

De encenering van verzet tegen een wereldmaatschappij

Een analyse van (a)symmetrische onderscheidingen¹

Marin Terpstra

ANTW 112 (2): 113–136

DOI: 10.5117/ANTW2020.2.003.TERP

Abstract

The mise en scène of resistance against a global society. An analysis of (a) symmetrical distinctions

The concept of oikophobia is often used as an answer and rebuttal to the accusation of xenophobia that is often raised against nationalist groups. Oikophobia denounces the image of nationalists as people who first and foremost hate what is foreign or the foreigner. They describe themselves, on the contrary, as having a strong attachment to their own culture and their opponents as having a fear of or aversion to their origin or (cultural) home. This game of asymmetrical descriptions is the subject of this contribution, which focuses on the logic of distinctions that lies behind this resistance to (hostile) images. What then also lights up is that the global polarization we see between nationalist and cosmopolitan movements also concerns the status of asymmetrical distinctions themselves. The nationalist resistance to world society can be interpreted as a resistance to the becoming symmetrical of existential distinctions, i.e. distinctions that create identity and belonging.

Keywords: oikophobia, (a)symmetrical distinctions, neutralisation, nationalism, cosmopolitanism

“Heiliges Land, heilige Stadt”, flüsterete er mit heißen,
trockenen Lippen vor sich hin, “hier, hier ist
deine Heimat!” [Rudolph Schlichter, *Zwischenwelt*, 1931]

¹ Met dank aan Ton Bernts, Mathijs van de Sande en Ronald Tinnevelt voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

Inleiding

De wereldwijde polarisatie tussen nationalisme en kosmopolitisme levert naast het gebruikelijke politieke gevecht en machtsvertoon ook een strijd op tussen verschillende denkfiguren die de onderscheiden partijen inbrengen in een poging hun gezichtspunt maatgevend te laten worden. Dat is het terrein waar een politiek filosoof zich thuis voelt: het denken van en in de onenigheid die zich in de wereld ontvouwt. In dit artikel wil ik een bijdrage leveren aan de analyse van dergelijke denkfiguren door aandacht te vragen voor de sociale logica van onderscheidingen. Mijn uitgangspunt daarbij is het begrip *oikofobie* dat Thierry Baudet, een belangrijke spreekbuis van de nationalistische beweging in Nederland, een aantal jaren geleden in de strijd heeft geworpen. Dit begrip is deel van zijn encenering van het verzet tegen de heersende Nederlandse politiek die in zijn ogen te weinig opkomt voor de nationale identiteit. In een eerste paragraaf geef ik een korte toelichting op dit begrip en plaats het in de bredere context van de politieke actualiteit. Nadat is duidelijk geworden dat dit begrip deel uitmaakt van een constellatie van asymmetrische onderscheidingen biedt de tweede paragraaf de lezer meer inzicht in dit analytische instrument. Het belangrijkste onderscheid in het begrip *oikofobie* is dat tussen eigen en vreemd. In de derde paragraaf werk ik dit onderscheid uit en laat zien dat het wordt verbonden met andere onderscheidingen die betrekking hebben op de *tijdsordening* (verleden en toekomst), op de *ruimtelijke inbedding* (hier en elders) en op de *betrekkingen en rangorde tussen groepen* (in het bijzonder: volk en elite). In de vierde paragraaf maak ik aannemelijk dat dit verzet vooral is gericht op het behoud van asymmetrische onderscheidingen, en zich daarom keert tegen de tendens onderscheidingen symmetrisch te maken, dat wil zeggen de onderscheiden zaken als gelijkwaardig te beschouwen. Ook laat ik zien dat asymmetrische onderscheidingen uiteindelijk onvermijdelijk zijn. In de laatste paragraaf breng ik de resultaten van mijn uiteenzetting bijeen in een afsluitend betoog, waarbij vooral de vraag centraal staat of dit verzet tegen de moderne wereldmaatschappij wel kan ontsnappen aan de sociale logica van modernisering en mondialisering.

