einde komen. We moeten wel bedenken dat de intellectuele elite al langer in twijfel verkeerde over de waarde en legitimiteit van die nationalistische burgercultuur. In de negentiende eeuw werd die aanvankelijk geformuleerd door schrijvers en (filosofische) ‘buitenstaanders’ zoals Rousseau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche en Freud, maar in de twintigste eeuw schiet ze ook wortel aan de universiteit – als tempel van de burgerlijke hoogcultuur. Een fundamentele kritiek op de moderne gestalte van de kleine en grote burgerman steekt de kop op. Al in de periode rond de Eerste Wereldoorlog groeien bovendien de twijfels over de eigen ‘christelijke’ cultuur, wordt het communisme als een seculiere wereldideologie groot en steekt cultuurrelativisme de kop op. In deze *tijd van gisting* blijft het nationalisme wel de boventoon voeren, ten dele zelfs als een uiting van het ingezette proces van secularisering en de bijbehorende sacralisering van de Volkstaat – zoals reeds de Franse revolutie had laten zien.

Na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog staat een maatschappelijke en politieke elite op, die op institutioneel niveau het burgerlijk nationalisme tracht te temperen en in te dammen. Men beijvert zich voor internationale samenwerking op economisch, sociaal, juridisch en volkenrechtelijk gebied. Er worden vriendschapsbanden tussen Europese steden gesloten, de Verenigde Naties worden opgericht en de eerste stappen naar Europese samenwerking worden gezet. Ook onder intellectuelen, filosofen en schrijvers vormt het drama van de Wereldoorlogen de drijvende kracht in hun bezinning op mens, maatschappij en staat: Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Herbert Marcuse, de Frankfurter Schule en ga zo maar door. De nationalistische burger is voor de intellectuelen een cultureel probleem geworden; zijn 'Bildung' blijkt in monsterlijk geweld te zijn ontaard. De dekolonisatie wordt ingezet en in de Verenigde Staten oefent de burgerrechtenbeweging haar aanval uit op de hypocrisie van de *White Male Protestant*. Ondertussen begint de massacultuur van de onmiskenbare overwinnaar – de Verenigde Staten – in de vorm van een populaire globale cultuur van film, muziek en vermaak in toenemende mate zijn stempel te drukken op de volksmassa's in Europa. Belichaamd door sterren en uitgedragen door de opkomende massamedia heeft zij een aanstekelijke vorm die vrijwel overal in West Europa wordt overgenomen. Men gaat zich in toenemende mate kleden en gedragen als filmsterren, die stijliconen worden. Daarin wordt tevens een fundamentele culturele omwenteling voorbereid.

De institutionele transformatie van de westerse wereld onder leiding van de naoorlogse politieke elite en de algehele 'veramerikanisering' van de Europese cultuur zal culmineren in de *culturele revolutie van de jaren zestig*. De jarenzestig-generatie putte intellectueel uit de eerder genoemde traditie van de romantiek, de literatuur en de filosofie van de negentiende en twintigste eeuw. Daarbij had men ook qua inspiratiebronnen een kosmopolitische horizon van schrijvers en filosofen uit alle hoeken en windstreken. De afkeer van het burgerdom bracht een transnationale geestelijke verbroedering teweeg.

De diagnose die deze generatie stelde was dat de slachtingen van de twintigste eeuw in feite voortkwamen uit een verziekte burgercultuur, zodat ook

slechts een *culturele revolutie* dergelijke drama's zou kunnen voorkomen. Deze Westerse burgercultuur met haar bekrompen omgangsvormen en instituties werd geïnterpreteerd als een pervers stelsel dat de authentieke persoonlijkheid – kortom het individu – verminkt. Met Freud in de hand werd het uitzinnig geweld van de twintigste eeuw herleid tot de systematische onderdrukking van seksuele driften en de diepste gevoelens van het individu, met als gevolg dat het burgermannetje zijn frustraties en verholten woede daarover botvierde in het leegschieten van zijn mitrailleur op het slagveld of in patriarchale machtsrelaties.

Het individu moest dus bevrijd worden van de kwaadaardige nationalistische burgercultuur – ironisch genoeg, het verbroederende en vormgevende element waaraan hij nu juist eerder zijn vrijheid te danken had gehad. Zoals het in een revolutie gaat, werd de traditionele cultuur van de ‘burger’ meedogenloos bekritiseerd en belachelijk gemaakt als een irrationele levensvorm die wordt gekenmerkt door vervreemding, intolerantie, kuddegedrag, oneigenlijkheid, hypocrisie en onvrijheid. Opvallend genoeg wordt deze revolutie vanuit het bolwerk van de burgerlijke hoogcultuur zelf ingezet – de universiteiten. De studentenbeweging bestond voor een groot deel uit welopgevoede en welopgeleide kinderen van de gegoede burgerij. Zij keerden zich tegen de voorafgaande generatie, dat wil zeggen hun eigen ouders, die schuldig werden bevonden aan de oorlog of die er in ieder geval niet echt de consequenties uit hadden getrokken. Dat is allerminst toeval: Juist in diezelfde (hoog)burgercultuur met de universiteiten als haar intellectuele tempels was reeds scherpe kritiek op het burgerdom geformuleerd.

Wederom komt de Westerse cultuur terug op zichzelf, haar eigen geschiedenis en hervormt zij zich, waarbij zij deze hervorming onverminderd in het teken van bevrijding begrijpt. De revolutie nam dan ook de gedaante aan van een heftig generatieconflict dat de uitdrukking was van een *morele* burgeroorlog. De hoogcultuur had haar zeggingskracht verloren en kon daarom ook genadeloos worden aangevallen. Zij werd opgevat als het geheime wapen waarmee de elite van voorheen haar eigen bevoorrechte positie verdedigd had en de massa in het ongeluk had gestort. Zij was ten diepste een verziekt ‘systeem’ dat nu eindelijk werd ‘ontmaskerd’ als een principe van uitsluiting dat

de vrijheid, gelijkheid en broederschap van mensen in de weg stond. Om werkelijk ieder individu te bevrijden moest een eind gemaakt worden aan het maatschappelijke en culturele verschil tussen hoog en laag, om te beginnen aan de universiteit die om die reden intern en extern gedemocratiseerd diende te worden. De universiteit was immers het bolwerk van de maatschappelijke en politieke elite, oftewel: van de bourgeoisiecultuur, die geleid had tot de drama's van de wereldoorlogen. 'Burgerlijkheid' werd van nu af een uitgesproken pejoratieve eigenschap; 'burgerlijk' was iets wat je vooral niet moest zijn, het stond voor de gevaarlijke morele horizon van weleer.

Op zichzelf genomen blijft deze kritiek opmerkelijk, omdat nu juist ook het nazisme een scherpe kritiek op de brave burgerlijkheid had geuit en daarvoor in de plaats de Duitser als *Übermensch* had gesteld. De kritiek op het burgerdom was overigens ook kenmerkend voor Marx en de communistische beweging die er de mens als universeel wezen voor in de plaats stelden. Deze universaliteit was echter niet de belangrijkste morele horizon van de jaren zestig beweging. Eenieder was in de eerste plaats 'een mens', en wel een mens als een uniek individu! Dat was geenszins de boodschap van Marx – hoezeer men dat misschien ook meende. In de centrale betekenis van de mens als individu lag dan ook haar breuk met het oude linkse denken.

De natiestaatburger als het vormgevend 'wezen' van weleer verloor zo zijn energetisch vermogen en moest plaatsmaken voor iets anders. Met deze afbraak van de burger als een moreel en sociaal voorbeeldig type werd tevens de 'massamens' geboren als de beslissende politieke grootheid. De kleinburgermassa uit het begin van de twintigste eeuw maakte plaats voor de 'mensenmassa' die zich in massale protesten en willekeurige bijeenkomsten manifesteerde. De door de wereldoorlogen innerlijke verzwakte moraal van de nationale burgercultuur maakte dat de jonge revolutionairen in korte tijd tal van maatschappelijke omwentelingen tot stand wisten te brengen; voor een deel geholpen door dezelfde economische en maatschappelijke structuren waartegen zij zich verzetten – de Amerikaanse commerciële consumptiecultuur.

In de zogenoemde 'popmuziek' werd de oude traditie van de volksmuziek in een nieuwe globalistische en commerciële vorm gegoten waarin

de individuele vrijheid en expressie van de jeugd werd gevierd – waarvoor niet burgers, maar mensenmassa's bijeenkwamen. Zij was daarmee in haar vorm al kritiek op het burgerdom. Als de muziek van vrijheid, gelijkheid en jeugdige verbroedering markeert zij tevens het einde van de strikte scheiding tussen hoog- en laagcultuur, juist omdat zij werd omhelsd en uitgedragen door de komende maatschappelijke elite – de studenten die niet langer meer een elite wilden zijn. Vrijwel meteen echter zal de commerciële consumptiecultuur zich ook van haar meester proberen te maken, die al snel in het principe van de individuele vrijheid en diens recht op het ongeremde gevoel een goudmijn had ontdekt en alles wat uitdrukking was van deze nieuwe energie 'versterkte'. De culturele 'overdrive' wordt aangezet door media en commercie.

Geholpen door het generatieconflict en de commerciële dynamisering van de popcultuur komt het icoon van de 'vrijgevochten jongeling' op die de antiburgerlijke, antiautoritaire en kritische vrijheid belichaamt van de nieuwe generatie. Individuele vrijheid is in de kern namelijk een bedacht 'ideaal' dat vraagt om een concreet gezicht en – *a way of life*. De culturele revolutie wordt voortgedreven door een sterk verlangen naar een nieuwe levensvorm die wordt samengevat in de aanblik van aansprekende figuren. Een hele generatie jongeren zal door zangers en bands – als totemachtige verschijningen – in vuur en vlam worden gezet. Massa's worden erdoor aangesproken en vele talenten geven zich over aan dit nieuwe 'heilige' muziekwezen dat om hun inzet vraagt en waaraan zij, soms zelfs letterlijk, hun leven prijsgeven.

Een nieuwe klankwereld komt op: Ook de in eerste instantie akoestische spelende folkzanger Bob Dylan – die zichzelf in de traditie van troubadours begreep – zal in het midden van de jaren zestig tot besef komen dat *elektronische instrumenten* horen bij het turbulente nieuwe levensgevoel dat in de tweede helft van de twintigste eeuw de kop opsteekt. Zo ontwikkelt de popmuziek zich in een razend tempo binnen de context van een vercommercialiseerde mondiale ruimte die reeds met de opkomst van populaire media als radio, televisie en platenspeler geopend was en een eigen takt kent. De sfeer van deze muziek hangt dan ook ten nauwste samen met de opkomst van de elektronica in de cultuur als zodanig, het nieuwe stedelijke leven dat mede daardoor vorm krijgt

en de virtuele wereld die zich daarin breed maakt. In de popmuziek wordt zogezegd het nieuwe levensgevoel van het ‘massa-individu’ verklankt, dat omgekeerd in en door deze verklanking versterkt wordt. Leven in de ‘ontlijfde’ ruimte van de moderne techniek. De krijgsende overdrive-gitaar en de scheurende stem van de zanger vormen een nieuw ‘toonbeeld’ waarvan een ongehoorde aantrekkingskracht uitgaat.

Vele duizende jonge soldaten nemen muziek van *The Doors* en *Jimmy Hendrix* mee naar Vietnam. Men hoeft niet veel fantasie te hebben om te begrijpen dat in deze *Heart of Darkness* de gitaar van Hendrix uiting gaf aan een zelfde sfeer waarin ook de mitrailleur thuishoort. Het overdonderende popconcert is een van de nieuwe gestalten waarin de gevoelsmatige tijdelijke verbroedering van de individuenmassa vorm krijgt.

Er ontwikkelt zich in deze periode dan ook een opmerkelijke dynamiek tussen individu en massa. Het individu is pas echt zichzelf, wanneer hij naar zijn eigen gevoel luistert en zichzelf verwerkelijkt – tegen de burgerlijke omgangsvormen in. Als de levende aanwezigheid van humaniteit en solidariteit is de massa wel belangrijk, maar altijd en alleen als massabelevenis of als een democratisch en horizontaal georganiseerd verband van individuen die voor een gemeenschappelijke zaak strijden. Strijd verenigt dan ook de protestgeneratie en dat is geen toeval: het formuleren van een inhoudelijk ideaal van gemeenschap was immers heel wat minder gemakkelijk, omdat ieder individu weer de vrijheid diende te hebben zichzelf te zijn. Men stichtte weliswaar communes en woongroepen, maar die bleken in de praktijk vaak alles behalve democratisch te functioneren. Zij werden veelal gekenmerkt door een sterke groepsdruk en manipulaties door impliciete leiders, omdat in de praktijk toch lang niet iedereen even gelijk blijkt te zijn.

Dat de nadruk bij deze beweging lag op ‘bevrijding’ is dan ook geen toeval, maar behoort tot haar wezen. Zij drukt haar eigen ideaal uit in een negatieve zin; als een zich losmaken van iets, waarbij echter niet helder is *waartoe* men dan precies bevrijd wordt. De eenheid van deze beweging lag daarom vooral in de massale strijd tegen dat wat geweest is, het oude – hetgeen afgedaan had omdat het moreel niet deugde. Men had in zekere zin dus ook

voortdurend strijd nodig om de eigen eenheid te bewaren, een concreet gemeenschappelijk doel te hebben en de eigen morele superioriteit te bewijzen. Een nieuwe politieke correctheid steekt de kop op. Men ontwaarde overal de perversie van het ‘fascistisch kleinburgerdom’, ook in de populaire en commerciële (Amerikaanse) consumptiecultuur.

De negatieve ‘wapens’ die voor deze bevrijding werden gebruikt waren *kritiek*, *ontmaskering* en de mobilisering van massa’s tot *protest*. De bevrijding van het individu uit de bestaande machtsstructuren impliceerde een kritische protestaanval op het verborgen militair industrieel complex dat zich mondiaal had ontvouwd; zelfs in ogenschijnlijk onschuldige commercie. De politieke horizon van dit kritisch individu werd dan ook de gehele wereld die vergeven was van de onvrije burgerlijke moraal en een internationaal verkapt opererend fascisme. Daarin kwam het overeen met de communistische beweging die zich eveneens kenmerkte door haar kosmopolitische horizon. De vrijgemaakte en massaal gepolitiseerde individuen – de aanstormende nieuwe elite – werden aldus ‘kosmopolieten’ die zich nu moralistisch voor ‘de humaniteit’ en de vrijheid van ‘de mens’ gingen inzetten. Met Marx zag men overal verborgen economische belangen en machtsverhoudingen. Deze strijdvaardige kosmopolitiek verenigde en verbroederde massaal tegenstanders van allerlei soort, die vooral in en door hun gemeenschappelijk verzet hun saamhorigheid verkregen. Zij werd in massabijeenkomsten uitgedragen en van de nodige popmuziek voorzien. Het kosmopolitische massaprotest tegen allerlei maatschappelijke misstanden brak natuurlijk door met de Vietnamdemonstraties en zou tot in midden jaren tachtig met het protest van de vredesbewegingen voortduren.

