



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Neoromantiek en multiculturalisme

Cliteur, P.B.; Leeuwen B. van, Tinnevelt R.

Citation

Cliteur, P. B. (2005). Neoromantiek en multiculturalisme. In T. R. Leeuwen B. van (Ed.), *De multiculturele samenleving in conflict* (pp. 113-124). Leuven / Voorburg: Acco.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/33478>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/33478>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

6.

Neoromantiek en multiculturalisme

Paul Cliteur

“Neoromantiek en multiculturalisme”,
in: Bart van Leeuwen en Ronald Tinnevelt,
red., *De multiculturele samenleving in conflict*.
Interculturele spanningen, multiculturalisme
en burgerschap, Acco, Leuven / Voorburg 2005, pp. 113-125.

1. Inleiding

‘Hoe kan de moderne politiek zowel recht doen aan culturele verscheidenheid als sociale cohesie stimuleren tussen verschillende sociale groepen binnen een staat?’ Dat is de vraag die de redacteurs aan de auteurs van dit boek hebben voorgelegd. Een belangrijke vraag. Voorondersteld is dat mensen die met elkaar samenleven hun specifieke eigenaardigheden kunnen koesteren. Maar met excentriciteit alleen kan een samenleving niet overeind blijven. Er moet ook over een aantal centrale uitgangspunten consensus bestaan, al was het maar over de ‘verkeersregels’. Als die consensus niet kan worden gerealiseerd of als een eenmaal bereikte consensus erodeert, dan ontbreekt het de samenleving aan sociale cohesie en valt deze op den duur uit elkaar.

Voorondersteld in de hier gepresenteerde probleemstelling is ook dat ‘de moderne politiek’ iets kan bedenken dat dienstig is aan het doel: verscheidenheid mogelijk maken zonder dat de samenleving uiteen valt. Sinds de 17de en 18de eeuw betekent moderne politiek: het realiseren van de idealen van de Verlichting of van de ‘moderniteit’. De verlichtingsidealen zou men daarbij grofweg kunnen samenvatten als volgt. De individuele mens is drager van een onvervreemdbare menselijke waardigheid. Geen mens is krachtens de positie die hij inneemt in de samenleving of de groep waartoe hij behoort, superieur aan een ander. Er is dan ook geen natuurlijk recht van koningen om te regeren. De enige legitieme regering is de democratie: het volk dat zichzelf regeert. De waardigheid van de mens kan men het beste beschermen door de wet op allen gelijkelijk toe te passen (de *rule of law* in plaats van de *rule of men*) en een individueel domein af te bakenen dat door middel van specifieke grondrechten wordt beschermd: vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst, privacy en andere rechten. Het moderne vrijheidsbegrip betekent ‘to be let alone’.¹ Deze rechten worden door een onafhankelijke rechter afgedwongen tegenover een meerderheid in de maatschappij of zelfs tegenover de staat. In die zin hebben individuele rechten het primaat boven collectieve doelstellingen en ‘rechten’ van groepen.

Het element van collectieve zelfbepaling komt terug in de democratie. De nadruk op de heerschappij van de wet en het primaat van mensenrechten vinden we terug in

het ideaal van de rechtsstaat. Rechtsstaat en democratie tezamen vormen de 'democratische rechtsstaat'.

In deze bijdrage wil ik de vraag aan de orde stellen welk cultureel erfgoed de beste grondslag vormt voor de beginselen van de democratische rechtsstaat: de traditie van de Verlichting of die van de Romantiek. Met name in het multiculturalisme is de Romantiek als inspiratiebron naar voren gekomen. Naar mijn idee ten onrechte. Ik zal daarom het werk van een belangrijke multiculturalist als Charles Taylor van een paar kritische kanttekeningen voorzien, in het bijzonder door in te gaan op het werk van de aartsvaders van de Romantiek: Rousseau en Herder.