1 Inleiding: Baudets begrip van oikofobie als encenering van verzet

Het begrip *oikofobie* is een antwoord op en een verwerping van de beschuldiging gericht aan het adres van nationalisten: zij zouden gedreven worden

door vreemdelingenhaat, oftewel *xenofobie*. Kennelijk is het niet voldoende deze beschuldiging te weerleggen door te wijzen op het positieve gegeven van liefde voor het vaderland, de moedertaal of voorouderlijke tradities. Een dergelijke liefde gaat uiteraard gepaard met afkeer van alles wat de geliefde zaak bedreigt, maar deze afkeer is niet de bron maar een uiting die in bepaalde omstandigheden kan opduiken. De beschuldiging van xenofobie komt uit de mond van tegenstanders van nationalisme, die daarmee eenzijdig wijzen op mogelijke consequenties van de gehechtheid aan een nationale identiteit en cultuur. Deze eenzijdigheid wordt nu in het begrip *oikofobie* geduid: de afkeer van nationalisme komt voor uit een angst voor de eigen cultuur, en niet uit een genegenheid voor een open maatschappij of deelname aan de voordelen van een wereldmaatschappij. De twee partijen beschrijven zichzelf en elkaar dus niet binnen eenzelfde onderscheid, maar gebruiken eigen onderscheidingen om zichzelf en de andere partij te beschrijven. Ze doen dat beide eenzijdig en polemisch. De beschrijvingen zijn asymmetrisch. Strijd of onenigheid bestaat nu precies in het uiteenvallen binnen een samenleving van (asymmetrische) onderscheidingen: mensen beschrijven zichzelf en anderen niet langer met behulp van dezelfde onderscheidingen, maar twisten over de vraag welke onderscheidingen beslissend zijn en over de zelf- en vreemdbeschrijvingen die daarbij opkomen.

Met deze koppeling tussen ongelijke zelf- en vreemdbeschrijvingen (vergeef mij dit germanisme) en asymmetrische onderscheidingen zet ik een stap verder dan de bedenker van dit laatste begrip die het alleen heeft over bijvoorbeeld het onderscheid tussen christenen en heidenen, dat door christenen wordt gemaakt.² De heidenen zelf beschrijven zichzelf niet als heidenen; de christenen hebben overigens een vreemdbeschrijving tot geuzennaam gemaakt. Ik neem de overweging mee dat een onderscheiding altijd door iemand en vanuit een gezichtspunt wordt gemaakt: een 'zelf' dat zichzelf en wat het niet is ('vreemd') beschrijft. De 'vreemde' op zijn of haar beurt, kan hetzelfde doen maar vanuit een andere invulling van het onderscheid. Zeker wanneer vreemdbeschrijvingen polemisch zijn, wanneer de ander of het vreemde als tegenstander of zelfs als vijand wordt gezien, is het oppassen geblazen. De politiek filosoof moet zich niet laten verleiden de betreffende onenigheid al te snel vanuit één gezichtspunt te benaderen. Ik stel daarom allereerst vast dat politieke bewegingen of partijen zich in dit gevecht om zelf- en vreemdbeschrijvingen begeven. Eén aspect van verzet is een woordenschat inbrengen die het heersende spreken uitdaagt,

2 Koselleck (1989a). Ik kom daar in paragraaf 2 uitvoerig op terug. Zie voor mijn benadering vooral hoofdstuk 2 en 3 in Terpstra (2016).

probeert te doorbreken of zelfs te overvleugelen. Of het verzet hier al of niet in slaagt, heeft zo zijn politieke gevolgen, maar dat is niet het onderwerp in deze bijdrage.