De positieve moraal van de culturele revolutie was gelegen in het vrije individu en zijn eigen wil, mening en gevoel – kortom de ongeremde beleving van zichzelf. Mede dankzij de ontmaskering en ontkrachting van de preutse kleinburgercultuur lag de ongehoorde kracht van deze beweging dan ook vooral in het massaal ontketenen van het (lichamelijke) gevoelsleven van het individu als een antiburgerlijke beleving – met als aansprekende manifestatie en toonbeeld het popconcert. *Sex*, *drugs* en *rock and roll* waren als zodanig al protest

tegen de burgerlijkheid van de oude generatie. Zij zetten de jongerenmassa in vuur en vlam. De burgerlijke orde had immers afgedaan en de *gezags*verhoudingen binnen die orde waren ‘vals’. Ze werden ontmaskerd als verholene *machts*verhoudingen – een van de leidende gedachten in het denken van de zeer invloedrijke Michel Foucault. De (hoog-)leraar bijvoorbeeld werd kritisch ontmaskerd als iemand die een beroep doet op zijn (bourgeois-)kennis om zijn positie te legitimeren wat hem traditioneel het recht verschafte om de orde op te leggen. Men ontcrachtte de statuur van deze gestalte dus door het beroep op deskundigheid als een instrument om een burgerlijke machtsrelatie in te stellen en te legitimeren. Met Nietzsche en Marx in de hand werd de ‘bovenbouw’ van de hoogcultuur (waartoe religie, wetenschap, kunst en recht behoren) bekritiseerd als een ideologische sanctionering van de bestaande burgerlijke verhoudingen.

Het verhaal van bevrijding vereiste consequent een beeld van het verleden en traditie als een situatie van *gevangenschap*. Daar kon nu eindelijk eens over ‘gesproken worden’. Men gaat deze gevangenschap benoemen, ja men moet zelfs een beeld van het verleden en van de traditionele burgerlijke verhoudingen construeren in termen van gevangenschap, geweld en verstikking. De vrouw was onrecht aangedaan, de homo, de student, de psychiatrische patiënt, de gastarbeider enzovoorts. Het bespreekbaar maken van alles en het doorbreken van de taboes worden als een stap van bevrijding gepresenteerd en gesanctioneerd. Niet de mens, maar het heersende ‘systeem’ was slecht. De maatschappelijke deconstructie die plaatsvond was tevens een afbraak van de hiërarchische structuur van de traditionele instituties. Het recht op de uiting van de eigen gevoelens, meningen en zin was de drijfveer achter de juridisering en formele democratisering van tal van maatschappelijke sferen. Beginnend bij het burgerlijke gezin en dan vooral bij de gestalte van de vader als zinnebeeld van de ‘paternalistische burgercultuur’, betrof de deconstructie ook andere maatschappelijke gestalten als de agent, de baas, de rechter, de leraar enzovoorts. De filosofen van de deconstructie droegen met vindingrijke technieken hun steentje bij aan deze maatschappelijke deconstructie en maakten deel uit van deze algehele culturele beweging.

Bij de deconstructie van de verdrukkende, onrechtvaardige en irrationele traditie hoort natuurlijk een kritiek waarvan men meent dat die rationeel en rechtvaardig is. Die kritische rationaliteit van deze beweging heeft als haar bolwerk niet voor niets de universiteit; de sociale wetenschappen zullen zich vanaf de jaren zeventig geïntensiveerd storten op de ‘rationele’ herinrichting van de maatschappij. Bij deze kritische rationaliteit hoort ook het *experiment*. Als immers alles uit de traditie zijn geldigheid heeft verloren en niets meer vanzelfsprekend is, dan rest er alleen nog het (maatschappelijk) experiment om zaken opnieuw in te richten. Wanneer de burgerlijke vormen niet meer gelden, dan moeten er nieuwe worden bedacht en uitgetoet. In deze periode is dit experimenteren terug te vinden in nieuwe samenlevingsvormen zoals de communes en woongemeenschappen, in vrije seks, in het toestaan van lichte vormen van pedofilie, in het experimenteren met drugs en het verkennen van andere spirituele tradities, enzovoorts.

De experimentele maatschappelijke herinrichting vindt plaats op basis van een nieuw idee van rechtvaardigheid, dat als ideologisch uitgangspunt het non-discriminatie beginsel van het individu heeft, gecombineerd met de idee van sociale rechtvaardigheid. De achtergrond van het individu – die hij niet zelf gekozen heeft – mag immers niet langer meer bepalen waar hij maatschappelijk terecht komt. De staat diende hier een emanciperende rol te spelen voor het individu en het in staat te stellen, ongeacht zijn afkomst, zichzelf te verwerkelijken. Daarmee zijn tevens de contouren geschetst van de politieke beweging die *Nieuws Links* genoemd zou worden en voor een deel ook door het midden en door rechts zal worden overgenomen. Centraal doel wordt de gelijke verdeling van geld, kennis en macht onder massa’s individuen.

Deze deconstructie van de burger en de natiestaat markeert in wezen het einde van het project van de *moderniteit* dat eind achttiende eeuw begonnen was. Kenmerkend voor deze periode is dat steeds rationeel een collectief doel wordt geformuleerd op basis van een bepaald levensideaal – of dat nu de hoogburger, de burger of de arbeider is en de werkelijkheid op basis daarvan rationeel wordt ingericht. Met het abstracte principe van de vrije individualiteit als grondslag van de werkelijkheid – zonder een duidelijk collectieve horizon – vormt deze

deconstructie het begin van de overgang naar de *postmoderniteit* die binnen de filosofie als naam pas in de jaren tachtig zou doorbreken. Men richt in, maar in wezen wordt ontmanteld. De vormeloze tendens van haar vrijheidsideaal verhult zich in het gewaad van rationaliteit en humaniteit, maar is wezenlijk negatief en abstract van aard. Zij kan geen nieuwe wereld en gemeenschap vormgeven. In al haar rationele kritiek op de zogenoemd ‘irrationele traditie’ is *zij zelf de sferisch en daarmee ten diepste irrationeel voortgedreven ontkrachting van de vormgevende en ordenende gestalte van de cultuur*; zij voltrekt de logica van de raadselachtige tijd. Na zo’n vijftien jaar zal de protestgeneratie haar transformerende kracht verliezen en haar ideaal niet levensvatbaar blijken.

De postmoderniteit als de (non-)ideologie van de vormvervloeiing is de noodzakelijke consequentie van de revolutie die zich in de jaren zestig voltrok. Niet toevallig komt zij tegelijk op met de neoliberale wind die vanaf het midden van de jaren tachtig de kop op steekt en die aan het eind van de jaren tachtig nog eens sterk aantrekt door de ineenstorting van het communisme. De econoom Friedrich Hayek had in 1944 in zijn *Road to Serfdom* al gesteld dat alleen een liberale economisch internationale orde ons zou kunnen behoeden voor de totalitaire staat. Collectivisme leidt tot vrijheidsberoving. Daarmee werd de ideologisch brug geslagen waarmee Nieuw Links met een gerust geweten het pad van het Neoliberalisme in kon slaan. Men streed er nog steeds mee tegen diezelfde vijand: Vrijheidsberovende collectieven.

Kosmopolitisme en individualisering monden bij de jarenzestigelite uit in het politiek-economisch ideaal van globalisering en het moreeljuridische ideaal van multiculturalisme, waarmee de staat haar eigen grenzen in culturele zin opheft en de juridisch-economische orde steeds dominanter maakt. Van die jaren zestig is dan slechts nog het ideaal van mensenrechten en vrije individuen over. Het is dankzij de abstractheid van dit ideaal dat liberalisme en socialisme elkaar kunnen ontmoeten en een gezamenlijke weg inslaan. Het verwerkelijkt zich o.a. in de (juridische) bestrijding van discriminatie – onder voortdurende verwijzing naar de Holocaust –, terwijl ondertussen in sociale zin de eerste symptomen van segregatie zich beginnen af te tekenen in de grote steden van Europa. Alle vrijheid van meningsuiting ten spijt rust daarop een onverbiddelijk

spreekverbod; bij overtreding volgt uitstoting uit de groep en morele diskwalificatie – soms zelfs afgedwongen met juridische middelen.

Voor deze nieuwe elite wordt de *markt* de alomtegenwoordige sociale realiteit waarin mensen zich tot elkaar verhouden. De vermarkting van alles is de feitelijke verwerkelijking van het abstracte principe van de *individuele vrijheid*, omdat dit principe tot gevolg heeft dat sociale verhoudingen slechts nog als een wisselwerking van met elkaar concurrerende posities van individuen worden opgevat. Met Marx zelf had men reeds jaren daarvoor het primaat van de economische verhouding in de sociale werkelijkheid aanvaard. Samen met het principe van individuele vrijheid wordt het anti-collectivisme van het neoliberalisme nu als gedemocratiseerde vrijheidsverwerkelijking opgevat. Kopen wordt nu kiezen of stemmen, de geëconomiseerde democratie. Dit principe wordt dan ook gerealiseerd als *markt*. De gehele werkelijkheid wordt in termen van productie, consumptie en concurrentie uitgelegd.

Met de worst van individuele vrijheid en grenzeloze consumptie voor ogen volgt het volk de nieuwe elite van de jaren negentig, blind voor wat komen gaat. De idealistische hippie uit de jaren zestig, wordt de individualistische ‘yup’ van de jaren tachtig en ten slotte de zakelijke ‘manager’ van de jaren negentig; een nieuw vormideaal waarin macht, status, geld, individualisme en een raar soort ‘wetenschap’ samengebald worden. Men wil de baas zijn, veel geld verdienen en dat liefst ook nog eens schaamteloos ten toon spreiden. Met behulp van Marx was het volk in de jaren zestig al geleerd de werkelijkheid primair in economische verhoudingen en dus vooral ook in termen van geld en macht op te vatten. Deze wereld van geld en macht is dan ook wat men realiseert. De ideologische zorg voor zichzelf uit de jaren zestig heeft zich omgevormd tot de algemeen geaccepteerde zorg voor de eigen portemonnee. Niet alleen de bazen en managers, ook de werknemers zijn bij monde van de bonden meer gericht op hun rechtspositie en loon, dan op de kwaliteit en zin van hun werk. Niet meer de abstracte idealen, veeleer de realiteit van het economisch leven blijkt de diepste zin te zijn van het bevrijde individu. Het individu wordt grenzeloze consument die zijn zelfverwerkelijking zoekt in

de bevrediging van zijn behoeftes en die in de massale toeristenindustrie letterlijk de gehele wereld consumeert.

Door het negatieve werk van de deconstructie en de naturalistische reductie van de geestelijke wereld is er geen krachtig moreel of religieus vormingsideaal meer dat weerwerk biedt tegen deze tendens, zodat dit individu volledig door de markt kan worden geëxploiteerd. Iconen uit de mediawereld zetten de toon, antiburgerlijkheid transformeert tot topconsumentisme en narcisme en gezag maakt plaats voor macht van managers, bij uitstek belichaamd door topmanagers en topbankiers. Evenzo wordt ten slotte ook de politiek zelf in toenemende mate in termen van marketing en branding opgevat. Bedrijven en politieke partijen worden door dezelfde partijen geadviseerd, om ervoor te zorgen dat de boodschap verkocht wordt aan het publiek.

Met het aanbreken van het nieuwe millennium beginnen de schaduwzijden van deze bevrijding zich echter maatschappelijk te manifesteren en zijn de dertig jaar om waarin volgens Herakleitos de werkzaamheid van een generatie zich voltrekt. Het bevrijde volk blijkt in wezen ‘verweesd’ te zijn – om hier Pim Fortuyn, die als geen ander politicus de dynamiek van de tijd onderkende, maar eens aan te halen. Er is rationeel en ideologisch in termen van individuele vrijheid geen verdere voortgang meer denkbaar en tegelijkertijd stuit deze vrijheid op haar eigen tegendeel: de multiculturele samenleving blijkt grote sociale problemen in zich te bergen en wakkert juist discriminatie aan, de vermarkting van allerlei maatschappelijke sectoren brengt niet de wonderen die ervan waren verwacht en leidt tot onvrede bij de massa, de abstracte vrijheid van het individu is tegelijk de vrijheid van de vervreemding. Het volk voelt zich ‘verraden’ door zijn elite en doet aan dit verraad vervolgens zelf weer vrolijk mee, zodra het de kans krijgt. Populisme grijpt om zich heen, de idealen van weleer verdampen en overal in Europa tekenen zich bewegingen af waarin juist opnieuw nationalisme en etnisch denken sterker worden.

De concrete gemeenschap verdwijnt en in deze vervreemding bewegen *abstract nationalisme en individualisme* zich naar elkaar toe en leiden zij tot de vorming van partijen die de vrijheid van het individu zelf als slagzin inzetten tegen groepen en religies die op gespannen voet daarmee staan. De homo

wordt pontificaal op het schild gehesen als icoon van de nationale identiteit, hij belichaamt de individuele vrijheid die beschermd moet worden tegen religieuze collectivisten. Daarin komen Fortuyn en Wilders overeen. De burger, de ‘middengroep’ van de maatschappelijke orde, verliest aan betekenis en de verweerde massa komt op.

Deze ontwikkeling getuigt van de algehele culturele verwarring en vervreemding die zich onder het volk heeft breed gemaakt en die nu naar richting zoekt; nogmaals in naam van de vrijheid en in het verlangen naar een nieuwe (nationale) binding. Ironisch genoeg vindt men die maar al te gemakkelijk in een gemeenschappelijk verzet tegen ‘de islam’. Een nieuwe vijand is geboren. Die vormt bij uitstek een bedreiging voor de eigen cultuur, omdat de aanhangers ervan zich als een etnisch-religieus collectief manifesteren en die op hun beurt hun eigen binding mede danken aan het gemeenschappelijk verzet tegen dit nationaal individualisme. Hier ontstaat aan beide kanten de dialectiek van de tegencultuur, het tegenovergestelde van multiculturalisme. De erfenis van de jaren zestig slaat om in haar tegendeel.

Ondertussen staart menig een zich blind op Wilders en ziet niet dat hij onderdeel is van een veel bredere maatschappelijk problematiek, die mede door de politieke en bestuurlijke elite zelf is gecreëerd en vervolgens is miskend. De staat van ons onderwijs is daarvan een triest voorbeeld.

De gevolgen van de culturele omslag in het onderwijs

De culturele omwenteling die zich met de jaren zestig voltrekt laat zich alleen begrijpen vanuit het quasi religieuze patina dat deze bevrijdingsbeweging omgaf. Dat was zeker ook het geval in Nederland waar de roep om individuele vrijheid altijd al gepaard is gegaan met moreel fanatische groepsvorming en de uitdrijving van andersdenkenden. Een nieuw geloof werd geïnstitutionaliseerd, ook in het onderwijs. Dat de culturele revolutie van de jaren zestig grote gevolgen zou hebben voor de vormgeving van het onderwijs lag overigens in haar aard besloten. Aangezien cultuur gestalte krijgt in de gedeelde omgangs- en uitingsvormen van mensen, betreft een culturele revolutie ook altijd de ‘vormingsinstellingen’ van een samenleving, waarvan het onderwijs een

belangrijk deel uitmaakt. Deze revolutie was bovendien de uitkomst van een lange ideologische ontwikkeling en dus ook ‘intellectueel’ van aard – niet alleen in haar uitingsvorm, maar ook in de studentenmassa die zij wist te mobiliseren. De revolutie van de jaren zestig vindt daarom vooral plaats aan de universiteiten als intellectuele bolwerken van ‘hoge cultuur’ – die tevens de spits vormen van het gehele onderwijsgebouw. Het was de ideologische overtuiging van deze revolutionairen dat juist de universiteiten zo snel mogelijk dienden te worden veroverd om mede van daaruit de gehele maatschappij te herinrichten.