2. Het neoromantisch alternatief voor de Verlichting

Charles Taylor typeert de idealen van het modernisme of de Verlichting in een invloedrijk opstel als volgt. Individuele rechten gaan altijd voor op collectieve doelstellingen. Met name bij liberale Amerikaanse filosofen als John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman en anderen wordt deze prioriteitsstelling invloedrijk verdedigd.²

Hierbij worden de bronnen van het individualistische verlichtingsideaal misschien iets te beperkt getypeerd. De bron is niet alleen de Verenigde Staten, maar voor een aanzienlijk deel ook het Europese continent. En niet de hedendaagse filosofen Rawls, Dworkin en Ackerman lijken mij de belangrijke protagonisten van het modernistisch perspectief maar Kant, Voltaire en andere 18de-eeuwse filosofen. Niettemin wordt door Taylor helder aangegeven wat de aard is van het verlichtingsproject. Het is inderdaad individualistisch, 'liberaal' in de niet-partijpolitieke betekenis van het woord (Rawls: *political liberalism*),³ en het heeft grote aanhang gekregen in de Anglo-Amerikaanse cultuursfeer (hoewel zeker niet alleen).⁴

De hedendaagse politiek die zijn inspiratie zoekt in de verlichtingsidealen staat sinds de jaren zeventig van de 20ste eeuw bloot aan kritiek. Het is altijd moeilijk precies het moment te lokaliseren waarop het verzet tegen de verlichtingsidealen zich voor het eerst gemanifesteerd heeft. Een mogelijk vertrekpunt is het hoogst ambivalente protest tegen de Verlichting van de Britse filosoof Isaiah Berlin. Isaiah Berlin (1909-1997) staat bekend als verlichtingsdenker, maar hij heeft niettemin met zoveel sympathie en bijval het werk naar voren gehaald van de *Counter-Enlightenment*⁵ en Romantiek⁶ dat hij ook met goed recht zou kunnen worden ingedeeld bij de 'Neoromantiek'.⁷ Met de term 'Neoromantiek' zou ik al diegenen willen aanduiden die de tekortkomingen van het verlichtingserfgoed accentueren en aandacht vragen voor de betekenis van romantische denkers als Jean-Jacques Rousseau, Hamann, Herder, Hegel en anderen. In deze traditie moet men naar mijn idee ook het werk plaatsen van Charles Taylor.⁸

In het voorwoord van zijn *Philosophical Papers* typeert hij het mens- en wereldbeeld waartegen hij zich altijd heeft verzet. Dat is de 'mechanistische menswetenschap' die hij aantreft in de utilistische ethiek en atomistische politiek:

Het gemeenschappelijke kenmerk van deze familie is het voornemen om de studie van de mens te modelleren volgens de benadering van de natuurwetenschappen.⁹

Met name Taylors verwerping van wat hij de 'atomistische politiek' noemt is van belang, omdat hij hiermee verzet aantekent tegen de dominante lijn in het denken van de verlichtingsfilosofen (zowel de 18de-eeuwse als hun hedendaagse volgelingen). Waar het door Taylor gewraakte atomisme vanuit gaat is 'de zelfgenoegzaamheid van de mens of – zo men wil – het primaat van het individu'.¹⁰

De mens staat niet op zichzelf, maar is deel van een groep, een gemeenschap. De bekendste hedendaagse uitwerking van dit romantisch protest tegen het verlichtings-individualisme vinden we in het 'multiculturalisme'. De filosofische wortels daarvan liggen bij Rousseau en bij Herder, terwijl elementen van de kritiek op de Verlichting ook te vinden zijn in het werk van Hegel.¹¹ Taylor toont in zijn bekende opstel *The Politics of Recognition* hoe Rousseau kan worden gezien als de aartsvader van het multiculturalisme. Rousseau was een van de eerste auteurs die de nadruk vestigde op de 'stem in onszelf'.¹² Taylor formuleert het centrale idee van Rousseau als volgt: 'Er is een manier van mens-zijn die als *de mijne* kan worden aangemerkt. Het is mijn roeping deze manier van leven tot gelding te brengen.'¹³

Een tweede bron van inspiratie voor het hedendaags multiculturalisme ligt in het werk van Johann Gottfried von Herder. Herder schrijft geheel in de geest van Rousseau, maar hij had het niet alleen en zelfs niet voornamelijk over individuen, maar over een volk.¹⁴ Niet alleen een *individu* moest trouw zijn aan zichzelf. Dat zou ook moeten gelden voor een *volk*. Duitsers moeten niet proberen om een soort tweederangs Fransen te zijn, zoals Frederik de Grote leek te willen. De Slavische volkeren zouden bijvoorbeeld hun eigen weg moeten gaan. En het Europese kolonialisme zou moeten worden teruggedraaid om de onderdrukte volkeren hun eigen cultuur te laten cultiveren. Hier ontspringt, schrijft Taylor, het idee van het moderne nationalisme, zowel in zijn aanvaardbare als ook in zijn onaanvaardbare vorm.