Mijn vertrekpunt is, zoals gezegd, een begrip dat in Nederland vooral door Thierry Baudet is ingebracht: *oikofobie*, oftewel angst of afkeer 'voor het eigene'. Thierry Baudet schreef in 2013 een boek, in feite een bonte verzameling van korte teksten, over dit aan de onlangs overleden conservatieve denker Roger Scruton ontleende begrip. Het boek is volgens de schrijver uitdrukkelijk een verzetsdaad die Nederlandse burgers wil wijzen op een ziektebeeld dat vele landgenoten vertonen:

Een ziekelijke afkeer van de geborgenheid van ons thuis; van de eigen gewoontes en gebruiken; van de natie; van de schoonheid en harmonie van de traditionele kunsten en architectuur. Het verklaart het enthousiasme voor de elementen die dit thuis ondermijnen of verstoren – immigratie, modernistische bouwsels en de Europese machtsgreep.³

Het bonte geheel van onderwerpen en standpunten doet wat chaotisch aan, en lijkt nogal persoonlijk en willekeurig. Waarom rept Baudet met geen woord over de Nederlandse taal en haar traditie? Waarom geen verzet tegen de verengelsing van de universiteiten? En wat heeft de verdediging van de kwalitatief hoogstaande klassieke muziek afkomstig uit Oostenrijk en Duitsland met de Nederlandse cultuur te maken? Baudet is echter zeer duidelijk over twee zaken: Nederland moet uit de Europese Unie om weer een soevereine staat te worden, en de immigratie van mensen uit met name landen waar de Islam overheerst moet gestopt worden (zo niet teruggedraaid). In veel van de teksten presenteert hij zich als deelnemer aan een politiek debat dat een gewoon onderdeel van een democratie is waarin door een meerderheid ondersteunde besluiten vallen die ook weer door een andere meerderheid kunnen worden veranderd of ongedaan gemaakt. Dit is geen verzet, hoeft op zich ook geen reden tot zorg te zijn, en laat ik dus buiten beschouwing. De stelling dat deze democratie, of het geestelijke klimaat waarin democratische besluitvorming plaatsvindt, ziek is, gaat veel verder dan louter deelname als partij onder partijen. Waar deze ziekte vandaan komt, weet de schrijver niet, maar wel dat een 'brede maatschappelijke discussie' hierover 'de weg naar genezing' wijst. Wanneer de samenleving gek dreigt te worden, is verzet geboden, waar die waanzin ook vandaan komt.

3 Baudet (2019: 10-11).

De vooronderstelling hier is uiteraard dat opgaan in de eigen cultuur, in de eigen vertrouwde leefomgeving, een teken van geestelijke gezondheid is. Wanneer we van dit 'thuis' vervreemd raken, verliezen we ons in projecten en constructies die uitwendig blijven aan de leefwereld van mensen – en dat maakt mensen ziek.

De politieke strijd duiden vanuit de *asymmetrische onderscheiding* tussen 'eigen' en 'vreemd' is wat ons hier interesseert. Identiteit is een problematische zaak, omdat het eigene op vele wijzen kan worden opgevat, en zich daarom leent voor een symmetrische en een asymmetrische duiding. In dat laatste geval probeert het onderscheid mensen aan te spreken en te mobiliseren. Mensen samenbrengen en tot een weerbare of zelfs strijdbare groep aaneensmeden die een politiek doel nastreeft, vereist een verhaal dat gebruik maakt van een opeenstapeling en verscherping van onderscheidingen die in het uiterste geval tot een onderscheid tussen vriend en vijand kan leiden. Deze encenering probeert doorgaans mensen te mobiliseren door het aanwijzen van een bedreiging en van een waardevolle zaak die verdediging behoeft.⁴ Oikofobie is zo'n polemisch begrip, de *oikos* wat op het spel staat. De encenering kan het niet zonder verwijzing naar een werkelijkheid: ze is een bepaalde duiding van 'de feiten', uiteraard en onvermijdelijk een selectie van 'feiten'.