In de lijn van de marxistische gedachtegang moesten de nationalistische en religieuze ‘bourgeois’-universiteiten worden bevrijd van het daarin heersende ‘valse’ bewustzijn dat de studenten vergiftigde en het klassenonderscheid in stand hield. De kennis aan de universiteit moest voortaan het gehele volk ten goede komen en de integrale ontwikkeling van de persoonlijkheid dienen. In de eerste plaats diende een einde te worden gemaakt aan het klassieke onderscheid tussen hoge en lage cultuur. Dit was een bourgeois-onderscheid dat ongelijkheid installeerde en bestaande sociaal-economische machtsverschillen legitimeerde. Ook de tot dan toe dominante inrichting van het onderwijs was onderdeel van de bourgeois-‘bovenbouw’ die het leven en de maatschappelijke positie van de bourgeois in stand hielden. Datzelfde gold voor de inrichting van de rechtsstaat, het religieuze leven, de kunsten, en dergelijke. Zoals we hierboven al uiteengezet hebben, werd het beroep op kennis of vakkundigheid van de kant van hoogleraren opgevat als een heimelijk strategie om een machtsverschil te legitimeren. Ook het kwalitatieve verschil in esthetische smaakoordelen werd ter discussie gesteld, omdat zij als een uiting van burgerlijke smaak behoorde tot het cultureel kapitaal op grond waarvan mensen in- en uitgesloten werden. Deze moralisering en politisering van de kunsten maakte Dylan zelfs ‘beter’ dan Bach.

Als antwoord op deze diagnose moest de universiteit voor een brede laag van de bevolking toegankelijk worden; zij diende *extern* gedemocratiseerd te worden en ten dienste komen te staan aan de gehele samenleving. Zij moest bovendien *intern* gedemocratiseerd worden. Het *aristocratische gezagsprincipe* binnen de wetenschap mocht niet langer meer vormgevend zijn voor het

curriculum en het bestuur van de universiteiten. Ook de studenten en het onderwijsondersteunend personeel dienden inspraak te krijgen in haar reilen en zijlen. Hoogleraren hadden niet méér recht van spreken, omdat zij meer verstand van zaken had; ieder individu in de organisatie mocht zijn zegje doen wanneer zijn belang in het geding was. Ook de hoogleraar werd nu een van de ‘stakeholders’ van de gedemocratiseerde universitaire gemeenschap. De *interne* en *externe democratisering* van de universiteit veranderde haar binnen een tijdsbestek van enkele jaren tot een massa-instituut.⁴

Wat aan de universiteiten gebeurde, voltrok zich ook maatschappelijk, mede dankzij de alomtegenwoordige media die in toenemende mate het menselijk leven en denken beginnen te bepalen. Overal werden de traditionele autoriteiten en hun instituties bekritiseerd en aan een proces van democratisering onderworpen. Kranten, radio, televisie doen gesanctioneerd door intellectuelen mee aan de ontmaskering van het ‘valse bewustzijn’ en de ontering van alles wat heilig is. Tegelijkertijd zien we hoe de traditionele ‘vorming’ die eerder sterk gelokaliseerd plaatsvond in de context van ouderlijk huis, buurt, school, werk, en dergelijke zich tot op zekere hoogte verplaatst naar de grenzeloze ruimte van de massamedia. Zo begint de jeugd vanaf de jaren zestig massaal acteurs en popsterren na te bootsten (James Dean, Elvis Presley, John Lennon, Bob Dylan, enzovoorts) als nieuwe totemachtige verschijningen die talent en energie naar zich toe trekken.

Sinds het eind van de jaren zestig wordt de nieuwe aantrekkelijke gestalte – die ook commercieel actief onder de jeugd wordt uitgedragen – die van de vrijgevochten wereldwijze jongeling, een assertief, antiautoritair, kritisch en authentiek individu. Deze jongeling heeft evenwel de permanente strijd tegen het collectief nodig om zichzelf te kunnen zijn. Als zodanig heeft zijn verschijning een parasitair karakter. Onder invloed van dit negatieve ideaal erodeert het eerdergenoemde kwalitatieve verschil tussen hoog en laag dat

⁴ Het zou op termijn overigens niets meer blijken dan de geleidelijke overgang naar de plutocratische universiteit waarin onder het mom van het belang van allen alles onderworpen wordt aan de macht van het geld.

hoorde bij de hoogburgercultuur.⁵ De bevrijde jongerenmassa richt zich uitdrukkelijk tegen het verplichtende karakter van de vormen waarin een gemeenschap gestalte krijgt en zich bestendigt. Hoe iemand zijn leven vormgeeft is zijn eigen zaak, dat is het nieuwe ideaal waarvoor gevochten wordt. De concrete gemeenschap als een inhoudelijk normatief beginsel is problematisch geworden voor de vrijgevochten generatie.

In deze periode komt maatschappelijk de nadruk in toenemende mate te liggen op het individu, zijn gevoel, zijn mening en zijn wil: men wijst in sterke mate de normativiteit van gemeenschappelijke vormen af, voor zover die althans wordt uitgedragen vanuit een kwalitatief idee van beter en slechter, hoger en lager. Belangrijker dan dergelijke ‘cultureel bepaalde’ criteria is het criterium *of je werkelijk jezelf bent* – iemands authenticiteit en originaliteit. Het gaat daarbij tegelijk om ‘de mens’ en ‘het individu’.

De universiteit vormt zoals gezegd het intellectuele brandpunt van de culturele revolutie die gaande is. Niet alleen wordt hier de nieuwe bestuurlijke elite opgeleid. Met de doorbraak van deze bevrijdingsideologie breken ook de sociale wetenschappen door die op deze leest geschoeid zijn. Zij spelen een belangrijke rol bij de herinrichting van de maatschappelijke verhoudingen. Een aanzienlijk deel van de sociale wetenschappen wordt door de nieuwe maatschappelijke elite namelijk beleidsmatig ingezet ter legitimatie van de eigen besluitvorming, waarbij onder het mom van rationaliteit in feite een verkapte ideologische agenda wordt uitgevoerd. Na enige tijd zijn de ‘wetenschappers’ in kwestie zich soms niet eens meer bewust van de impliciete ideologie, waarmee zij het levende bewijs zijn dat de meest geslaagde indoctrinatie diegene is welke überhaupt niet meer als doctrine wordt opgemerkt door degene die haar uitdragen. Waar eeuwenlang eerst de kerk sanctioneerde, nam nu de

⁵ Vergelijkbare omslagen hebben zich in het verleden natuurlijk ook voorgedaan, zoals eeuwen geleden bij de opkomst van de hoogburgercultuur zelf die ten koste ging van de aristocratie. Het grote verschil met die eerdere transformatie is echter dat de burger in zijn afwijzing van de politieke macht van de aristocratie altijd nog wel haar cultuurvormen overnam en verburgerlijkte.

wetenschap die taak over, maar onwaarachtiger dan die eerste, omdat die haar waarheid tenminste nog in de vorm van geloof uitdroeg.

Onderdeel van deze doctrinaire herinrichting is bij uitstek ook het onderwijs – om te beginnen dat aan de universiteit zelf. Alle Nederlandse onderwijsinstellingen zullen in een bestek van dertig jaar ingrijpend van karakter veranderen onder invloed van onderwijskundige opvattingen die vanaf eind jaren zestig wortel schieten aan de universiteiten. De schade die daarbij in culturele zin wordt aangericht is veel ingrijpender dan die welke de appreciatie van Bach of Sophokles betreft. Zoals het ideologisch verblinde mensen vaak vergaat, ontging het de doctrinaire idealisten volledig dat men vooral de eigen kritische en quasi-intellectuele attitude als hét ideaal voor allen tot uitgangspunt maakte, zonder zich af te vragen of de verwerkelijking van een dergelijk ideaal voor allen wel haalbaar was – als het al wenselijk zou zijn.

Deze kritisch attitude was intellectueel gericht op het negatieve vrijheidsbegrip – het vrije individu dat onbepaald en ongebonden diende te zijn, zonder een begrip van diens positieve vrijheid. De praktische verwerkelijking van dit vrijheidsideaal was dan ook negatief van aard: de destructie van de vroegere orde, de ontkenning van de traditie. Natuurlijk waren sommige kritiekpunten terecht, maar men ging daarbij ook aan de wijsheid van vroegere structuren en opvattingen voorbij.

Volgens de academische criticasters van het oude stelsel werd de ongelijke verdeling van kennis, geld en macht voor een groot deel veroorzaakt door het bestaande onderwijsstelsel. De maatschappelijke ‘politiek’ van sociale ongelijkheid was volgens hen al in het geding wanneer het zoontje van de notaris naar het gymnasium wordt gestuurd, terwijl het zoontje van de timmerman ‘natuurlijk’ naar de ambachtsschool moet.⁶ Men ‘ontmaskerde’ het

⁶ Beide instituties kwamen dan ook zwaar onder vuur te liggen: de voornamelijk op jongens gerichte ambachtsschool werd door de Mammoetwet in augustus 1968 eerst omgevormd tot de *Lagere Technische School* (LTS) die uiteindelijk in de jaren negentig tot haar einde komt. De *Huishoudschool* en het *Lager Economisch Administratief Onderwijs* (LEAO) worden de meer op meisjes toegesneden varianten aan de onderkant van het voorgezet onderwijs. Zij zullen samenvloeien in het zogenoemde **VMBO**, waarmee het onderscheid tussen

bestaande onderwijsstelsel dan ook als een systeem dat de sociale verschillen in stand hield en daarmee onderdeel was van de bourgeoiscultuur. Het is volgens deze criticasters de taak van goed onderwijs een dergelijke ‘discriminatie’ en instandhouding van klassenverschillen op te heffen.

Deze doctrinaire systeemkritiek ging gepaard met een sterk wantrouwen in de richting van (traditionele) onderwijzers, leraren en docenten, omdat zij de belichaming vormden van dit maatschappelijk selectieprincipe dat sociale ongelijke behandeling in stand hield. Vandaar ook dat er een ander type leraar moest worden opgeleid die veel meer op het individu en zijn unieke kansen gericht diende te zijn. De onderwijskunde die in de jaren zeventig een grote vlucht neemt, zal eerst in de lerarenopleidingen worden ‘toegepast’ en later in toenemende mate de algehele onderwijsideologie gaan bepalen. Men heeft de afgelopen decennia in de onderwijskunde vooral ideologische en idealistische onderwijsconcepten uitgedacht in voorbijgaan aan de dynamiek van de realiteit; en dat was des te erger voor die realiteit.

In Nederland had de opkomst van deze onderwijsideologie tot gevolg dat het deel van het voortgezet onderwijs dat primair gericht was op (ambachtelijke) handarbeid – en dat voorheen door de ‘lagere klasse’ werd verricht – nagenoeg ontmanteld werd. Bij de introductie van de zogenoemde *basisvorming* op het VMBO was een aanzienlijk deel van het praktijkonderwijs verdwenen uit de eerste jaren van het voortgezet onderwijs. Als reden voor deze veranderingen werd onder meer aangevoerd dat leerlingen niet te vroeg geselecteerd dienden te worden, omdat anders hun talenten wellicht niet zouden worden opgemerkt. Deze onderwijshervorming werd echter ook gelegitimeerd met de verwijzing naar de moderne diensten- en kenniseconomie die ervoor zou zorgen dat er in de toekomst ook veel minder handwerk verricht zou moeten worden. Er werd zo een sterk ideologisch bepaald beeld van de tijd geschilderd waarin ‘vooruitgang’ impliceerde dat dergelijk werk tot het verleden

typisch jongens- en meisjesonderwijs en meer praktisch en theoretisch onderwijs op institutioneel niveau wordt opgeheven. Ondanks verwoede pogingen is het echter niet gelukt om het gymnasium afgeschaft te krijgen; juist onderaan het stelsel zal de toegebrachte schade dan ook het grootst zijn.

behoorde. In de loop van de jaren tachtig werd gezegd dat lage loonlanden in de toekomst het grootste gedeelte daarvan voor hun rekening zouden nemen; wat dan het nieuwe soort werk zou moeten zijn dat deze mensen moesten gaan doen en of de economische politiek van *outsourcing* op termijn wel levensvatbaar zou blijven vroeg men zich eigenlijk niet af.⁸

Netto resultaat was dat dit zogenaamde ‘uitstel van selectie’ ten koste ging van de ontwikkeling van de ambachtelijke en praktische vorming als zodanig. Die werd in feite als minderwaardig opgevat door de onderwijsbeleidsmakers, in ieder geval in vergelijking met beroepen waar het gymnasiumopleiding leerlingen toe opleidt. Zo werkte impliciet een misvormd hoogcultureel ideaal van vorming door in de manier waarop de laatste decennia met de lagere klassen en hun beroepspraktijken werd omgegaan – hoewel we helemaal niet meer mochten spreken van ‘hoog’ en ‘laag’. In de sfeer van het onderwijs werd de ‘intellectuele wereld’ in ieder geval beter en hoger geacht dan de ‘lijfwereld’ van de handen. Het was dan ook vooral de kritische en dus ook intellectueel georiënteerde individualiteit zelf – het jarenzestigideaal – waartoe men iedereen wenste op te leiden, zonder zich kritisch af te vragen of dat wel wenselijk en haalbaar is. Daar raken we aan de pijnlijke ironie van de onderwijspolitiek die voornamelijk door Nieuw Links werd uitgedragen.

Van de veel te theoretische basisvorming in de jaren negentig werden met name de zwakkere leerlingen uit lager opgeleide milieus de dupe. Voor de hervorming van de vele middelbare beroepsopleidingen die de vorm aannamen van *Regionale Opleidings Centra* geldt hetzelfde: deze grootschalige onderwijsfabrieken – waar over het algemeen weinig persoonlijk contact met leraren bestaat en een gebrek aan structuur en discipline heerst – ondermijnen de algehele karakterontwikkeling van jongeren, zodat vooral ook de (allochtone) jongens onder hen het onderwijs verlaten zonder een diploma. Bovendien is door de ondoordachte toepassing van het ideaal van ‘de zelfwerkzaamheid’ – bij

⁸ Hoezeer een dergelijke historische emancipatietheorie de plank heeft misgeslagen, blijkt wel uit de ontwikkeling van de kredietcrisis waarbij een land als Duitsland – dat van oudsher een sterke industriële sector heeft en ook beroemd is om zijn gedegen vakonderwijs – inmiddels de economische motor van Europa wordt genoemd.

kinderen *nota bene* die voor de wet nog lang niet volwaardig vrij en verantwoordelijk zijn voor hun daden – het belang van buitenschoolse ondersteuning alleen maar toegenomen. Waar kinderen nog niet die verantwoordelijkheid voor hun eigen leerproces aankunnen, betekent dit ideaal *in de praktijk* namelijk dat zij meer op de omgeving buiten de school zijn aangewezen om ‘zelf’ aan het werk te gaan. Aangezien de school daar niet meer voor zorgt, moeten de ouders daar nu zelf voor zorg dragen of daarvoor commerciële huiswerkbegeleiding en bijles inschakelen. Zodoende wordt de achterstand van kinderen uit de lagere milieus – die daartoe veelal niet in staat zijn – des te groter. Waar de leraar niet meer de *paternalistische* verantwoordelijkheid krijgt én neemt voor het leerproces van de leerling, verliest het onderwijs haar emancipatoire karakter en wordt de opvoedende kwaliteit van de ouders en opvoeders des te belangrijker.