Het verschil tussen de romantici en de verlichters is groot. Wat de verlichtingsfilosofen voorstonden was een 'politiek van gelijke waardigheid', maar de multiculturalisten wezen op de noodzaak van een 'politiek van het verschil'. Voor dat laatste geldt dat we geacht worden het specifieke van een bepaalde groep of een bepaald individu tot uiting te laten komen.¹⁵ Die unieke kern mag nooit worden miskend en dat is precies wat gebeurt bij gedwongen assimilatie. Assimilatie is een doodzonde voor de 'authenticiteit'.

Met dat laatste zijn we bij de kern aangekomen van het multiculturalistisch ideaal voor integratiebeleid. Integratie van allochtonen mag nooit leiden tot assimilatie, totale aanpassing aan een nieuwe cultuur. De culturele identiteit van de groep moet altijd worden gerespecteerd. Gebeurt dat niet, dan wordt de specifieke identiteit van de groep 'miskend' of niet 'erkend', waarmee in feite de groep onrecht wordt aangedaan. Taylor beroept zich voor deze theorie van de erkenning voornamelijk op het werk van Hegel, maar dat de wortels daarvan in de romantische visie van Herder en Rousseau liggen, is evident.

Tot zover heb ik niet meer gedaan dan een overzicht gegeven van de twee verschillende visies die bestaan op de centrale vraag van deze bundel: namelijk hoe recht kan worden gedaan aan culturele verscheidenheid zonder dat de sociale cohesie aan een samenleving komt te ontvallen. De verlichters nemen dan het individu als uitgangspunt. Dat individu kan zijn eigen specifieke eigenaardigheden cultiveren door de bescherming van grondrechten. Hij kan zijn eigen godsdienst belijden, zijn eigen meningen inbrengen in het publieke debat, hij kan zijn eigen identiteit ontwikkelen en hij mag niet gediscrimineerd worden op irrelevante gronden. Door het activeren van deze verlichtingsarrangementen is multiculturaliteit en pluriformiteit het logisch gevolg. Maar de multiculturalisten zijn met de pluriformiteit (of multiculturaliteit) die mogelijk is onder vigeur van de verlichtingsprincipes ontevreden. Zij hebben de indruk dat met name collectieve identiteiten onvoldoende worden gehonoreerd, niet 'erkend'. Amy Gutmann schrijft dat publieke instituties onder vuur zijn komen te liggen omdat deze de particuliere culturele identiteiten van burgers onvoldoende tot hun recht zouden laten komen.¹⁶

Op grond daarvan hebben multiculturalisten aanbevolen niet langer het werk van de verlichters als uitgangspunt te nemen voor een 'moderne politiek' die recht wil doen aan culturele verscheidenheid, maar van romantici als Rousseau, Herder, Hegel en anderen. Verder zouden onder de modernen niet langer John Rawls, Karl Popper of Ronald Dworkin onze inspiratiebronnen moeten zijn voor de inrichting van onze politieke orde, maar multiculturalistische theoretici als Will Kymlicka¹⁷ en Charles Taylor. Er is sprake van een 'Vlucht weg van de Verlichting'.¹⁸

Ik denk zelf dat de beste manier om culturele verscheidenheid te waarborgen gezocht moet worden in het hooghouden van het verlichtingsperspectief. Wat juist is in het multiculturalisme, kan het beste worden gewaarborgd door een verdere ontwikkeling van de verlichtingsideeën. Er is dan ook geen noodzaak deze te amenderen in de door multiculturalisten aangegeven zin. Integendeel, dat zou ons veel verder van huis brengen. Gelukkig begint dit inzicht ook door te dringen in het integratiebeleid en kan een trend worden onderkend waarbij de door multiculturalisten verdedigde integratie (met behoud van eigen culturele identiteit) plaatsmaakt voor de eens zo gesmade assimilatie.¹⁹ Waarom assimilatie tegenwoordig opnieuw bepleit wordt en integratie met behoud van eigen culturele identiteit onder druk staat, kan goed worden geïllustreerd aan de hand van een analyse van de uitwassen van het werk van Rousseau en Herder, de twee belangrijkste inspiratiebronnen voor het multiculturalisme.

3. Het narcisme van Jean-Jacques Rousseau

Rousseau en na hem de romantische beweging zijn de vaandeldragers van een soort radicale individualiteit. De Amerikaanse *founding fathers* hadden het over economische vrijheid, politieke vrijheid en vrijheid van religie en meningsuiting, maar Rous-

seau introduceerde een nieuwe vrijheid: innerlijke vrijheid. Als je wilt weten wat goed is voor jou, met wie je moet trouwen, welke studie je moet beginnen, welk levenspad je moet kiezen, dan moet je niet je ouders raadplegen of je onderwijzers of je vrienden of zelfs God. Het gaat erom wat je er zelf van vindt.