De waarheid van de encenering is echter niet mijn onderwerp in deze bijdrage, maar wel de overtuigingskracht of de bezielende werking ervan. Baudet doet impliciet een beroep op een aloude en zeer krachtige denkfiguur die al vele politieke bewegingen heeft geïnspireerd: de bevrijding uit de slavernij en het bereiken van het beloofde land.⁵ Veel mensen gebruiken deze denkfiguur in de beschrijving van emancipatiebewegingen, die 'het eigene' plaatsen in de enkeling (die recht heeft om het eigen leven te bepalen) en 'het vreemde' in allerlei vormen van overheersing die de enkeling ondergeschikt maken aan de patronen van een groter geheel. De denkfiguur is echter omkeerbaar: de bevrijding van het grotere geheel uit zijn versplintering en verwatering door de emancipatie van het individu, of de

4 Zie vooral de paragrafen 2-4 in Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* (1932), in de nieuwe Nederlandse vertaling: Schmitt (2019: 36-54). De tekst laat een interessante dubbelzinnigheid zien: ze maakt een scherpe analyse van 'het politieke' mogelijk, maar is zelf ook een encenering en dus deel van 'het politieke' dat blootgelegd wordt. Is er een werkelijke bedreiging door een andere politieke eenheid die vervolgens een onderscheid tussen vriend en vijand noodzakelijk maakt, of is het stichten van een politieke gemeenschap alleen mogelijk door in een encenering de dreiging van een vijand aannemelijk te maken? Deze vraag laat Schmitt onbeantwoord.

5 Een klassieke studie hierover is Walzer (1985).

bevrijding van het volk uit de klauwen van een kosmopolitische, liberale elite. Baudet gebruikt de beeldspraak van de dekolonisering, zij het op een andere manier dan in 'linkse' kringen gebruikelijk is.⁶ Het valse rijk is in dit geval de Europese Unie of andere bovennationale bestuurlijke lichamen; de tocht gaat naar het beloofde land dat inmiddels heroverd moet worden op de vreemdelingen die zich daar gevestigd hebben. Het gaat om genezing en wedergeboorte van een volk. Deze enscenering kan uitmonden in een gewelddadige zuivering van het gebied opdat het door God uitverkoren volk weer geheel en al 'bij zich' kan zijn – en zichzelf wetten kan geven. Het begrip *oikofobie* maakt een onderscheid tussen degenen die 'het eigen' ontvluchten en degenen die daarnaar willen terugkeren. (We zullen in paragraaf 3 deze koppeling van het onderscheid 'eigen | vreemd' aan tijd, plaats en rangorde die in de denkfiguur van de dekolonisering doorklinkt verder uitwerken.)

2 Asymmetrische onderscheidingen

In deze bijdrage wil ik deze strijd, en daarmee ook het verzet van de ene beweging tegen de overheersing door de andere beweging, duiden als een gevecht dat gaat over de wijze waarop maatschappijen (of maatschappelijke ordeningen) en mensen onderscheidingen inzetten in de enscenering van hun (politieke) handelen. Het gaat dus om de logica van het sociale, oftewel socio-logica, waarbij de *logos* verwijst naar onderscheidingen. Mijn stelling is: de strijd gaat tussen kosmopolitische en liberale ensceneringen die een voorkeur hebben voor symmetrische onderscheidingen, en nationalistische of traditionalistische ensceneringen die allereerst of alleen asymmetrische onderscheidingen (er)kennen. De stelling zelf verwijst naar een asymmetrische onderscheiding die in vele varianten deel uitmaakt van de strijd rond modernisering. Zo schetste bijvoorbeeld Georg Quabbe in het begin van de twintigste eeuw de tegenstelling tussen conservatisme en (modern) liberalisme in zijn boek *Tar a Ri* (Iers voor 'Kom, o koning') als volgt: 'Kreislauf und Fortschritt, Leben und Wahrheit, höhere Ordnung und Menschenwerk, autonome Ordnung und staatliche Beeinflussung, das

6 Zie voor een aardige polemiek van een voormalige '68-er tegen het jargon van de emancipatiebeweging die op weg is naar een wereld van openheid en tolerantie waarin alle mensen hun eigen keuzen kunnen maken: Böckelmann (2014). De stelling is dat de 'linkse' beweging haar oorspronkelijke collectieve ideaal heeft verkwanseld en is opgegaan in het aan het kapitalisme inherent individualistisch jargon.