Door de nadruk op theoretische vorming en het verkapte *dédain* voor handwerk, wordt deze maatschappelijke groep bovendien nu juist datgene ontnomen waarmee het voorheen een eigen positie had ten opzichte van hoogopgeleiden: hun *beroepseer!* Het beeld van de timmerman, de metselaar, de loodgieter of de lasser verloor in de loop der jaren haar bekoring onder de jeugd, ook bij diegenen voor wie er in feite niet zoveel andere beroepsmogelijkheden zijn. De algehele culturele context van media, internet en games droeg daar ongetwijfeld aan bij, zeker onder allochtonen die meer dan gemiddeld met de uiterlijke tekortkomingen van hun milieu werden geconfronteerd. Je kan beter *runner* worden om als individu in korte tijd kapitalen te verdienen en een spannend leven te hebben dan dagelijks in een timmerwerkplaats te moeten werken, waar je bovendien naar anderen moet luisteren. Op die manier kwamen dus ook de beroepen die met industriële productie en met ambachtelijke vervaardiging samenhangen onder druk te staan. Jongeren werden immers onvoldoende geschoold om in de bouw te werken of loodgieter te worden en/of hebben daar ook geen zin meer in.

Werkgevers moesten daardoor de afgelopen tien jaar massaal een beroep doen op mensen uit Oost-Europa voor het verrichten van handwerk en ambachtelijk werk, terwijl er tegelijkertijd een aanzienlijke groep jongeren – en

met name jongens – zonder diploma's thuis zit. Waar veertig en vijftig jaar geleden massa's allochtonen werden binnengehaald in ons land (mede omdat de blanke autochtoon zich te goed begon te voelen voor laaggeschoold handwerk), daar voelen hun kinderen en kleinkinderen zich inmiddels, net als de blanke autochtoon, te goed voor handwerk überhaupt – of men heeft er simpelweg geen zin meer in. Dat is een vorm van aanpassing aan de mentaliteit van het gastland, maar niet bepaald een om blij van te worden.

Juist voor de sociaal zwakkere groepen heeft de herinrichting van ons onderwijs dramatische gevolgen gehad, zoals de schrikbarende stijging van de jong arbeidsongeschikten (*Wajong*) op sociale en psychische indicatie laat zien.⁹ Waar het reguliere onderwijs een duidelijk gebrek aan structuur en kwalitatief goed opgeleid personeel laat zien, daar neemt de verwijzing naar speciaal onderwijs of het instellen van bijzondere arrangementen binnen het reguliere onderwijs sterk toe. Hoe minder vormingskracht van ouders en het onderwijs uitgaat, hoe meer probleemjongeren er ontstaan. Honderdduizenden jongens en meisjes worden aan de *Ritalin* gezet, omdat ze concentratiestoornissen hebben, de indicatie-industrie labelt tienduizenden tot probleemgevallen en de school raakt steeds verder getherapeutiseerd.

Dit alles wordt zoals gezegd ook in de hand gewerkt door een modieuze didactiek waarin in theorie de leerling en zijn beleving centraal staat – een onmiskenbare erfenis van de jaren zestig. Zij versterkt de problematische tendens die reeds in het aantrekkelijke beeld van de wereldwijze antiautoritaire jongere besloten ligt zoals die ook in de media naar voren komt. De vorming tot vakkundigheid wordt ondermijnd door een ideologische onderwijsdidactiek die 'antiautoritair' is en sterk uitgaat van de zelfstandigheid en eigen verantwoordelijkheid van het individu dat op zijn eigen wijze werkt aan zijn eigen ontwikkeling. Dat betekent tevens dat een dergelijke didactiek niet primair gericht is op het tot stand brengen van zoiets als 'autoriteit' – oftewel 'het recht van spreken, omdat men verstand van zaken heeft'. In zowel de theoretische als

⁹ We mogen blij zijn dat aan deze ontwikkeling langzaam een einde lijkt te komen; en daar heeft de vereniging *Beter Onderwijs Nederland* een behoorlijk aandeel in gehad!

praktische vorming erodeert als gevolg daarvan de idee van objectieve vakkundigheid en een *normatief curriculum*. Ideologisch gaat deze erosie terug op het jaren zestig ideaal van de integrale ontwikkeling van de persoonlijkheid en de abstracte zelfontplooiingsideologie. Alles draait nu in theorie om ‘de leerling zelf’ en zijn unieke talenten.

Het meest duidelijk bewijs daarvan is nog wel dat heden ten dage de idee van het ‘vak’ als een organiserend principe van het onderwijs (metaalbewerking, Nederlands, Duits, geschiedenis, wiskunde of Latijn) tanende is. Datzelfde geldt voor de objectieve standaarden op grond waarvan we een leerling ‘goed’ kunnen noemen in zijn vak. Inmiddels wordt vrijwel ons gehele beroepsonderwijs, inclusief het *Hoger Beroeps Onderwijs*, ingericht zonder de idee van het vak als richtinggevend beginsel. Niet langer is uitgangspunt dat de leerling een objectief niveau van vakbeheersing dient te hebben. Ook de vakkundig geschoolde leraar is niet meer nodig, hij maakt plaats voor de ‘leerprocesbegeleider’ – die zelf evenmin vakkundig hoeft te zijn. De vorm-energie van vakkundigheid die de traditionele leraar idealiter belichaamde is uitgedoofd en wordt niet meer doorgegeven. Het gaat nu om sociale vaardigheden om in groepen te functioneren, omdat het ‘zelfontdekkende’ leren in de praktijk ironisch genoeg juist in groepen plaatsvindt.

Niet alleen de vorm van de te leveren prestaties (zoals werkstukken, computerpresentaties, aanleggen portfolio’s, groepsopdrachten, en dergelijke), maar ook de beoordeling daarvan krijgen een steeds subjectiever karakter. Wat iemand zelf nu echt beheerst blijft onduidelijk. Zowel het *Nieuwe Leren* als het *Competentieonderwijs* worden in de praktijk veelal gekenmerkt door een hoge mate van *subjectivering en socialisering van het leerproces*. Ook het *Persoonlijke Ontwikkelings Plan (POP)* en het *Persoonlijk Activiteiten Plan (PAP)* waarvan het postmoderne leerproces vergezeld gaat, nemen een vorm aan waarin de *psychologische reflectie* op het eigen functioneren in de groep een belangrijk onderdeel is van het ontwikkelingsproces in plaats van de objectief verkregen vakkundigheid.

Het spreken in termen van ‘competenties’ komt in de plaats van vakkundigheid, maar door het hoge ideologische en psychologische gehalte daarvan heeft men veelal ook geen helder begrip meer hoe de gewenste

competenties nu eigenlijk moeten worden aangeleerd. Dat heeft weer tot gevolg dat in de feitelijke praktijk van het onderwijs andere ‘competenties’ worden aangeleerd dan die welke men in theorie zou willen bijbrengen. Te veel tijd wordt besteed aan de aankleding, het imago van de presentatie, het wekken van de juiste indruk – ook wat betreft het eigen functioneren binnen de groep. Te weinig tijd wordt besteedt aan de individuele verwerving van een niveau van kundigheid. De feitelijke onderwijsgroepspraktijk werkt namelijk in de hand dat ook diegene slaagt die bij de juiste groep mensen weet aan te schuiven en die in staat is hen en de beoordelaars te bespelen door manipulatief gedrag – dat al begint bij koffiehaken en gezellig doen om de drempel op te werpen aangesproken te worden op het eigen onderpresteren.

De gedegen vakmatige samenhang in de vorming ontbreekt en er wordt ruim baan gegeven aan subjectieve en sociale elementen. Men lijkt te zijn vergeten dat het onderwijs ooit in ‘vakken’ is opgedeeld, juist om het leren van afzonderlijke aspecten van iemands vorming te vergemakkelijken. Het gaf daar zagezegd structuur of discipline aan. Het maakte duidelijk wat iemand moest kunnen en waaruit zijn kunde was opgebouwd. Het verstaan van een vak impliceert immers een bepaalde samenhang in iemands denken en doen, het brengt daarin ‘organisatie’. De leraar was bekend met de problemen die zich voor deden bij het leren van die vakken, de elementen waaruit het was opgebouwd, waar je moest beginnen enzovoorts. Inmiddels wordt ‘de leerling zelf’ tegen het vak uitgespeeld, terwijl dat een valse tegenstelling is. De leerling die secretaresse wil worden, maar niet de Nederlandse taal leert beheersen, zal nooit een goede secretaresse worden.

Men vergeet dat net als bij de voetballer de individuele signatuur binnen de algemeen gedeelde ruimte van vakkundigheid vorm krijgt. De disciplinerende van het eigen denken en doen door het leren van een vak wordt als een vorm van knechting door de leraar weggezet. Waar disciplines verdwijnen, verdwijnt ook de discipline van leerlingen en raakt hun leven en werken uit vorm. Vrijheid moet vorm krijgen om werkelijk te zijn.

Daarmee wordt tevens de idee van vorming als het ontwikkelen van een algemeen geldige en gedeelde *geestelijke ruimte* onder druk gezet.³ Het thuis zijn

in de geestelijke ruimte van een vak, waarin mensen gemeenschappelijk weten wat de standaarden zijn van wat goed is en wat goed werkt – net als bij de voetballer, is essentieel voor gezonde sociale verhoudingen. Iemand is objectief op de vakkundige kwaliteit van zijn werk aan te spreken, zonder dat het een kwestie van persoonlijke willekeur wordt. In de werkpraktijk heeft een gebrek aan deze objectiviteit tot gevolg dat ook de mogelijkheid van objectieve erkenning erodeert, zodat ook de inhoudelijke gezagsverhouding – de erkenning van meesterschap – plaats maakt voor een formele machtsverhouding. De vorm en inhoud van het onderwijs nemen dezelfde gedaante aan als het ontaarde management waar het vaak onder gebukt gaat. Men is niet bezig met de kern van de zaak, maar met de aankleding ervan waarmee de juiste indruk moet worden gewekt om zichzelf te verkopen.

Ondertussen neemt de doelmatigheid van vele nieuwe onderwijsvormen alleen maar af en vervelen leerlingen zich minstens zozeer als vroeger. Men kreeg er zeker in Nederland van hoog tot laag ‘antiautoritaire’ jongeren voor terug: assertieve en sterk op het eigen welzijn en comfort gerichte individuen, die samenklonteren in kleine groepen en fluctuerende massa’s en die zich weinig meer gelegen laten liggen aan vormingsidealen en gezagsverhoudingen van weleer – en daar trouwens ook niet meer in worden opgevoed – en voor wie de sociale idealen van de jaren zestig er al helemaal niet meer toe doen. Het besef van een gedeelde normativiteit begint bij het leren van dat wat gemeenschappelijk is en de belichaming van dat ideaal door mensen met gezag.

Het wegvallen van richtinggevende idealen en gezagsverhoudingen bracht een diepe richtingloosheid in hun bestaan waarin de vrijheid leeg wordt en men niet meer echt van iets houdt en daar ook dus geen moeite voor doet. Alles moet gemakkelijk ‘geconsumeerd’ kunnen worden. Maar waar men nergens moeite meer voor doet, is ook niets meer de moeite waard. Bono van U2 sprak eens de rake woorden: *The opposite of love isn't hate, it's indifference* – en ik zou daaraan toe willen voegen dat *verveling* de stemming van deze onverschilligheid is. Verveling is het tegendeel van liefde. En verveling ontvouwt haar heerschappij juist daar waar zij niet meer als zodanig wordt opgemerkt: in het tijdverdrijf! Inmiddels is de alcoholconsumptie onder

jongeren omgekeerd evenredig gestegen met de onderwijskwaliteit en staat Nederland momenteel wat de omvang van dat eerste betreft op kop in Europa. De hoogste vorm van vrije zelfontplooiing wordt het zelfverlies in de roes, waar een geslaagde avond met regelmaat een avond is die je de morgen erna niet meer kunt herinneren. De vrijheid van het zelf slaat om in de onvrijheid van het zelf dat niet meer weet wat het doet, omdat het niet meer weet wat het met zichzelf aan moet.

Enerzijds gaan deze ontwikkelingen in het onderwijs terug op de geschetste algehele culturele omslag waarin (virtuele) prikkelingen inspelen op 'jouw beleving' en op 'of jij het leuk vindt' en gemakkelijke consumptie overal aanwezig is. Een dergelijke sfeer in de context van school heeft tot gevolg dat je leerlingen niet mag dwingen, maar moet verleiden iets te doen dat je de les moet 'verkopen', dat taken niet teveel inspanning mogen vergen, dat het niet te saai mag zijn, dat je leuke dingen gaat doen, enzovoorts. Een dergelijke onderwijscontext leidt al snel tot het uitschakelen van de leraar als een voorbeeld die een ideaal belichaamt en de norm stelt.

Anderzijds is er de opkomst van het *managerdom* binnen de onderwijsinstuties zelf – vooral in het middelbaar en hoger beroepsonderwijs en op de universiteiten. Daar waar de afgelopen decennia een reusachtige schaalvergroting heeft plaatsgevonden, instellingen bedrijfsmatig en financieel zelfstandig zijn geworden, sterk kwantitatieve bekostigingsmodellen met economisch perverse prikkels zijn ingevoerd, is ook een duivelspact gesloten tussen wetenschap (onderwijsideologie), management en geld. Men is niet meer bezig met de kwaliteit van het primaire onderwijsproces, maar met de aankleding ervan, de herinrichting van de organisatie, het oprichten van instituten, men focust op massa, op de nieuwbouw, op fusies e.d. Het abstracte ideaal van 'de leerling zelf' kan door onderwijsmanagers ook worden gebruikt om de aanspraken op vakkundige kwaliteit van de leraar te deconstrueren. Zo zijn er maar al te vaak bezuinigingen doorgevoerd onder het mom van onderwijsvernieuwing waarin in theorie 'de leerling centraal' staat, maar die in de praktijk heeft geleid tot de kwalitatieve verschraling van hun onderwijs, zelfverrijking van bestuurders en het uit vorm raken van de instellingen. De

zorg voor hun eigen welzijn gaat ten koste van het algemeen welzijn – van leerlingen en leraren, zoals recentelijk in allerlei onderwijschandalen pijnlijk aan het licht is getreden. Dit is geen toeval en reflecteert in zekere zin wat zich ook in sociaal en didactisch opzicht in het onderwijs voltrekt.

Deze didactiek werd in Nederland aanvankelijk opgelegd door de overheid, maar is gaandeweg neergeslagen in een (bureaucratische) schil van onderwijsraden, bestuurders, managers, onderwijscoördinatoren, kwaliteitsbewakers, beoordelende en visterende instanties, advies- en reclamebureaus, trainingscentra, website-bouwers, leermateriaalontwikkelaars, lerarenopleidingen, enzovoorts. Zij vormen de ideologische ‘bovenbouw’ waar politiek, recht, religie, moraal, kunst én wetenschap samenkomen om de herinrichting van dat onderwijs en de nieuwe machtsverhoudingen tussen leraar en management te legitimeren en de macht van het geld vrij spel te geven.