Rousseau leerde dat toen de mens vanuit zijn primitieve status overging naar een toestand van beschaving veel (zo niet alles) verloren ging. In feite was dat de zondeval van de mens uit een paradijselijke oerstaat. De mens raakte door de beschaving gecorrumpeerd. Zijn natuurlijke zelfzucht (*amour de soi*) veranderde toen in een soort van eigenliefde die verderfelijker is (*amour-propre*). Vanaf dat moment gaan de mensen elkaar beconcurreren. Zij stellen zich boven de ander. Zij proberen elkaar te intimideren, omdat de één meer geld heeft dan de ander, sterker is dan de ander of in moreel opzicht superieur is. Dat is volgens Rousseau allemaal laakbaar. De mens 'vervreemdt' (een concept dat nog een belangrijke carrière zou doormaken) dan van zijn medemens, maar ook van zichzelf.

Rousseau vergeleek de Franse cultuur van zijn tijd met primitieve culturen en dat ten gunste van die primitieve culturen. Dat was even ongehoord als het tegenwoordig is voor een modern cultureel antropoloog om te spreken van een 'primitieve cultuur' of zeggen dat de Europese cultuur superieur is.²⁰ De stelling dat onze beschaving superieur is wordt nu, althans in de westerse wereld, als even provocerend beschouwd als de omgekeerde stelling werd ervaren in de tijd van Rousseau, namelijk dat primitieve culturen superieur zijn aan die van Frankrijk, het centrum van de beschaving. Dat geeft wel aan dat wat in 1750 een schokkend standpunt was, tegenwoordig de heersende leer is.

Ook in zijn boek over de opvoeding, *Emile* (1762), werd het cultuurprotest uitgewerkt. Daar geeft hij aan dat niet het grootste goed gezag is, maar vrijheid (iets dat overigens op gespannen voet staat met zijn verheerlijking van de militaire dictatuur van Sparta, maar dat zal niet de eerste of laatste contradictie zijn die men in zijn werk aantreft). De waarlijk vrije mens wil alleen wat hij kan, en doet wat hij wil. Dat is mijn fundamentele maxime, zegt Rousseau.

Kenmerkend voor het rousseauïsme blijft de sterk anti-intellectualistische inslag. In *Emile* zegt hij:

Aangezien de mensen zich meer vergissen naarmate ze meer weten, is onwetendheid de enige manier om vergissingen te voorkomen. Oordeel nooit, en u zult nooit misleid worden door uw oordeel.²¹

De invloed van Rousseau is rampzalig geweest. Hij is verantwoordelijk voor de narcistische preoccupatie met het eigen 'ik' die we bij romantici aantreffen, maar ook voor de primitivistische onderstroming die de westerse beschaving sinds de Verlichting (en eigenlijk ook al eerder) heeft begeleid.²² Rousseau is zich natuurlijk bewust van het feit dat we niet werkelijk weer 'wilden' kunnen worden, maar hij bepleit wel voortdurend dat we kunnen proberen in onze beschaafde wereld zoveel als maar mogelijk is afstand te nemen van de beschaving. Sinds Rousseau staat beschaving tussen haakjes, ja kan van beschaving eigenlijk helemaal niet meer worden gesproken. Sinds

Rousseau geldt de *Culture Cult*, de cultus van ieder-zijn-eigen-cultuur.²³ In het hedendaags multiculturalisme komen eigenlijk alle elementen van de rousseauistische cultuurkritiek weer terug: de overtuiging dat de Verlichting geen adequate samenlevingsarrangementen kan aanbieden, maar dat een totaal nieuwe oriëntatie op onze cultuur noodzakelijk zou zijn; de overtuiging dat alle culturen wezenlijk gelijkwaardig zijn en geen enkele cultuur de pretentie kan koesteren superieur te zijn aan een andere; de negatieve visie op de westerse cultuur als in wezen onderdrukkend en terend op het uitsluiten van grote groepen mensen.