Ganze und das Individuum, Irratio und Ratio, Autorität und Freiheit, historisches Recht und zweckmäßiges Recht.⁷

Beide kanten nemen elkaar waar, maar vanuit eigen categorieën. Liberale denkers zien de hang naar een collectieve identiteit bijvoorbeeld als 'leugens die binden' of als de reductie van mensen tot één identiteit: een gevaarlijke miskennis van een pluralistische werkelijkheid.⁸ De kritiek op mondialisering, liberalisering en modernisering legt daarentegen de nadruk op de rangorde en mogelijke graden van intensiteit van onderscheidingen, waardoor uiteindelijk één (samengestelde) onderscheiding in het uiterste geval doorslaggevend is.⁹ De eerste groep benadert onderscheidingen als (contingente) constructies, de tweede daarentegen als ontologisch gewortelde, wezenlijke of substantiële eigenschappen.¹⁰ *Symmetrische* onderscheidingen verwijzen naar zaken die naast elkaar bestaan, gelijkwaardig en inwisselbaar zijn: de verschillende rollen die een mens kan hebben, stijlen van muziek die men kan beluisteren al naar gelang de stemming enzovoort. *Asymmetrisch* is een onderscheiding die het moeilijk, uiterst problematisch of bijna onmogelijk maakt van de ene naar de andere kant te gaan. Wie zich bekeert tot een andere geloofsovertuiging, pleegt verraad – en kan door de eigen groep tot vijand worden verklaard. Een liberale of constructivistische benadering ziet geloofsovertuigingen als een aanbod op een markt waar men een vrije keuze heeft: je kunt van geloof, levensbeschouwing, politiek standpunt, nationaliteit en zelfs geslacht veranderen – natuurlijk niet in een handomdraai, maar het kan. Kortom, je hebt mensen die zich op verschillende plaatsen thuis kunnen voelen, en mensen voor wie het eigen huis een heilige zaak wordt. Anders gezegd, onderscheidingen kunnen meer of minder intensief gebruikt worden.¹¹

De onderscheiden twee kampen kunnen ook symmetrisch worden geïdentificeerd (je hebt liberalen en nationalist in de wereld; ze zijn gelijke partijen in een democratie of vrije samenleving), of asymmetrisch (wie liberaal is, verafschuwt nationalist en populist, en omgekeerd wie nationalistisch is ziet liberalen als geesteszieken). De voorbeelden van asymmetrische onderscheidingen die de bedenker van dit begrip, Reinhart Koselleck,

7 Aangehaald in Mohler (1989: 111). In deze opsomming is niet duidelijk wie zichzelf en het andere beschrijft: het onderscheid tussen irrationeel en rationeel lijkt vooral door de partij van de rede te worden gemaakt.

8 Appiah (2018); Sen (2006).

9 Naast de reeds genoemde teksten van Schmitt en Koselleck verwijs ik in het bijzonder naar Junge, Postoutenko (2011) en Kondylis (1984).

10 Zie voor een beschrijving van deze benaderingen: Koschorke (2011).

11 Terpstra (2020).

bespreekt betreffen de ruimtelijke afstand tussen beschavingen (Grieken en barbaren), de tijdelijke (of gebeurtelijke) scheidslijn die een geloofsovertuiging instelt (christenen en heidenen), of de uitersten van een schaal in volmaaktheid tussen mensen ('Übermenschen' en 'Untermenschen'). Het asymmetrische onderscheid in de ruimte geeft aan dat 'wij hier' beter of verhevener zijn dan 'zij daar'. Het asymmetrische onderscheid in de tijd duidt erop dat er een gebeurtenis is die verbonden is met een openbaring die maakt dat degenen die dit erkennen verheven worden boven degenen die onwetend zijn of halsstarrig blijven weigeren de waarheid onder ogen te zien. Het derde asymmetrische onderscheid biedt een rechtvaardiging voor een opdeling van de maatschappij in 'heren' en 'knechten', in 'elite' en 'volk'. Deze onderscheidingen verliezen hun kracht zodra ze symmetrisch worden: er bestaat een veelheid van beschavingen, godsdiensten, en mensen naast en na elkaar.