De idealen van maatschappelijke relevantie en individuele ontplooiing uit de jaren zestig zijn ongemerkt getransformeerd tot ‘het nut voor de maatschappij’ en ‘je eigen interesse’ – oftewel: het algemene welzijn en het individuele welzijn – zonder dat duidelijk is hoe beide zich tot elkaar verhouden. De vakkundige docent wordt met betrekking tot zijn onderwijs dan zelfs door zijn managers aan de ‘kritische’ vragen onderworpen: ‘Wat heeft de leerling er later aan voor zijn werk?’, en/of: ‘Vind de leerling het eigenlijk wel leuk?’. Daarmee lijkt de manager aan de kant van de student te staan, maar dat is slechts schijn want de idee van vorming is namelijk uitgeleverd aan de inmiddels vanzelfsprekende bestuurlijke behoefte om met de onderwijsinstelling zelf geld te maken en te groeien of te fuseren. Ook hier is bovendien onduidelijk wat precies de verhouding tussen deze twee uitgangspunten. Wat de leerling leuk vindt – om te beginnen het sexy imago van de school – hoeft immers niet datgene te zijn waar hij later wat aan heeft in de maatschappij. En waar de maatschappij behoefte aan heeft, hoeft het individu niet leuk te vinden om te leren.

De gedachte dat concurrentie tussen onderwijsinstellingen de kwaliteit verhoogt vooronderstelde in theorie dat die kwaliteit ook het criterium was op basis waarvan ouders, leerlingen en studenten een school zouden kiezen. In de

praktijk zijn veel ouders daar überhaupt niet mee bezig, kunnen zij dat zelf ook niet meer goed overzien, gaat het er vooral om dat er een diploma wordt gehaald, kiest men voor het gemak de meest dichtbij zijnde instelling en geeft men vooral de eigen kinderen een beslissende stem in die keuze. Bovendien is door schaalvergroting de onderlinge concurrentie tussen instellingen regionaal nagenoeg uitgeschakeld, in het middelbaar en hoger beroepsonderwijs.

De populaire wijze waarop de algehele subjectivering zich heeft voltrokken in onze samenleving eist zo haar tol in ons onderwijs, temeer omdat de onderwijsinstellingen een steeds productiematiger organisatievorm aan hebben genomen waarin het werven van ‘klanten’ en het op imago concurreren met anderen vanzelfsprekend zijn geworden. Daarin wordt onderwijs beschouwd als een bron van inkomsten, zodat men het ontzag voor de intrinsieke waarde van de vakmatige vorming is verloren.

De aristocratische structuur van vorming als zodanig – *wie verstand van zaken heeft, heeft recht van spreken* – werd zo teniet gedaan. Binnen de hegemonie van een oligarchisch managerdom maakt zij plaats voor een vorm van ‘populisme’ waartegen geen inhoudelijk vormingsideaal stand kon houden. In naam gebeurde alles voor de leerling zelf, maar in de praktijk werden vooral financiële belangen gediend.

Nu zelfs leerlingen en studenten zijn gaan staken om weer deugdelijk onderwijs te krijgen en ook de politiek in beweging is gekomen, heeft deze ontwikkeling haar langste tijd gehad. De strijd om het onderwijs is opnieuw ontbrand. Zij gaat niet toevallig gelijk op met een algehele maatschappelijke bezorgdheid over ‘normen en waarden’ en verwarring over de eigen culturele identiteit. Onze cultuur als zodanig is in het geding. We komen terug op de erfenis van de jaren zestig; en wederom staat de vraag naar onze vrijheid in het middelpunt. Het is veelzeggend dat de partij die zich bij uitstek tegen de vroegere elite keert de vrijheid in haar vaandel draagt. Vrijheid moet echter vorm krijgen om werkelijk te worden.

De tegenspraak van het postmoderne vrijheidsideaal

De grote vraag bij dit alles is natuurlijk waarom zoveel idealen die hun bron vinden in de jaren zestig zijn omgeslagen in hun tegendeel? Simpel gezegd is men in de ban geraakt van een abstract ideaal van vrijheid dat vergezeld ging van droomgestalten die geen bestendigheid kenden en daarom ook een sterk modieuze invulling kregen, zoals zichtbaar werd in de popcultuur. De dynamiek van dit ideaal ondermijnde de vrijheid zowel op individueel als maatschappelijk niveau.

Met Kant moeten we zeggen dat iemand pas vrij is als hij *achtung* heeft voor zichzelf en de ander als *persoon*. Dat betekent om te beginnen dat hij zichzelf verantwoordelijk acht voor zijn daden en omgekeerd hetzelfde van de ander verwacht. Een dergelijke *persoonlijke verantwoordelijkheid* impliceert dat hij zich bij alles wat hij doet *willens en wetens* verhoudt tot zijn eigen gevoelens en verlangens – of tot zijn *neigingen* zoals Kant het wel noemt. *Persoon zijn betekent voor Kant het eigen handelen achten als een uiting van de eigen vrije wil*. Wil ik mezelf als persoon achten, dan moet ik dus altijd ook in staat zijn om mezelf en mijn feitelijke behoeften, verlangens of gevoel te negeren. Dat hij een vrije wil heeft betekent immers dat hij het ook níet kan doen, bijvoorbeeld omdat het niet goed is, hij zichzelf of anderen daarmee schaadt, hen onheus bejegt, enzovoorts. Dit vermogen om mezelf te negeren – als een uiting van vrije wil – behoort tot de wilskracht van ‘zelfdiscipline’. Een gebrek daaraan kan ertoe leiden dat iemand zichzelf ook niet meer acht als persoon en zich verschuilt achter verontschuldigheden zoals: ‘Ik was dronken’, ‘Ik was boos’, ‘Ik had er gewoon zin in’, ‘Ik wist niet meer goed wat ik deed’ en dus: ‘Ik kon niet anders...’. Iemand opvoeden tot vrijheid betekent dus om te beginnen hem in staat stellen zich gedisciplineerd tot zijn eigen gevoelsleven te verhouden, zodat hij in staat is om wetens en willens te handelen.

De bevrijding van het individu in de jaren zestig zag zoveel ‘onderdrukking’ van het systeem buiten, dat het nu juist deze noodzaak van disciplineren van de eigen vrijheid veronachtzaamde. In de gegoede milieus had men die discipline zelf met de paplepel meegekregen, maar men kon haar slechts nog begrijpen in termen van onderdrukking en benepenheid. Daarmee maakte deze generatie iets los waar zij niet op bedacht was. Men zocht de vrijheid vooral in het uitleven van het eigen gevoelens en verlangens, omdat

daarin de nieuwe individuele vrijheid werd gesitueerd. De postmoderne belevingscultuur die voortvloeide uit hun revolutie is dan ook sterk gericht op die eigen gevoelens en verlangens, juist ook in de vorm van het opgaan in de uitwendige sensatie (die veelal geen moeite kost). De disciplinerende van de vrijheid is daarin op de achtergrond geraakt en daardoor staat ook haar werkelijkheid onder druk. In deze belevingscultuur zijn mensen namelijk minder goed in staat zijn om zichzelf te bedwingen en worden zij overgevoelig voor de eigen impulsen van lust en onlust. Ze rechtvaardigen hun doen en laten vooral in termen van hun eigen gevoel en verlangens, zonder rekening te houden met anderen of zich in hen te verplaatsen. Ten slotte verliezen zij soms dermate de achting voor zichzelf als persoon dat zij willens en wetens extreem zelfverlies opzoeken in de roes van alcohol en drugs om daarin niet meer ‘willens en wetens’ misdaden als zinloos geweld te plegen.

Deze belevingscultuur die sterk op uitwendige (lichamelijke) sensaties gericht is, manifesteert zich in haar misvormde gedaante op een uitgesproken manier in de wrange vruchten die inmiddels ook van de seksuele revolutie worden geplukt. Ook hier zien we de tegenspraak van het jarenzestigideaal en de tegengestelde dynamiek van de verwerkelijking ervan. Het was natuurlijk niet de bedoeling dat die seksuele bevrijding van de publieke moraal zou leiden tot een situatie waar Antilliaanse puberjongens zich in een garagebox als groep gemeenschappelijk vergrijpen aan meisjes van 11 à 12 jaar en daarbij gangstarrappers als voorbeeld nemen. Een dergelijke groepsdoortrekkende seksuele energie is ongevormd, bruut en gedepersonaliseerd: de jongens raken sferisch gegrepen en vergrijpen zich aan een meisje dat zelf in die sfeer haar eigen intimiteit en lichamelijke integriteit niet weet te bewaren. Ze komen terecht in wat ik wel ‘bovenindividuele sferen’ noem.

In praktische zin uitte dit ideaal zich uiteindelijk in vervreemding en in de erosie van het burgerlijk respect voor de ander, ja soms zelfs de (gewelddadige) ontkenning van het recht en welzijn van die ander. Zij ondermijnt daarmee vrijheid als erkenning, het Ik dat Wij, het Wij dat ik is, om hier even met Hegel te spreken. Waar vrijheid zich verwerkelijkt als erkenning, daar zijn ook gedeelde vormen nodig waarin een zekere gemeenschappelijkheid

gestalte krijgt.¹⁰ Precies deze gemeenschappelijkheid van de vorm is ondermijnd als gevolg van het abstracte vrijheidsideaal. Voor de revolutionaire jongeren bleven voor het handelen slechts nog de abstracte uitgangspunten van ‘individualiteit’ en ‘collectiviteit’ als normatieve horizon – zonder een gedeelde vormentaal waarin die beide zich in een gemeenschap concretiseren.

Het gehanteerde ideaal van democratie drukt slechts een *procedurele en formele collectiviteit* uit, niet wat mensen tot een groep maakt en wat aard van hun betrokkenheid op dit collectief is. Ideologisch gesproken was het bevrijde individu in de kern een ‘mens’ in de zin van een vrijgevochten wereldburger, die zich überhaupt niet met één bepaalde groep diende te identificeren en daar ook geen zin meer in had trouwens. Ieder individu diende idealiter solidair zijn met alle andere individuen op de wereld – en dan vooral met diegenen die in hun individualiteit worden onderdrukt. Er mochten geen al te verplichtende vormen meer ontstaan waarin de saamhorigheid van de groep zich zou bestendigen. Gemeenschappen moesten licht blijven. Men moest dus ook ten diepste vrij blijven van de ander, en wel door solidair te zijn en tegelijkertijd onderling *op afstand te* blijven. Men laat daarom de staat genereus zijn voor gastarbeiders en asielzoekers, maar men neemt ze niet zelf op in huis. Dat was waar het ideaal van solidariteit in de praktijk voor de meesten op uitdraaide.

Mettertijd openbaarde zich echter ook de tegenstrijdigheid van dit ideaal, juist omdat men de feitelijke menselijke conditie niet onder ogen was gekomen. Men had het ideaal niet weten te concretiseren in een bestendige levensvorm en daarom vervloede het om in zijn tegendeel om te slaan. De grenzeloze dominantie van de eigen beleving leidde er uiteindelijk toe dat het individu de *afstand* tot de naaste ander begon te verliezen en hem niet tot *diens* recht en waarde laten komen! Het verlies aan vormen waarin de gemeenschappelijkheid zich bestendigt uit zich dan ook als een ‘grenzenprobleem’ in sociale verhoudingen. De vervreemding en daarmee ook permanente spanning tussen Ik en de ander, het individu en de wereld.

¹⁰ Zie blz.

Deze tendens tot gemeenschappelijk vormverlies en onderling bruuskeren werd reeds in de jaren zeventig goed zichtbaar, zoals we ook in de populaire cultuur kunnen waarnemen. Werd de geëngageerde popmuziek aanvankelijk nog gedragen door een (utopisch) maatschappelijk ideaal, in de jaren zeventig zal met de opkomst van de punk überhaupt geen vormgevend maatschappelijk ideaal overeind blijven. Ook van deze vormontkennende egomanifestatie die intrinsiek gericht is op het schokken van de ander en het bruuskeren van de orde gaat een sterke aantrekkingskracht uit waarvan velen in de ban raken. Tegelijkertijd werd ook duidelijk dat een dergelijke negatie een sterk uniformerende werking heeft, zodat op termijn juist de eenvormigheid van het verzet tegen de orde in het oog springt.

En ook hier hielp de negatie van ieder vormideaal de macht van het kapitaal alleen maar sterker in het zadel. Als geen enkele orde of moraal er meer toe doet, dan telt juist het geld. De punk bereidt in die zin de overgang voor naar de zakelijke jaren tachtig – hoezeer zij zich ook verzet tegen iedere orde! Haar eigen publieke doorbraak met de *Sex Pistols* in het midden van de jaren zeventig was overigens al de uitkomst van cynische marketing. Hedendaagse pop-, film-, sportsterren en fotomodellen zijn door hun indrukwekkend inwerking op het gevoelsleven van de massa plutocratische grootheden die vele honderden miljoenen waard zijn. Als gedislocaliseerde (tot geen land meer specifiek behorende) totemachtige verschijningen die massa's naar zich toetrekken, zijn zij ten diepste uitingen van 'indrukwekkende' media. Massa's mensen proberen op hun beurt dezelfde indruk te wekken door middel van hun kleding, houding, oogopslag enzovoorts. In deze uiterlijkheid verliest de vorming haar gedegenheid en wordt zij modieus en ongedurig, met alle neurosen van dien. Dat is het fundamentele verschil tussen iemand die eruit ziet als een timmerman en die leeft om te timmeren en iemand die eruit ziet als Lady Gaga en die leeft om uit te gaan.

De eindconclusie is dan ook dat de hele culturele ontwikkeling van de bevrijdingsbeweging uit de jaren zestig (die juist zo hevig op het gevoel en de persoonlijke beleving had ingezet) uiteindelijk zelf datgene heeft teweeg gebracht wat haar eigen ideaal weerstreeft. Ook in politieke zin zijn Pim

Fortuyn en Geert Wilders, inclusief hun aanhang, de kinderen van de jaren zestig: mensen die zeggen wat ze denken en geen elite meer accepteren. Gezien de wijze waarop deze elite zichzelf heeft ontwikkelt kan men hen daarin ook niet helemaal ongelijk geven. De zorg voor de gemeenschap in bestuur en politiek heeft bij velen plaatsgemaakt voor de zorg om de eigen positie en portemonnee. Idealen zijn onecht geworden en worden uitgedragen door politici in wie het publiek zich nauwelijks meer herkent. De beweging eindigt zo met haar eigen expliciete ontkenning, de tijd komt terug op zichzelf en oordeelt dat de idealen niet gedegen waren. Dat vloeit voort uit het abstracte vrijheidsbegrip van deze beweging en het evenzo abstracte concept van de solidariteit met de mensheid die men kon bewijzen door een paar keer te demonstreren wanneer het zo uitkwam. De vraag naar de identiteit van de eigen nationale gemeenschap wordt nu een van de brandpunten van de politiek.