Deze cultuurrelativistische overtuiging heeft enorm schadelijke gevolgen gehad voor het integratiebeleid en zij heeft dat in zekere zin nog steeds. De cultuurscultus nam zulke vormen aan dat men bijvoorbeeld aan allochtone immigranten niet de eis wilde stellen dat bepaalde onderdelen van hun cultuur zouden moeten worden aangepast aan de meerderheidscultuur van het nieuwe immigratieland. Dat zou immers 'assimilatie' betekenen. Door deze schroomvalligheid werden met de beste bedoelingen bedenkelijke zaken geïmporteerd, zoals patriarchale verhoudingen, afkeer van homoseksuelen en soms ook stuitende praktijken als vrouwenbesnijdenis. Alle culturen zijn toch gelijkwaardig? Wie zijn wij dan om vrouwenbesnijdenis af te wijzen? Op de vraag, opgeworpen door de Amerikaanse feministische politieke filosoof Susan Moller Okin, namelijk *Is Multiculturalism Bad for Women?*, moet echter met een ondubbelzinnig 'ja' worden geantwoord.²⁴

Het antwoord dat aan Rousseau en zijn vele hedendaagse volgelingen had moeten worden gegeven was natuurlijk: niet alle culturen zijn gelijkwaardig. Sommige culturen zijn beschaafd (de Griekse), andere niet (die van het Derde Rijk). In zekere zin werd hem dit ook door Voltaire voorgehouden. Op 30 augustus 1755 schreef Voltaire dat als je Rousseau las je de neiging voelde om op vier poten te gaan lopen.²⁵

Wat door Voltaire wordt tegengeworpen is eigenlijk dit. Er is een essentieel verschil tussen cultuur en beschaving. En dat betekent, vertaald naar onze hedendaagse omstandigheden: sommige uitingen van culturele minderheden moet men helemaal niet tolereren, zoals vrouwenbesnijdenis, achterstelling van de vrouw in het algemeen, homohaat en het toegeven aan de zelfcensuur die nog steeds toonaangevend is in niet-westerse samenlevingen. Amy Gutmann formuleert het treffend wanneer zij zegt dat niet elk aspect van culturele diversiteit toe te juichen valt. Racisme en antisemitisme bijvoorbeeld moeten we niet respecteren, ook al zullen we misschien bepaalde uitingsvormen moeten tolereren.²⁶ Steven C. Rockefeller, een andere contribuant aan de bundel over multiculturalisme waarin Charles Taylor zijn bekende manifest van het multiculturalisme heeft gegeven, zegt dat we etnische identiteit niet boven menselijke identiteit moeten stellen.²⁷ Met die notie van etnische identiteit komen we bij een tweede voorvader van het multiculturalisme: J.G. Herder.

4. Herder: van de authenticiteit van individuen naar die van etnische groepen

Tegenwoordig zal het werk van Herder door weinigen meer gelezen worden. Niettemin is zijn geest alomtegenwoordig in hedendaagse discussies. Het is niet in de laatste plaats de verdienste van Isaiah Berlin het werk van Herder opnieuw onder de aandacht te hebben gebracht.²⁸

De faam van Herder berust op het feit dat hij de voorvader is van nationalisme, historicisme en het idee van de *Volksgeist*. Hij is ook één van de leidende figuren in het romantisch verzet tegen classicisme, rationalisme, het geloof in de wetenschappelijke methode – kortom, hij is de meest geduchte tegenstander van de Franse filosofen en hun Duitse leerlingen.²⁹ Herder ging ervan uit dat elke tijd, elke activiteit, elke historische situatie een specifiek eigen karakter heeft. We zouden over zaken ook nooit mogen generaliseren, de zaken abstract typeren, want dat betekent allemaal – in de woorden van Berlin – ‘assimilate the dissimilar’ en ‘unify the disparate’.³⁰

Herder was bijzonder gevoelig voor wat hij als culturele arrogantie beschouwde. Wij zouden nooit een oude cultuur of maatschappij mogen beoordelen met onze moderne waarden. Zo werd Voltaire beschuldigd van een beperkte 18de-eeuwse en zelfs specifiek Parijse visie op vreemde culturen. Voltaire had Egypte geprezen en Winckelmann de Grieken. Boulainvilliers had de superioriteit van de Noordelijke naties benadrukt.³¹ Dat was volgens Herder allemaal niet mogelijk. Men zou zichzelf moeten verplaatsen in de ander; *Einfühlung*.