Een verzetsdaad is bij uitstek ge-ent op een asymmetrisch onderscheid waarin een groep zichzelf en haar streven verheft boven een andere groep en haar gevestigde of krachtig wordende belangen. Het verzet is altijd een imaginaire omkering, met mogelijk werkelijke politieke gevolgen, tussen wat heerst en wat zich tegen deze overheersing keert: een omkering van asymmetrie, niet een opheffing ervan. Wie zich verzetten, moeten zichzelf meer recht van bestaan toekennen dan datgene waartegen ze zich wenden. We hebben in het geval van Baudet, of datgene waar hij voor staat, te maken met een bijzondere vorm van verzet, een vorm die zich keert tegen wat Carl Schmitt de Europese geest van neutralisering en depolitisering noemde.¹² We kunnen dat ook als een geest beschrijven die erop gericht is asymmetrische door symmetrische onderscheidingen te vervangen, oftewel onderscheidingen te ontdoen van hun intensiverende, verheffende, discriminerende en uitsluitende betekenissen. Boven- en onderschikking moeten worden vervangen door nevenschikking. Afgezien van de polemische en politieke bedoelingen van Schmitts 'Das Zeitalter der Neutralisierungen und Depolitiserungen', ontkomt men er niet aan te erkennen dat dit streven moet mislukken – en inderdaad een miskennis is van 'het politieke'.¹³

12 In een voordracht en opstel uit 1929, onder de titel 'Het tijdperk van neutraliseringen en depolitiserungen' opgenomen in Schmitt (2019: 93-110).

13 Schmitt verwijst met dit begrip naar wat historisch en/of logisch voorafgaat aan een politieke orde, een toestand die wezenlijk antagonistisch is, vergelijkbaar met wat Hobbes de natuurtoestand noemt (de oorlog van ieder tegen ieder). De vraag is dan of de politieke orde een einde maakt aan deze strijd, door pacificering en neutralisering, of een beslissing is van de strijd door de sterkste partij (op dat moment). Schmitt houdt vast aan dat laatste en stelt

Wie asymmetrische door symmetrische onderscheidingen wil vervangen stuit onvermijdelijk op degenen die aan asymmetrische onderscheidingen willen vasthouden – en bevindt zich daarmee zelf, zoals gezegd, in een asymmetrisch onderscheid, oftewel in een toestand van onenigheid.

Dit is – abstract en logisch geformuleerd – de kern van de zaak waarom het in de diagnose van *oikofobie* draait: het relativeren van de eigen cultuur is een vlucht voor de eigen wortels, een vrees gebonden te zijn aan de eigen natie (geboortegrond). Het opgeven van de nationale identiteit gebeurt vanuit een geest die nationaliteiten als veelheid en verscheidenheid ziet die naast elkaar kunnen bestaan in een wereld die gelijke rechten van ieder mens op het bezitten of het veranderen van nationaliteit erkent. De neutraliserende geest erkent het recht van ieder mens op een eigen zelfbeschrijving ('ik maak zelf wel uit wie ik ben'), en wijst een opgelegde vreemdbeschrijving ('wat ik ben wordt bepaald door het land of de cultuur waarin ik geboren ben') af. Dat lijkt een andere verwoording van de tegenstelling tussen autonomie en heteronomie, maar bij nader inzien verwijst dit naar één interpretatie van *auto* (eigen) en *hetero* (vreemd). Deze interpretatie beschouwt identificatie met bijvoorbeeld een nationale gemeenschap als bedreigend. De grens van de neutralisering is daarmee tevens in beeld: vanaf nu en in deze wereld geldt vanuit dit gezichtspunt elke asymmetrische onderscheiding voor achterlijk en verwerpelijk. Dat roept echter een nieuw asymmetrisch onderscheid in het leven tussen wat van dan af aan 'correct' en 'incorrect' is. Dit nieuwe onderscheid vereist een stellingname en kan zelf dus niet neutraal zijn.