Bedenkingen met betrekking tot het esthetisch conservatisme

Waar Scruton en met hem het ‘esthetisch conservatisme’ de tegenaanval tegen deze perverterende ontwikkeling inzet en tenminste de maatschappelijke elite een ideaal van hoge cultuur en dus ook kunst voorhoudt, heb ik mijn bedenkingen tegen dit ‘wapen’. Deze bedenkingen betreffen niet Scrutons waardering voor de hoge kunst, evenmin zijn wil om dergelijke kunstwerken te koesteren. Ik vraag mij veeleer af wat voor vorm een dergelijke achting en koestering aanneemt en wat haar verhouding tot onze gehele cultuur is. Want zoals ook Scruton zelf niet ontgaan is, speelde religie van oudsher een grote rol in de culturele zeggingskracht van de zogenoemde ‘hoge kunst’. Daarin is echter sinds de opkomst van de burgercultuur en de verlichting gaandeweg verandering gekomen. Dat plaatst ons voor een probleem.

Cultuur betreft zoals gezegd de vorming van een groep en de bestendige *hervorming* van de vormen waartoe zij zich gemeenschappelijk gemotiveerd of *bezijd* weet. Dat betekent dat zoiets als cultuur altijd ook verwijst naar een ‘geestelijke werkelijkheid’ die door de tijd heen bestaat en die zich daarin ook transformeert. In deze geestelijke werkelijkheid nemen mensen een verhouding in tot hun eigen geboorte en dood en het leven dat zich daartussen voltrekt.

Welnu, religie gaat uitdrukkelijk over deze plaats van de mens in het zijnsgeheel, over de kosmische zin van zijn geboorte, leven en dood.

Dat was dan ook ten diepste hetgeen de Nederlandse protestanten in de zestiende eeuw bezielde tot hun bevrijding. Ze vatten hun leven op ten overstaan van God, schepper van hemel en aarde, die hen het leven geschonken had en door wiens genade zij mochten leven in de vervulling van hun heilige plicht. Het Nederlandse volk was, net als eens Israel, door God uitverkoren en geroepen om haar eigen bestemming te vinden te midden van de andere volkeren. Doch niet alleen deze nationale bestemming was een heilige plicht, ook de gewetensvolle uitoefening van het eigen werk en de zorg voor het gezin behoorden daartoe – dit is de heiliging van het *alledaagse leven*. Deze bezieling tot bepaalde levensvormen stond dus in het teken van het heilige, iets wat de gehele werkelijkheid omvatte en het volk doortrok.

De overdracht van cultuur had in deze periode te maken met de overdracht van iets wat je opvatte als een waarheid waaraan je jezelf onderwierp – dat wat het leven op een bepaalde manier heiligde. Dat was ook de omgeving waar de schilderijen van Rembrandt en Vermeer opkwamen en thuishoorden – zij verzamelden en bekroonden de bezieling van deze wereld in zich, die daarmee tot volle glans gebracht werd. Als vertegenwoordigers van de ‘klassieke’ kunst waren zij er in zekere zin ook voor het gehele protestantse volk. Beiden voelden zich niet te goed om juist ook volksmotieven op te nemen en die in hun werk een hoogculturele stilering en zeggingskracht te geven. Datzelfde kan men zeggen van de muziek van Bach. Het was ook bij uitstek in de religieuze wereld waarin het gewone volk aan zoiets als hoge cultuur deel had – of zich in ieder geval in de afstraling daarvan bevond; bovendien zag zij haar belichaamd en uitgedragen in de wereld van de aristocratie en gegoede burgerij.

Dat alles kan van Stravinski en Pollock niet meer gezegd worden. Zij werkten vanuit een andere tijdsgeest waarin een dergelijke hoge cultuur niet meer bestond en dus ook de hoge kunst haar sacrale en sociale verhevenheid heeft verloren. Maar ook Bach komt niet meer als vanzelf mee met de eigen religieuze praktijk waarin men opgevoed wordt.

Een dergelijke heilige bezieling is iets fundamenteel anders dan een private voorkeur of moraal. Hierin ligt ook het verschil tussen de ervaring van het heilige en de ‘waarden’ die hedendaagse postmoderne individuen erop nahouden. Het heilige wordt ervaren als datgene wat iemand als mens bepaalt en wat een soort *schroom* afdwingt, niet als een private waardering. Het heilige heeft zich in de negentiende eeuw in toenemende mate getransformeerd tot het nationale, waarmee het op aarde kwam en ten slotte haar heiligheid verloor in de twee wereldoorlogen die ook de hooggestemde idealen over de westerse hoge cultuur de grond inboorde.¹²

De daaropvolgende transformatie leidde via de jaren zestig uiteindelijk tot het *hedendaagse materialisme* van de liberale consumptiemaatschappij die de drijvende kracht van ons huidig technisch-economisch bestel uitmaakt. De wil van de mens als subject is daarin ‘heilig’ geworden; de gehele werkelijkheid wordt eraan onderworpen. Het betreft hier een vorm van materialisme die erin bestaat al het uitwendige zo te manipuleren dat het in een *impressionistische beleving* wordt omgezet waarbij wij lijfelijk zijn ingesteld op het wekken en ontvangen van indrukken. De aan- en uitknop is het materiële symbool van deze beschermende technologische werkelijkheid die op uitwendige ‘indrukken’ is afgesteld. De ‘bescherming’ van de individuele vrijheid realiseert zich in de roesachtige beleving die binnen de postmoderne computertechnologie van games en internet wordt opgeroepen. Hier wordt het afstandelijke contact op afstand werkelijk. Dit alles is mogelijk gemaakt door de ideologisch gemotiveerde uitvinding van de PC in de jaren zestig – die als doel had het individu met informatie te *empoweren* ten opzichte van het systeem. Inmiddels verschijnen ook Rembrandt en Bach op deze nieuwe wijze; zij zijn in zekere zin ‘digitaal aanwezig’ – en kunnen worden aan en uit gezet.

Het is dan ook belangrijk te onderkennen dat de uitoefening en receptie van kunst steeds in de eigen tijd zijn ingebed en mede daardoor wordt bepaald. Dat betekent tevens dat de esthetische ervaring als zodanig niet louter van zich

¹² Dit motief van de secularisering van het heilige begint niettemin al in de protestantse burgerlijke gemeente en wordt daarna kenmerkend voor de ontwikkeling van hele moderne tijd.

uit tot een bepaalde moraal of levenshouding leidt. Door het lezen van Plato zijn de kloosterlingen in de middeleeuwen niet tot de knapenliefde overgegaan. Wat de moraal betreft las men in Plato wat men zelf al wilde en dat was lange tijd een christelijke moraal. Wie meent dat hoge kunst ons als mensen moreel ‘beter’ maakt, miskent de gang van onze uiterst bloedige cultuurgeschiedenis – ook ten tijde van de hoogcultuur. Wat is er al niet aan perversiteiten en wreedheden voorgevallen aan hoven en in kerken – als bolwerken van de hoge kunst! Daaraan ontleende Shakespeare trouwens mede zijn inspiratie, maar het heeft de wereld na hem zeker niet beter gemaakt. En *De Kreuzersonate* van Tolstoj verhaalt zelfs van de moreel perverterende werking van klassieke muziek op het liefdesleven van de elite. Zoals hij onder invloed van geciviliseerde romantiek geloofde, ging voor hem meer heilzame werking uit van het eenvoudige boerenleven.

Wie de kunst wenst te ‘moraliseren’ moet eerst naar de ‘mores’ kijken van de wereld waar zij thuishoorde. Dat geldt ook voor onszelf. De tijdgeest die ons nu doortrekt en die zich openbaart in de sferisch bewogen publieke ruimte is verbonden met de dynamiek die meekomt met de moderne techniek, waarmee wij middels media deel hebben aan een ‘indrukwekkend’ bestaan.

De dominantie daarvan bergt het gevaar in zich dat onze idealen een vorm aannemen van dezelfde tijdgeest die wij menen te bekritisieren. Dat is naar mijn mening ook het risico van Scrutons positie – en wat ik ook wel het *esthetisch conservatisme* noem. Een esthetisch conservatief construeert een levensideaal waarin hij een duidelijk kwalitatieve opvatting heeft over het goede leven en wel zo’ n manier dat hij het leven van vele anderen om zich heen minderwaardig acht. Met zijn achting voor de hoge cultuur in het vaandel wil hij ten strijde trekken tegen de *wansmaak* van anderen, waarvan hij zich uitdrukkelijk moreel en sociaal onderscheidt. Ja, hij gaat misschien zelfs op afstand leven van de vulgaire massa en haar uitingsvormen in de populaire cultuur. Hij richt samen met anderen een eigen netwerk op van mensen van ‘goede smaak en gewoonte’ die zich met elkaar verheven voelen boven anderen.

Een dergelijke sociale afscheiding en vervreemding druist echter in tegen de oorspronkelijke werkelijkheid en betekenis van de hoge cultuur, omdat zij

van oudsher een sociale inbedding en politieke functie had. De ‘bovenbouw’ noemde Marx deze constellatie, de sociaal economische denker die zich als weinig anderen van deze samenhang tussen kunst, wetenschap, religie, recht en politieke macht bewust was.

De adel en de regenten konden heersen, omdat zij met hun staatsmacht het volk in vorm hielden. Dit konden zij alleen krachtdadig dankzij een zeker vertrouwen en daarmee een besef van *autoriteit* onder het volk dat zij bestuurden. Daarvoor zijn wederzijds erkende omgangs- en uitingsvormen nodig waarin beiden elkaar herkennen en erkennen in hun onderscheidenheid en saamhorigheid. Dat zelfde gold voor de regenten. Religie was van oudsher onderdeel van de gemeenschappelijke bezieling die deze gedeelde vormentaal doortrok en die mede hun positie legitimeerde. Ook de hoge kunsten hoorden thuis in deze rijk geschakeerde vormenwereld als de ‘ideologische bovenbouw’ van een cultuur en zij ontleenden aan deze elitaire realiteit hun *autoriteit*: precies omdat deze kunst thuishoorde in de wereld van de adel, regenten en bourgeoisie – zij die verstand van zaken hadden en de macht in handen. Daarom maakte Marx tegelijkertijd religie, kunst, filosofie en de staatsmacht tot voorwerp van zijn ideologiekritiek. Hij beschouwde hen namelijk als de ideologische reflectie van een economisch klassenonderscheid dat een dergelijk onderscheid legitimeerde en dus onderdeel was van het zogenoemde ‘valse bewustzijn’. Hoezeer hij de sociale werkelijkheid ook verkeerd begreep, Marx zag tenminste de fundamentele verwevenheid van deze levenssferen.

De hoge cultuur verandert wezenlijk van karakter zodra zij haar politieke en religieuze dimensie verliest en er geen politieke en religieuze elite meer is die haar koestert, uitdraagt en daarin tegelijkertijd contact bewaart met het volk; en wel op zo’n manier dat het volk tenminste de autoriteit ervan erkent en de kunstwerken bijvoorbeeld in de eigen (religieuze) praktijken terugziet – waaraan het zichzelf ergens toch spiegelt en herkent. Zonder deze religieuze en tegelijk praktische dimensie van de hoge cultuur verandert ook de zin van de hoge kunst – de aard van haar bezieling wijzigt zich. De vormentaal van de hoge kunst verliest hier juist het contact met het volk en krijgt daarmee een ander

‘elitair karakter’, namelijk elitair in esthetische zin. Hier wordt de ‘cultuurliefhebber’ geboren.

De aftocht van het kunstwerk uit de wereld van de hoge cultuur en haar ‘verburgerlijking’ in de 19^e eeuw – die al zichtbaar wordt met de opkomst van de romanliteratuur en de oprichting van (nationale) musea en concertgebouwen – leidt niet alleen tot idealen als *l’art pour l’art*, maar heeft ook een sterke tendens in de kunst tot gevolg die zich juist tegen dit ‘burgerlijke’ te verzet, terwijl ze zich tegelijkertijd in dit burgerlijke element beweegt. Dit is ook haar innerlijke tegenstrijdigheid. Datzelfde gebeurt overigens in de filosofie: Kierkegaard, Nietzsche en Van Gogh horen bij elkaar en zijn vanuit de categorie van burgerlijkheid gezien *postmodern*. In hun getormenteerde antiburgerlijkheid worden zij alle drie ‘vrij zwevende’ individuen, niet meer in staat een concrete gemeenschap vorm te geven. Hier wordt de kunst dus ook gedefinieerd als *de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie* zoals de dichter Willem Kloos aan het eind van de negentiende eeuw placht te zeggen. Ondertussen zien we dan ook hoe invloeden en modes uit alle tijden en culturen binnenstromen om dit allerindividueelste gevoel uit te drukken.

In het sociaal en cultureel gesproken neurotische avant-garde karakter dat een groot deel van de hoge kunst vanaf dat moment aanneemt, brengt zij niet meer het aristocratische of burgerlijke leven tot glans. Veeleer wordt de voortdurende en steeds meer maniëristisch wordende strijd met het populaire een deel van haar eigen identiteit. Daarom wordt zij ‘abstract’ en ‘onfiguratief’ – zij dient een negatie tot uitdrukking te brengen van bestendige vorm. Zoals reeds in de romantiek zichtbaar wordt, beginnen de kunst en de filosofie zichzelf de quasireligieuze taak toe te dichten een hogere spirituele boodschap uit te dragen en nieuwe levensvormen uit te vinden, zonder daarin te slagen. Wagner is een typisch voorbeeld van die ontwikkeling en ondanks Nietzsches heftige kritiek op diens muziek beweegt hij zich filosofisch in een zelfde dynamiek. Ook in de collectie Van Kröller-Möller zien we hoe de kunst van de 19^{de} en 20^{ste} eeuw wordt opgevat als uitdrukking van een spirituele *queste*, van zowel kunstenaar als verzamelaarster! De bourgeois werd in dat opzicht al veel

eerder ‘postmodern’ dan de hardcore socialist, zoals de hedendaagse politiek nog steeds laat zien.

Scruton lijkt zich soms onvoldoende te realiseren dat de kunst zich niet toevallig in deze richting heeft ontwikkeld. Het was niet zomaar een vergissing of een verkeerde *gedachte* die de kunst hiertoe heeft gebracht. De breuk met traditie die de kunst zelf aan de dag legt, is precies een uiting van hetgeen zich maatschappelijk voltrekt. Haar actieve deconstructie van de burgerlijke orde en het gangbare ‘schoonheidsideaal’ hangt samen met een algehele culturele transformatie. We kunnen dus ook niet terug naar de wereld waaruit zij voortkomt; nu schilderen als Rembrandt of dichten als Goethe is kitsch. De ziel die het kunstwerk ademt is er niet.

Deze macht van de tijd is echter nog ingrijpender en omvattender. Ook Scrutons eigen waardering voor de traditie van de hoge kunsten – hoe sympathiek die mij in bepaalde opzichten ook is – komt niet om de tijdelijkheid van haar eigen vorm heen. Evenals de postmodernisering van de hoge kunst in de 20^e eeuw neemt zij een vorm aan waarin zij zich tegen het populaire keert. Ook bij Scruton zien we een romantische hoop dat de hoge kunst ergens ook de elite, ja zelfs ook de gehele cultuur zou kunnen ‘begeesteren’. *Dat is echter het ideaal van de postmoderne kunst zelf, niet van Bach, Shakespeare of Rembrandt!* Daarmee draait hij in feite de verhouding cultuur en religie tot kunst om en wordt nu dus de kunstkenner van goede smaak én exegeet, én de nieuwe priester. Hij voorziet de kunst zo van een postmoderne identiteit, dezelfde waarvan hij nu juist de vele kunstuitingen bekritiseert. Deze wezensverwantschap wordt ook uit andere aspecten van zijn positie duidelijk!