Berlin heeft geprobeerd in het onsystematische werk van Herder enige lijnen aan te brengen. Zo onderscheidt hij de volgende drie noemers. Allereerst: *populisme*. Dat is – in de zin waarin het door Berlin gebruikt wordt – het geloof dat het enorm belangrijk is om tot een bepaalde groep te behoren of tot een bepaalde cultuur. Niet tot een staat. De natuur heeft naties gecreëerd, geen staten, placht hij te zeggen.³²

Er bestaat ook geen universele menselijke natuur. De menselijke natuur is verschillend al naar gelang het deel van de wereld waarin men woont. Wat moeten we doen? We moeten proberen om *onzelf* te zijn, meent Herder.³³ De uitspraak van Voltaire, gedaan in zijn *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1785), dat de mens altijd geweest is wat hij nu is, wordt door Herder met kracht van de hand gewezen.³⁴ Evenals de stelling dat moraal in alle beschaafde naties wezenlijk op hetzelfde neerkomt.

Als tweede: *expressionisme*. Dat is de overtuiging dat alle menselijke activiteit kan worden begrepen als iets dat de totale persoonlijkheid van het individu uitdrukt of van de groep. Daarbij lag met name bij de groep het primaat. Men kan het individu niet begrijpen los van de groep. Op dit punt keert Herder zich tegen de egomanie die zo kenmerkend is voor andere romantici, ook Rousseau.

Als derde: *pluralisme*. Dat is de overtuiging dat er niet alleen een veelheid van waarden bestaat, maar dat deze onverenigbaar met elkaar zijn en even belangrijk. Klassieke noties dat een ideaal mens of een ideale maatschappij zou bestaan zijn der-

halve betekenisloos.³⁵ Culturen zijn uiteindelijk onvergelykbaar. Socrates is bijvoorbeeld niet een soort tijdloos model voor rationeel denken. Hij blijft een Athener, meer specifiek: een Athener uit de 5de eeuw voor onze jaartelling. Die tijd is voorbij en hij kan ons dus ook niet langer tot voorbeeld strekken. Ook kan het zo zijn dat Aristoteles misschien wijzer was dan Leibniz, maar Leibniz blijft dan toch 'onze eigen' filosoof. 'Laten we ons eigen pad volgen', zegt Herder. Men kan zeggen van ons wat men denkt, maar het is onze literatuur, onze taal.³⁶

Alle eerlijke expressies van ervaringen zijn even waardevol. 'Hij is bereid ze allemaal te verdedigen', schrijft Berlin.³⁷ 'Alles wat natuurlijk is, is waardevol', denkt Herder (net als Rousseau).³⁸ In het bijzonder is hij gekant tegen elke vorm van culturele uitwisseling waarbij de ene cultuur zijn eigen idealen aan een andere cultuur bindend voorschrijft.³⁹

Ook bij Herder weer de verheerlijking van de nobele wilde. De wilde die van zichzelf houdt en van zijn vrouw en zijn kind en die werkt voor het welvaren van zijn stam en voor zichzelf, is in zijn ogen heel wat authentieker dan de burger van onze wereld die eigenlijk een schim najaagt.⁴⁰

Het standpunt van Herder moet tot een consequent cultuurrelativisme leiden. Maar dat wordt door Berlin niet duidelijk uitgesproken, omdat zijn eigen positie verre van duidelijk was. Berlin bleef maar twijfelen over de vraag waar hij uiteindelijk zijn sympathie had liggen, bij de verlichtingsbeginselen of bij de romantiek. Dus dat Herders perspectief uiteindelijk tot een volslagen relativisme moet leiden wordt bij Berlin bedoelen onder de nuanceringsen. Iemand die wel weet waar hij naar toe wil, is bij Berlin al snel een 'terrible simplificateur'.

Overigens is Herder niet consequent. Zo kan hij zijn eigen bewondering voor Griekenland niet verhullen. Die waardering voor de Grieken deelde hij met Goethe en Hegel, met Hölderlin en Schiller, en eigenlijk ook met de meerderheid van de ontwikkelde Duitsers van zijn tijd, zelfs de romantici. Maar met al zijn bewondering blijft hij toch trouw aan de stelling dat de Griekse schoonheid en wijsheid speciaal aan Griekenland gebonden was. Er is immers geen *Favoritvolk*. De Grieken kunnen bijvoorbeeld niet het voorbeeld vormen voor de Romeinen, wier beschaving weer moet worden beoordeeld aan de hand van criteria die specifiek Romeins zijn. Elke cultuur heeft zijn eigen 'zwaartepunt'.⁴¹ Wat Herder *Fortgang* noemt, is altijd een interne ontwikkeling van de cultuur binnen zijn eigen *habitat*.