Dit paradoxale gegeven kan men beter begrijpen wanneer men onderscheidingen van de eerste en tweede orde postuleert: (1) de onderscheidingen die mensen zelf gebruiken en het gewicht dat zij daaraan geven, (2) het onderscheiden van mensen in verzamelingen die bepaalde onderscheidingen op een bepaalde manier gebruiken. Neutralisering blijkt daarmee ook een polemisch begrip dat wijst op mensen voor wie onderscheidingen niet langer asymmetrisch zijn – bijvoorbeeld mensen die aan het onderscheid tussen Nederland en buitenland weinig belang hechten, of mensen die het traditionele onderscheid tussen man en vrouw achterhaald achten. Het door Baudet aangevoerde verzet speelt zich dus af in deze tweede orde, zij het vanuit een gezichtspunt dat tot de eerste orde behoort. In paragraaf 4 kom ik hierop terug.

dan ook dat alle onderscheidingen of tegenstellingen in verschillende graden van intensiteit polemisch zijn, oftewel potentieel oorlogsverklaringen.

3 Soorten van asymmetrische onderscheidingen

Koselleck, zo zagen we eerder, werkt drie voorbeelden van asymmetrische onderscheidingen uit die het onderscheid 'eigen | vreemd' achtereenvolgens in verband brengen met *ruimte* ('hier | daar'), met *tijd* of een *gebeurtenis in de tijd* ('oud | nieuw'), en met een rangorde tussen mensen ('elite | volk'). Ordening van ruimte, tijd en mensen laat (a)symmetrische onderscheidingen zien, waarvan de aard afhankelijk is van het gezichtspunt dat men inneemt. Asymmetrisch zijn dergelijke onderscheidingen wanneer je je in de ruimte op een bepaalde plaats (op een bepaald grondgebied bijvoorbeeld), in de tijd op een bepaald tijdstip (na een bepaalde gebeurtenis bijvoorbeeld) of onder de mensen in een bepaalde verzameling (een heersende klasse, of een minderheidsgroep) bevindt. De waarnemer van een veelheid van dergelijke posities kan symmetrische onderscheidingen zien: mensen bevinden zich op verschillende plaatsen, op andere ogenblikken in de geschiedenis, of in diverse maatschappelijke rollen of omstandigheden. Dat maakt het mogelijk de posities als gelijkwaardig te behandelen, of te betreuren dat mensen niet op elke positie dezelfde rechten of mogelijkheden hebben. Dit laatste gezichtspunt wordt moeilijk vol te houden, wanneer het onderscheid 'eigen | vreemd' gekoppeld wordt aan deze posities, wat precies het geval is met de voorbeelden die Koselleck geeft van asymmetrische onderscheidingen.

Koselleck beschrijft (als waarnemer van historische voorbeelden) het deelnemersperspectief van groepen voor wie de eigen leefwereld vertrouwd is en de leefwereld op andere plaatsen, in andere tijden of voor andere groepen (mogelijk) vreemd. Wat betreft de tijdsordering is voor de leefwereld van een mens het onderscheid tussen ervaringsruimte en verwachtingshorizon bepalend, tussen datgene wat bekend en zeker is, en wat nog niet (volledig) bekend en daarmee onzeker is. Hetzelfde verschil tussen wat vertrouwd of eigen is, en wat onbekend of vreemd is, geldt voor de ruimte of voor de groep waarin iemand leeft. Het 'eigene' en het 'vreemde' zijn alledaagse ervaringsgegevens die zich geleidelijk aan vormen (of omvormen).¹⁴ Het politieke handelen mobiliseert de ervaringsruimte en verwachtingshorizon van mensen en enceneert ze als 'objectieve' tijdsordering, ruimtelijke ordening en rangorde van maatschappelijke krachten. Die vormen dan het uitgangspunt van een andere orde van asymmetrische

14 Zie Koselleck (1989b), en voor een uitwerking van het verschil in waarneming van tijdsordeningen, als *allopoetic modeling* en *autopoetic replicas*: Postoutenko (2011).