Zodra namelijk deze achting voor de hoge kunst een *reservaatkarakter* krijgt en niet meer in contact staat met de massa, vormen de liefhebbers ervan uiteindelijk net zo’n eigen reservaat als de geëxalteerde mondiale homo- of lesbiennecultuur met haar sterke hang naar de realisatie van de eigen identiteit door uiterlijk vertoon. Scrutons esthetisering van de hoge cultuur is zelf onderdeel van de esthetisering van de algehele culturele orde voor wie de sociale identiteit in toenemende mate is komen te liggen in uiterlijke verschijningsvormen met hun groepskenmerken, de punker, de houser, de

popster, de voetballer en dus ook ‘de mensen van goede smaak’. Wezenlijk voor de identiteit van die laatste groep wordt namelijk het zich onderscheiden van het populaire en vulgaire, waarmee zij tegelijkertijd van hun negatieve afhankelijkheid ervan getuigen. En precies dat geeft nu juist uitdrukking aan het eigen vormverlies en de onzekerheid over de eigen verhevenheid. Back hoefde zich niet beter te voelen dan de volksmuziek en kon dus ook probleemloos volkswijsjes opnemen, ook in zijn meest religieuze werken.

De subjectivering van de postmoderne morele werkelijkheid tast ook de wijze aan waarop de hoge cultuur wordt belichaamd door mensen. Zij verliest in de wijze waarop zij wordt belichaamd haar zelfverzekerde verhevenheid en maatschappelijke geldigheid. Een vergelijkbaar proces voltrekt zich overigens in tal van ambten die op deze belichaming van een collectieve ziel zijn aangewezen: ook bij de rechter, hoogleraar, dominee valt heden ten dage deze vormcrisis waar te nemen. De ziel die deze ambten moet dragen is verdwenen en hun belichaming is niet ‘in vorm’; zij worden zo uiterlijke posities waaruit de diepte en substantialiteit van het collectief is verdwenen.

Zo is ook het esthetisch conservatisme onderdeel van de algehele maatschappelijke *segregatie en vormverlies*. In het ontbreken van een wederzijdse herkenning en erkenning tussen groepen en individuen voltrekt zich de postmoderne vervreemding waarin de natiestaat haar gelede samenhang verliest en ook politieke representatie steeds moeizamer wordt. Alle postburgerlijke groepsvorming is doortrokken van deze subjectivering die ervoor zorgt dat ieder ‘horen bij’ maatschappelijk wordt opgevat als een private voorkeur. Dat is de realiteit die ook de eigen positie bepaalt.

Als individu kan iemand samen met andere individuen een bepaalde voorkeur hebben voor bepaalde cultuuruitingen op het gebied van literatuur en muziek. Degenen die haar belichamen zijn dan niet meer als vanzelf verbonden met de politieke orde waarin de gemeenschappelijke dynamiek van het volk in vorm wordt gebracht. In plaats van standen, klassen of zuilen vormen zich sociale netwerken van mensen met vergelijkbare ‘lifestyles’, die in toenemende mate in virtuele biotopen met elkaar in contact treden. Dat is niet toevallig! De subjectieve vrijheid behoudt haar vrijblijvende karakter in de virtualiteit, dat wil

zeggen: door een afstandelijk contact op afstand. Afstand houden in het opheffen van afstand. Alleen in het massale en populaire ontstaat dan nog een vorm van collectiviteit waarin de subjectieve beleving een sferisch groeps karakter aanneemt en haar afstandelijkheid opheft en tegelijkertijd bewaart. In massa-evenementen laait deze collectiviteit immers alleen maar tijdelijk op – als een ‘uitstap’ zogezegd. Zij vormt precies daarom niet de bestendige werkelijkheid van iemands leven.

Zodra de hoge cultuur los komt te staan van deze gemeenschappelijke bezieling wordt ook zij uitdrukking van een ‘dislocatie’ - het loskomen van de feitelijke locatie of plaats waar men leeft, het uit zijn verband gerukt worden.¹³ De hoge cultuur verliest hier haar praktische en politiek-sociale betekenis en wordt gereduceerd tot haar *esthetische manifestatie*; een die kunst *geniet*. Zo ontstaat ook het kunstwerk als een ‘esthetisch voorwerp’ ter bezichtiging of beluistering: de hoge kunst is het residu van de ziel die haar eens droeg en voortbracht. Niet toevallig ontstaat het museum tegelijkertijd met de opkomst van de nationale burgerstaat in de negentiende eeuw waarin de kunstschaten die hoorden bij de wereld van de adel en de elite ‘publiek’ worden gemaakt. De eigen tijd bepaalt en doortrekt de vorm waarin zij verschijnen en omgeeft hen op sferische wijze. Wat zien wij daarin heden ten dage gebeuren?

Rond de hedendaagse hoogculturele instituties – het theater, het museum, het concertgebouw enz. – maakt zich al geruime tijd de macht van het geld groot. Dat is ook de werkelijkheid van het kunstwerk. Evenals voetballers zijn Rembrandt en Vermeer plutocratische grootheden geworden. Dit is de eigenlijke dieptedynamiek die hun werken omgeeft en die zich in de marketing ervan openbaart. Zij zijn niet meer zozeer verbonden met het politieke en religieuze domein, maar zijn zelf opgenomen in de egalitaire *markt* van bezichtiging, beluistering – in het kort: de *esthetische beleving*. Precies deze abstracte esthetische beleving wordt geëxploiteerd in de mondiale toeristen- en

¹³ ‘Dislocation’ betekent in het Engels ook ‘verwarring’. Een dergelijke dislocatie is overigens kenmerkend ook voor de vele virtuele gemeenschappen die op internet tijdelijk samenklonteren en weer vervloeien en wier sociaal verkeer de vorm aanneemt van afstandelijk contact op afstand.

kunstindustrie, die eveneens een geglobaliseerd karakter krijgt. Dat wordt niet alleen duidelijk aan haar institutionalisering en inbedding in een mondiaal netwerk, maar ook aan de houding van de cultuurliefhebber. Daarin zet het cultureel kosmopolitisme van de jaren zestig zich door.

De smaakvolle esthetische beleving laaft zich grenzeloos aan ‘al het klassieke en schone’ – uit alle tijden en alle culturen. De cultuurliefhebber is thuis in de gehele wereld van de hoge kunsten en is in staat het deskundig te becommentariëren: de klassieke muziek, de schilderkunst, het ballet, de filosofie, de architectuur et cetera. Of het nu gaat over Sophocles of Confucius, Shakespeare of Beethoven, Goethe of Rodin, Descartes of Dostojevski, hij kent zijn klassiekers. Hij is in dat opzicht een esthetische globalist, hoezeer hij soms ook met zijn eigen nationale traditie mag dwepen. De voorkeur daarvoor is zelf esthetisch. In de beleving van de (klassieke) schoonheid vindt hij troost voor het leven te midden van de massa waarvan hij met goede smaak afstand neemt. Deze afstand heeft hij niet maatschappelijk of politiek, maar vooral in de uitwendige manifestatie waarmee hij zich onderscheidt van ‘de rest’. Met dit globaal esthetisme is dus nog niet de levensrichting gegeven in een praktische en politieke zin. Zij staat immers op gespannen voet met de bestaande orde – en ontleent aan het verzet daartegen mede haar eigen identiteit. Het grote probleem blijft dan ook dat de beleving van de hoge cultuur zich vervreemdt van de massa die nu juist de beslissende grootheid in het politiek maatschappelijk verkeer is geworden.

Als we heden ten dage nog zinvol zouden willen spreken van een ‘hoge cultuur’, dan zal dat een hoge cultuur moeten zijn die in een geglobaliseerde wereld ook lokaal weerklank vindt. Daarvoor is ze afhankelijk van de aansprekendheid van haar vorm die uiteindelijk ook de massa moet bereiken en raken. Dat betekent ook dat ze zich nooit louter in de afwijzing tot datgene wat daar plaatsvindt kan bewegen. In een horizontale democratische orde is het enige wat zich daaraan onttrekt dat wat de vorm aanneemt van het populaire. Daarom is het geen toeval dat bij de inauguratie van Barak Obama naast klassieke musici ook de populaire wereldband *U2* speelde: het populaire en het politieke komen hier samen – of we dat nu leuk vinden of niet.

Wie dan Bono en Bach met elkaar gaat vergelijken, zoals Scruton doet en zegt dat de laatste veel ‘beter’ is dan de eerste, ziet niet dat het überhaupt niet gaat om een dergelijke kwalitatieve vergelijkbaarheid! Hij gaat er om te beginnen aan voorbij dat zij deel uitmaken van twee geheel verschillende takken uit de Europese muziekgeschiedenis. Dat onderscheid is al in de middeleeuwen zichtbaar: de muziek van ‘de Dom’ en de muziek van ‘de Burcht’ om hier met Oswald Spengler te spreken – de muziek die hoort bij de religieuze orde en die welke hoort bij de wereldse orde. Deze religieuze muziek is ten tijde van de verstedelijking en de opkomende paleiscultuur meer bezit gaan nemen van de Europese hoven. Daardoor begon zij uiteindelijk ook te seculariseren en werd het wereldse leven van de adel in de muzikale vormtaal van de religieuze orde verklankt, zoals ook in de klassieke dansmuziek hoorbaar wordt. Hier begint dan zoiets als een ‘hoge wereldlijke cultuur’ te ontstaan die zich in haar vormen en uitdrukkelijk onderscheidt van de volkscultuur. Het is ten slotte met name de *Bourgeois* die zich in nabootsing van de adel met behulp van hoge cultuur wenst te onderscheiden van het gewone volk.

De traditie van het klassieke ballet die aan het Franse hof begint aan het eind van de zeventiende eeuw verraadt nog duidelijk haar herkomst in de aristocratische danscultuur die zelf een ‘veredeling’ is van de volksdans. Het klassiek ballet is de lijfelijke bekroning van de aristocratische omgangsvormen tussen man en vrouw die ook in gegoede burgerlijke kringen herkend wordt. Precies daarom ontstaat in de twintigste eeuw noodzakelijkerwijs een andere vorm van ballet – als een eigen kunstvorm. De wereld waartoe zij behoorde en daarmee ook de lijfelijke verhouding van man en vrouw is voorbij.

Wat we op een bepaald moment onder ‘hoge kunst’ verstaan heeft dus zelf ook een historisch karakter. Hier komen we bij een laatste belangrijke observatie die Scruton en het esthetisch conservatisme lijkt te ontgaan.

In de middeleeuwen, in de hoogtijdagen van de aristocratische macht, behoorden de door Europa rondtrekkende troubadours met hun liederen en volkse wijsjes tot een wezenlijk onderdeel van de hoogcultuur. Dat was een cultuur die ook in haar kunstvormen het contact met het lokale en volkse onderhield, wat onder andere in deze Burchtmuziek hoorbaar wordt. Het is die

traditie die opklinkt in *Pastime with Good Company* van de hand van Hendrik VIII die zelf maar al te goed vertrouwd was met volkse traditionals als *Greensleeves*. Volksmuziek en burchtmuziek liggen dicht bij elkaar.

Jethro Tull kon in de jaren zeventig zonder probleem *Pastime with Good Company* in een folk-rockachtige setting ten gehore brengen. Al na enkele maten van dit lied in ‘klassieke’ uitvoering is trouwens hoorbaar dat de hedendaagse popmuziek en dus ook *U2* deel uitmaken van deze tak van Europese muziek. Wie de middeleeuwse *Carmina Burana* opzet, hoort in het ritme en het geluid van de drums de moderne rock. Zelfbewust ook is deze schatplichtigheid aan de traditie, zoals Bob Dylan – een van de *founding fathers* van onze popmuziek – al vanaf het begin van zijn artistieke roeping wist. Hij heeft als weinig anderen deze gehele traditie proberen te verwerken en te verrijken met zijn eigentijds geluid en thematiek. Dat is bovendien een traditie die via het Amerikaanse platteland naar het Ierland, Schotland en Engeland van de middeleeuwen terugvoerde. Het opnemen en op eigen wijze vertolken van traditionals is overigens een oude praktijk binnen de blues en is ook van het begin in de popmuziek aanwezig. Het ligt geheel in die lijn dat ook de goed opgeleide leraar, *Sting* (in de het begin van de jaren tachtig zanger van *The Police*), een CD met liederen van John Dowland heeft opgenomen, en nog wel met de luit van eertijds. Hij hoort er de oude gitaar in.

Men kan dit ‘volkse geluid van de burcht’ in de popmuziek misschien niet zo waarderen – dat is natuurlijk ieders goed recht, maar traditie en vakmanschap kan men haar toch echt niet ontzeggen, of alleen uit onwil of onwetendheid. Dat heden ten dage de commercie er een ongehoord groot stempel op drukt, dat er mede daardoor een boel slechte muziek wordt gemaakt, is allemaal waar, maar dat is een tendens waar alles aan blootstaat. Daarbinnen kwaliteit en diepgang te herkennen en te bewaren is de eigenlijke opgave voor wie in levende cultuur geïnteresseerd is.

Zoals het onzinnig is om iemand te vragen: ‘Wat is mooier en beter, de kathedraal of het kasteel?’ – omdat het appels met peren vergelijken is –, zo heeft het dus ook geen zin om Bono met Bach te vergelijken. Evenmin heeft het ooit zin gehad om de tijdgenoten Monteverdi en John Dowland met elkaar

te vergelijken. Zij spreken hun eigen taal en zingen hun eigen lied. Toch bestaat er meer continuïteit tussen Bono en John Dowland, Hendrik VIII en de Carmina Burana dan tussen Bach en veel postmoderne klassieke muziek. Alles heeft zijn tijd, alles heeft zijn plaats. Het is ook een kwestie van cultuur om het tactgevoel te hebben te weten wat bij elkaar hoort en wat niet.

De eigenlijke bezieling die de kunst, de religie, de filosofie nodig heeft, moet dus niet in het grootse verleden worden gezocht en ze zal daar ook nooit gevonden worden. Het is slechts het levende contact met wat er hier en nu gaande is, dat wat ons allen doortrekt en aangaat. Dat was de grootsheid van Dostojewski die in de krochten van Sint Petersburg op zoek ging naar de grootstedelijke mens en door het nihilisme heen de waarheid van een nieuw Russisch orthodox christendom verwoordde. Daarin was en is hij nog steeds een volksschrijver. Zo is ook de hedendaagse hoge cultuur voor de opgaaf gesteld om een vorm te vinden die én hoog is én als het hoge ook manifest is of in iedere geval herkend wordt in het lage. Alleen zo is de veredeling van het menselijk leven mogelijk en kan een politieke gemeenschap een gedeelde richting krijgen. De kunst heeft daarin een eigen rol te spelen – en is daarin zoekende en vaak ook dolende.

De opgaven van een toekomstige elite

Daarmee stellen we in wezen de vraag naar zoiets als de opgave voor een nieuwe ‘elite’. Het antwoord op de vraag hoe een dergelijke elite eruit zou zien, wat haar politieke en maatschappelijke positie is en waaraan zij haar legitimiteit zou danken is niet eenvoudig. Dit is eens te meer de vraag, daar in onze postmoderne situatie de subjectieve vrijheid van het individu een belangrijk uitgangspunt is in het politieke, sociale, juridische én morele discours.