5. De neoromantiek als uitgangspunt voor onze moderne politiek

De weergave van de vele delen verzameld werk van Herder door Berlin levert eigenlijk een eindeloze recycling van dezelfde elementen op. Systematisch is zijn werk niet. Ook de systematiek die Berlin in het werk van Herder heeft geprobeerd aan te brengen is zeer bescheiden en in de eerste paar bladzijden van zijn eenenzeventig bladzijden tellend relaas, komen al die elementen al naar voren. Het zijn ideeën die

we later in het multiculturalisme terug zullen vinden. Geen cultuur is superieur aan een andere. Het onderscheid tussen beschaafde en onbeschaafde naties berust op een misverstand. Het is verkeerd of zelfs arrogant met de normen van de ene cultuur een andere cultuur te beoordelen. De mens is onderdeel van de groep. Het versterken van groepsidentiteit is noodzakelijk voor het welbevinden van mensen.

In een multiculturele samenleving of liever: een samenleving die zich door multiculturalisme wil laten inspireren, leidt dat tot zeer specifieke aanbevelingen voor het beleid. Men mag geen aanpassing of assimilatie vragen van nieuwkomers aan de cultuur van de meerderheid. Alle uitingen van een bepaalde cultuur moeten als specifiek verbonden met die cultuur worden aanvaard. Men dient in het beleid mensen niet aan te spreken op hun individuele status als staatsburger, maar op hun groepsidentiteit. De overheid zou zelf moeten proberen om die groepsidentiteit te versterken.

Natuurlijk wordt dat beleid gekenmerkt door dezelfde paradoxen en inconsistenties die we aantreffen in het werk van hedendaagse multiculturalisten. Herder vindt persoonlijk de cultuur van Griekenland verkieslijk boven die van primitieve volkeren, maar hij wil dat niet zeggen. Of hij verklaart dat tot een strikt persoonlijke sympathie die voor anderen geen betekenis heeft. Zo zien we ook tegenwoordig multiculturalisten en waarderelevanten centrale beschavingen normen relativeren als persoonlijke voorkeuren. Het is zeer de vraag of dat op de lange duur niet grote schade toebrengt aan de ontwikkeling van een beschaving in de gewenste richting. Grote groepen burgers worden in feite opgesloten in de eigen cultuur, vooral moslima's in de cultuur van broers en vaders. De liberaal-progressieve elite zal zelf nooit de eigen identiteit stileren naar etnische en collectivistische criteria, maar voor minder ontwikkelde landgenoten wordt dat kennelijk het hoogst haalbare geacht. Het is precies de ambivalentie die we bij Rousseau aantreffen tegenover de beschaving. Rousseau was zelf een hoogst gecultiveerd mens. Hij had een groot deel van de klassieke erfenis gelezen, maar tegelijkertijd dweept hij met de ongecultiveerde ziel die nooit een boek heeft ingezien.

Het is verleidelijk om voor de vervreemding van het beschavingsideaal bij Herder en Rousseau een psychologische basis te zoeken. Berlin schrijft over Herder dat hij een ongelukkig mens was. Innerlijk verdeeld, gevoelig, wrokkig, bitter, neurotisch, pedant, achterdochtig en onuitstaanbaar.⁴² Van Rousseau kan, zoals uitvoerig gedocumenteerd is, hetzelfde worden gezegd. Het was zeker zo dat beschaving Rousseau en Herder niet gelukkig hebben gemaakt. Het had hún problemen niet opgelost. Maar generaliseerden zij niet een beetje te snel over de beschaving in het algemeen?

De kracht van het multiculturalisme is dat het zich beroept op een eigenaardigheid van moderne samenlevingen die moeilijk te ontkennen valt: moderne samenlevingen zijn sterk pluriform en sterk multicultureel. De vraag is alleen of het multiculturalisme het juiste perspectief biedt om deze pluriformiteit en multiculturaliteit in goede banen te leiden. Daarover kan men zijn twijfels hebben. Rousseaus cultuurrelativisme is een slecht uitgangspunt voor onze hedendaagse omgang met multicul-

turaliteit. Het zou leiden tot een gedogende houding tegenover cultuuruitingen die weliswaar 'anders' zijn, maar daarom nog niet minder laakbaar. De oriëntatie op een collectivistische etnische identiteit die in het kielzog van Herder het centrale uitgangspunt is gaan vormen, heeft eveneens bedenkelijke consequenties: het stimuleert mensen zich te oriënteren op irrelevante aspecten van hun identiteit. Een collectivistische identiteit hoeft niet altijd problematisch te zijn, wanneer het tenminste gaat om een identiteit die zelf is gekozen en waarbij men zich richt op een zinvol te realiseren groepsideaal. Zo kan men in gemeenschappelijk verband de werken van Voltaire gaan lezen of zich richten op het propageren van de muziek van J.S. Bach. Ook kan men zich inzetten voor internationale solidariteit met het lot van mensapen of de ecologische catastrofe proberen af te wenden. Het probleem met multiculturalisten is dat zij mensen willen vastpinnen op de meest triviale collectieve identiteit: die van ras, religie, geslacht.