De verleiding is dan ook levensgroot om ons met dergelijke vragen niet meer bezig te houden of ons zelfrespect vooral te ontlenen aan het bekritisieren van de wansmaak van het grote publiek. Of men denkt wel in te gaan op de vragen van deze tijd, maar men geeft slechts een antwoord door een ideaal te schetsen van hoge cultuur en lage volkse sentimenten af te keuren. Het gymnasiale pleidooi voor ‘geestesadel’ waarschuwt in één moeite door voor het

dreigend ‘fascisme’ onder de bevolking. Maar juist wanneer de elite geen voeling meer heeft met het volk en het niet de taal spreekt om hen te bereiken en de reële visie heeft om hen in vorm te brengen, is ‘fascisme’ een monster dat die elite zelf mede voortbrengt.

Wie zich werkelijk ‘conservatief’ wil noemen, zal dus op zijn minst de vraag moeten stellen hoe onze feitelijke maatschappelijke orde met de daarin besloten dynamiek van de massa in goede banen wordt geleid, en dat wil zeggen ‘in vorm’ wordt gebracht en gehouden om haar te bewaren en te behoeden voor desintegratie – oftewel: te ‘conserveren’. Daarbij is hooghartigheid over de eigen positie en laatdunkendheid over wat leeft bij de massa wel het slechtste begin om contact te bewaren. Juist in een democratie bepaalt immers de dynamiek van de massa de politiek van de toekomst. Men kan de praktijk van de democratie beschimpen en het oordeel van de massa minachten, maar zij zijn een gegeven. Het getuigt dan van wijsheid om niet weg te dromen in de eigen ideale werkelijkheid, maar in te spelen op wat er gaande is. Voor zover hoge cultuur altijd ook werd gekenmerkt door de zorg voor het eigene, zouden wij in deze globaliserende wereld ons tenminste dienen af te vragen: Hoe kunnen we het contact behouden met de onderklasse, de allochtone bevolking en de grote massa die nooit iets van Shakespeare zal lezen en de bijbel nauwelijks meer kent. Waar vangt bij hen de zin voor ‘hoge cultuur’ aan? Wat zijn de verschijningsvormen van hoog en laag?

Als we niet meer op die vragen ingaan, ligt het gevaar op de loer dat we als cultuurgenieters samen een *gated community* vormen – een die zelf de uitdrukking is van het uiteenvallen van gemeenschappen. Politiek gesproken zijn wij dan slechts *reactionair*. Dat is niet de attitude waarmee we inspelen op de dynamiek van de tijd. Precies dat verklaart ook de onmacht die veel van de hedendaagse politiek kenmerkt en de opkomst van populistische partijen.

Wat we zoeken is de bezielde vorm van ‘hoge cultuur’ en (daarmee ook van hoge kunst) die voeling heeft met datgene wat er aan de hand is en die daarin vormend kan zijn. Juist om die reden is de zorg voor ons (nationaal) onderwijs van het grootste belang; daarin immers wordt hoe dan ook contact met de massa gelegd en worden mensen goed of slecht gevormd. Onderwijs is

naar zijn aard altijd aristocratisch ingericht; de leraar moet evenwel altijd ook oor, oog en hart hebben voor wat leeft bij de *demos* – anders verliest het zijn kracht en betekenis. De meester/gezel-structuur is de natuurlijke verhouding van vorming, hoe verschillend zij in de tijd ook vorm krijgt. Waar nog echt gestreden wordt, zoals in de wereld van de sport, daar is deze structuur zonneklaar. De ontkenning van deze fundamentele verhouding heeft geen bevrijding gebracht, maar alleen maar andere machten losgemaakt die hun scepter zwaaien over de inrichting van het onderwijs. De deconstructie van het gezag in termen van macht – na de revolutie van de jaren zestig, heeft de inhoud van het gezag uitgehold en haar daardoor juist tot loutere machtsverhouding omgevormd, waar dan tenslotte het geld als het inhoudsloze machtsmiddel bij uitstek de hoogste beslissingsmacht wordt.

Wat kunnen wij echter doen aan de geschetste ontwikkelingen binnen onze onderwijsinstellingen, nu de macht van geld en dus het grote getal erin heersen, de kwaliteit en de positie van de leraar in het gedrang zijn gekomen en het systeem de tegenstand daartegen uitbant? Of men nu wil of niet, dan moet men buiten de macht van dit systeem treden en de strijd verleggen naar een ander domein. Zoals Herakleitos ons al leerde is de ‘uiteenzetting’ van de strijd het oergegeven van het menselijk bestaan.

Men dient dan ook te beseffen dat men deze macht slechts kan bestrijden met een tegenmacht. Om deze tegenmacht slagkracht te geven moet zij politiek en institutioneel vertaald worden. Daartoe is het allereerst zaak de publieke opinie te bewegen en de vitale krachten in onze samenleving te mobiliseren. We leven immers in een media-democratie in tweeledige zin: de massamedia van radio en televisie en de mediamassa op internet: Het heeft geen enkele zin zich over dat feit te beklagen of deze (post-)moderne media te verafschuwen. Dat alles is valse romantiek en getuigt slechts van een gebrek aan tactiek én techniek – niemand wordt er beter van. Men moet veeleer de eigentijdse wapens hanteren waarmee de culturele strijd gestreden wordt, en daarin bedreven zijn dan de tegenstander. Men moet de taal spreken van de leraar in *optima forma*. Dat wil zeggen met verstand van zaken en met het gezag – en dus met enige voornaamheid. Tegelijkertijd moet men in deze voornaamheid

het volk weten te bereiken en het duidelijk maken wat het hier en nu nodig heeft, en wel door een taal te spreken die het verstaat en waaruit voeling met zijn situatie spreekt. Deze tweetaligheid vergt het tact van de grote politicus.

Het mag duidelijk zijn dat dit niet eenvoudig is. Het behoort immers tot onze huidige situatie dat het publiek in een sensationele publieke ruimte wordt gedwongen, er bijna door wordt belaagd en wordt bewogen tot een bepaalde levensstijl – door radio, televisie, internet, reclame op billboards, iPods, enzovoort. En op de vraag wat er kan en moet gebeuren met ons onderwijs valt geen eenduidig antwoord te geven dat een mondiale geldigheid heeft, maar is afhankelijk van de situatie en de traditie van het eigen land.

In het schermen met Bach, Shakespeare en Elliot en hen uitspelen tegen Bono ligt in ieder geval niet het antwoord, hoe zinnig het ook is dat onze elite hen leest. Laat er dus ook geen vergissing over bestaan: ook leerlingen in het voortgezet onderwijs moeten daarmee in aanraking worden gebracht. Hoe en in welke mate blijft niettemin sterk afhankelijk van hun mogelijkheden en interesses – dat weet de goede leraar als geen ander. Maar laat ze dan ook naar *Bob Dylan*, *U2* en *Eminem* luisteren – en hun teksten lezen – om ook hun eigen tijd te verstaan en de sferische noodzaak waaruit deze populaire muziek is opgekomen te leren kennen. Er blijven ‘klassiekers’ bestaan. Ook de hedendaagse ‘muziek van de burcht en de straat’ kent zijn eigen kwaliteit en zeggingskracht – maar zeker, men moet er wel de oren voor hebben. Dat er ook veel troep wordt gemaakt lijkt geen twijfel, maar dat is niet waar het hier om gaat. De tijd rekent er vanzelf mee af. Ook hier geldt onverminderd dat iedere tekst of kunstuiting zo dom is als de interpreet zelf. Het getuigt eerder van afgestompt snobisme dan van smaak om Hellinistische liefdespoëzie ‘beter’ te achten dan bijvoorbeeld Bob Dylans *Blood on the Tracks*.

Maar laten we het hier toch vooral niet alleen over Bach en Homerus of Bono en Dylan hebben. Met het oog op onze samenleving als geheel is in ieder geval ook een type onderwijs geboden dat de potentiële timmerman, lasser en de kassajuffrouw in vorm brengt voor een beroepspraktijk. Laat van het onderwijs dat zij daartoe dienen te krijgen ook een zekere *bezieling* en *eergevoel* uitgaan die hen weerbaar maken jegens de kick- en belevingscultuur waarin ze

zich bevinden. Dat is het belang van gedegen beroepsonderwijs, dat natuurlijk zelf weer ingebed is in het geheel van het economisch leven. Onderwijs moet sowieso ingebed zijn in de eigen cultuur en dient zich in die zin steeds weer te transformeren. Al het moderne gekakel over onze kenniseconomie ten spijt, zal een zorgzame en maatschappelijk verantwoorde elite zich vooral ook de vraag moeten stellen wat voor economische wereld zij vorm wensen te geven en op wat voor manier het laagintelligente en/of het praktisch ingestelde deel van de bevolking daarin een zinvol bestaan kan leiden.

Dat vraagt ook om het behoud van onderdelen van onze economie die onder druk van de globalisering in toenemende mate naar het buitenland verplaatst dreigen te worden, zoals we de laatste decennia hebben gezien (in bijvoorbeeld de productiesector). Jongeren die ertoe in staat zijn en geen andere mogelijkheden hebben een dergelijke levensvervulling onthouden is een vorm van verwaarlozing die zich op zichzelf zal wreken. We hebben daartoe echter ook de ingenieurs en ondernemers nodig die ervoor zorgen dat er werk voor hen is en blijft. Deze centrale economische positie verschaft hen autoriteit, maar die moet dan ook wel erkend en gestimuleerd worden.

Voor de postmoderne generaties geldt bovendien dat de bredere zinvraag van hun leven onherroepelijk ook via de postmoderne media aan de orde zal komen. Daar ligt wederom een grote taak voor de leraar. Ook in de wereld van de film, ja zelfs van de games kan er geleerd worden, wanneer men er maar oog en oor voor heeft. En via rap en Dylan kun je soms ook weer bij Elliot en Homerus uitkomen, als je tenminste die kunst verstaat en in staat bent het bezielend uit te dragen. Ook hier valt of staat alles met de kwaliteit en de persoonlijkheid van de leraar – die vooral geen snob moet zijn.

In tegenstelling tot Scruton ga ik dus uit van de noodzaak van een eigentijdse wisselwerking tussen de hoge cultuur (van vroeger) en het massale en lokale in een globaliserende leefwereld – alleen zo kan er werkelijk autoriteit ontstaan en kan ‘hoge cultuur’ ook een politieke zin hebben. Voor ons filosofen die niet de wereld wensen te ontvluchten, maar haar willen begrijpen geldt dat we moeten spreken met in ons achterhoofd de wereld van de wolkenkrabbers en verpauperde buitenwijken, het vliegtuig en de metro, de snelweg en de straat,

de schouwburg en de televisie, de kwaliteitskrant en de metro, de magazines en het internet en moeten proberen daarbinnen de sociale politieke dynamiek te voelen en te verwoorden. Alleen zo krijg je contact met de werkelijkheid, met het uitzonderlijke en het banale, het hoge en het lage. Alleen zo kun je op het spoor komen wat de postmoderne mens nu eigenlijk bezielt en wat hem in de toekomst nog kan bezielen. Alleen zo kan de massa ‘in vorm’ zijn.

Het is mede vanuit die achtergrond dat voor mij juist altijd ook de zorg voor ons beroepsonderwijs van uitzonderlijk belang is. Een aanzienlijk deel van het volk zal namelijk iets van een algehele culturele bezieling meekrijgen door de uitoefening van zijn beroep. Het kenmerk van de hedendaagse samenleving is namelijk meer dan ooit dat de mens iets wordt door zijn werk en mede door zijn werk gevormd wordt tot een sociaal wezen. Daarin is onverminderd een motief zichtbaar van de moderniteit – ofschoon ook de werksfeer in de postmoderne dynamiek is opgenomen. Dat biedt ons ook in de huidige situatie nog mogelijkheden – hoe raar dat voor intellectuelen misschien mag klinken.

Een goede timmerman zal het leven beter leren te begrijpen in de taal van zijn beroepspraktijk en zal daarin mogelijk zelfs een eigen geestelijke diepte en zwaarte verkrijgen die veel geletterden ontberen. Werkelijke vrijheid krijgt hij daarin niet alleen wanneer hij zijn eigen brood verdient en zijn eigen leven kan vormgeven, maar pas indien hij ook een zekere liefde koestert voor zijn vak, zodat hij zich daarin in zijn element voelt, er een zekere eer in legt en daarvoor een zekere erkenning krijgt. Dat is nog steeds de geldigheid van het gilden denken dat reeds ons middeleeuws stedelijk leven kenmerkte. Een mate van vakkundige bezieling is essentieel opdat het vliegtuig, de auto, de wolkenkrabber of de game ook met liefde gemaakt worden. We hebben dan echter ook een werkwereeld nodig die zorg draagt voor een dergelijke niet vrijblijvende vrijheid, bestuurd en vormgegeven door dienstbare ‘aanvoerders’ die weten wat ‘de uitvoerders’ aan het doen zijn en hen in hun werk in vorm laten komen. Dat verkrijgt je niet door een studie ‘management’ alleen, als het al iets is wat zomaar te leren zou zijn.

Tot slot

Wat ik bij de esthetisch conservatieven bespeur is een esthetisering van het cultuurbegrip dat voortkomt uit een gebrek aan voeling met de dynamiek van werkelijkheid en het politieke en sociale krachtenveld daarin – oftewel: een dislocatie. Ook Scruton lijkt ver op het Engelse platteland aan deze dislocatie ten prooi te vallen; dat hij er woont is er misschien zelf al een teken van. Hij is geen boer, geen aristocraat, geen authentieke dorpeling, hij is iemand die in het verzet tegen de massacultuur ver weg op het platteland over ‘klasse’ schrijft en de wereld rondvliegt om zijn lezingen en verhalen te houden en daarmee zijn brood verdient. Ik begrijp hem daarin ergens wel, dat is het punt niet. Ook hij is immers kind van zijn tijd, waarin zo velen proberen zich van de grijze massa te onderscheiden. Het ideaal van cultuur loopt daardoor echter ook bij hem het risico in de subjectiviteit van de beleving gezogen te worden, waarin hij naar buiten toe een indrukwekkende plaatje van zichzelf neerzet. Dit is nu juist kenmerkend voor onze postmoderne *Facebook-werkelijkheid*; iedereen is er in zekere zin mee bezig. Daarin realiseert zich nu juist de virtualisering van het menselijk bestaan als een afstandelijke wisselwerking op afstand tussen spelers die zichzelf lijfelijk buiten spel zetten en in hun indrukken gaan geloven. Dit is de ‘be-scherming’ van het bestaan waarin iemand zich terugtrekt achter het indrukwekkende plaatje waarin hij zich manifesteert.

Misschien speelt ook bij Scruton iets van deze zelfbescherming in het indrukwekkende. Precies deze zelfbescherming is echter de uiting van een culturele *fragmentatie* die cultuur in toenemende mate tot individuele esthetische stijlvoorkeur maakt, die vervolgens door de media wordt geëxploiteerd. Zelfs Scruton gaat dan deel uitmaken van het *Zwitsersleven* gevoel – of hij dat nu wil of niet. Ik zou hem dan toch de woorden van Bono willen meegeven: Let op wie je kiest als je vijand, want het definieert ook wie je zelf bent! Tegen wie of wat vecht Scruton nu eigenlijk?

1

2

3