Multiculturalisten doen ook ten onrechte voorkomen dat de huidige op de verlichtingsbeginselen georiënteerde politiek geen goede arrangementen zou kunnen bieden voor de juiste omgang met pluriformiteit. Het zijn namelijk juist de verlichtingsbeginselen en het bij dit verlichtingserfgoed aansluitende model van de democratische rechtsstaat die de beste uitgangspunten vormen voor een adequate omgang met multiculturaliteit. Het neoromantische experiment met multiculturalisme is wat mij betreft mislukt. We moeten – met alle respect voor Taylor en Kymlicka – terug naar de verlichtingsbeginselen. Geen Herder of Rousseau, maar Kant en Voltaire.

NOTEN

1. Door Benjamin Constant scherp gecontrasteerd met het vrijheidsbegrip van de antieken. Zie: B. Constant (1997), *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes: Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819*. In B. Constant, *Écrits politiques*. Textes choisis présentés et annotés par Marcel Gauchet, Parijs: Gallimard, 591-619.
2. C. Taylor (1994), *The Politics of Recognition*. In A. Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73, 56.
3. J. Rawls (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. Zie ook: C. Larmore (1996), *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press die de relatie met de Verlichting uitvoerig uitwerkt.
4. De stelling van Fukuyama dat het modernistisch ideaal van de democratische rechtsstaat wereldwijd het ijkpunt is geworden wordt naar mijn idee na 9/11 iets te gemakkelijk afgeschreven. Zie F. Fukuyama (1989), *The End of History?* *The National Interest*, 16: 3-18.
5. I. Berlin (1981), *The Counter-Enlightenment*. In I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1-25.
6. I. Berlin (1999), *The Roots of Romanticism*. Londen: Chatto & Windus.
7. Zie daarover: The Book of Isaiah. In R. Sandall (2001), *The Culture Cult: Designer Tribalism and Other Essays*. Boulder: Westview, 89-111.
8. Zie over de romantische elementen in zijn werk ook: N.H. Smith (2002), *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity, 58-86.

9. C. Taylor (1985), *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1.
10. C. Taylor (1985), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 189.
11. G. Baumann (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge, 24-25; B. Parekh (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills: MacMillan Press, 70-72 en 76-77.
12. Taylor, *o.c.*, n.2: 25-75 en 29.
13. Id., 30.
14. Id., 31.
15. Id., 38.
16. A. Gutmann (1994), Introduction. In A. Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73, 3.
17. W. Kymlicka (1989), *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press; W. Kymlicka (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
18. B. Barry (2001), *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 9.
19. Deze nieuwe ontwikkeling in het beleid wordt beschreven door: C. Joppke en E. Morawska red. (2003), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Houndmills: Palgrave/MacMillan.
20. Zoals Charles Murray doet in: C. Murray (2003), *Human Accomplishments: The Pursuit of Excellence in the Arts and Sciences*. New York: HarperCollins.
21. J.J. Rousseau, *Emile*, III. Vanwege de vele voorhanden edities die te krijgen zijn zal ik verwijzen naar hoofdstukken en niet naar bladzijden.
22. Zie daarover: A.O. Lovejoy en G. Boas (1935), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
23. Sandall, *o.c.*, n.7.
24. S.M. Okin (1999), Is Multiculturalism Bad for Women? In S.M. Okin e.a. (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 7-26.
25. Voltaire (1968), *Lettres*. Présentées par Gérard Delaisement. Parijs: Didier, 57.
26. Gutmann, *o.c.*, n.16: 21.
27. S.C. Rockefeller (1994), Comment. In A. Gutmann (red.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73, 89.
28. I. Berlin (1976), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Londen: Chatto & Windus.
29. Id., 145.
30. Id., 145.
31. Id., 148.
32. Id., 158.
33. Id., 180.
34. Id., 197.
35. Id., 153.
36. Id., 182.
37. Id., 173.
38. Id., 173.
39. Id., 177.
40. Id., 178.

41. *Id.*, 192.

42. *Id.*, 205.