onderscheidingen: geschiedenis van een volk, binding aan grondgebied, rangorde van beschavingen. Iemands geloof dat Jezus van Nazareth de zoon van God is die op aarde is gekomen en aan het kruis gestorven om ons van onze zonden te verlossen, het geloof dat deze gebeurtenis de gelovige onderscheidt van de heiden, speelt zich af op een ander vlak dan de geschiedenis van het christendom, de kerstening van Europa, en de universele waarheidsaanspraken van de kerk. In beide gevallen gaat het om de semantiek van en in de strijd, in het eerste geval dat van de individuele christen of niet-christen, in het tweede geval van een aan een geschiedenis, aan plaats en menselijke ordeningen gebonden collectiviteit. De krachten beschrijven in dit kader zichzelf, de tegenstander en de strijd waarin zij betrokken zijn.¹⁵ Het begrip *oikofobie* is een encenering van verzet dat volgens dezelfde patronen verloopt.

Wie het nationalistische politieke denken enigszins kent, zal van de volgende schets niet verbaasd staan. Het 'eigene' wordt voorgesteld als geschiedenis, cultuur en grondgebied van een bepaald volk, waarvan de samenhang of zelfs homogeniteit wordt voorondersteld. Het 'vreemde' is datgene wat deze samenhang verstoort: de politiek die Nederland doet opgaan in Europa, de open grenzen die mensen uit andere landen toegang verlenen, de geesteshouding die daarvoor verantwoordelijk is. De dekolonisering of wedergeboorte moet de politieke gemeenschap weer naar de bron terugbrengen. Kenmerkend voor de encenering van de tijdsordening in de restauratieve beweging is deze uitspraak die Baudet de lezer in allerlei variaties voorschotelt (mijn cursivering): '*Voorwaarts gaan*, zoals Merkel en Schäuble bepleiten, *betekent een uitzichtloze crisis*, draconische bezuinigingsmaatregelen en dreigende politieke radicalisatie. *Een terugkeer naar de nationale munt is de enige optie*.'¹⁶ Verleden en toekomst worden asymmetrisch tegenover elkaar gesteld, zij het op paradoxale wijze – de terugkeer vindt natuurlijk in de toekomst plaats als Baudet zijn zin krijgt. Het ongedaan maken van een beslissing, in dit geval de invoering van een Europese munt, wordt verwoord als tegenstelling tussen vooruitgaan en terugkeren. In zijn betoog zien we dat Baudet zakelijke redenen geeft om het beleid van de Europese Unie te verwerpen als strijdig met de wens naar nationale soevereiniteit, maar deze ook inbedt in een encenering van asymmetrische onderscheidingen die een tegenstelling schept tussen een elite

15 Koschorke (2011: 39): 'Der Konflikt modelliert die Erzählung und die Erzählung modelliert den Konflikt.'

16 Baudet (2019: 54).

die op modernisering en mondialisering is gericht en een volk dat terugverlangt naar een bijna verloren gegane gemeenschap.¹⁷ Deze encensering geeft Baudets politieke vertoog een principiële of fundamentele strekking, die de zorgvuldige afweging van Nederlandse belangen (met inbegrip van een discussie over de vraag wat deze belangen inhouden) en het al of niet verder gaan met lidmaatschap van de Europese Unie op de achtergrond zet. De encensering van het verzet tegen een *oikofobe* elite overvleugelt de pragmatische deelname aan de politieke arena van een representatieve democratie.

De teksten van Baudet spreken bovenal een *verdachtmaking* uit: er heerst in Nederland, in Europa, in de wereld een geestesziekte die greep krijgt op steeds meer mensen, in ieder geval binnen de leidende kringen in de wereld van de politiek, de wetenschap, de kunst. De *oikofobie* leidt ertoe dat regeringen, onderzoekers, kunstenaars zich losmaken van de werkelijkheid waarin vele mensen leven, een *werkelijkheid* die nog steeds bestaat. Deze geesteszieke mensen verraden de mensen die nog in deze werkelijkheid leven. Of anders gezegd, sprekend namens deze mensen: 'wij' worden verraden door onze elites die vreemdelingen zijn geworden en geen binding meer hebben met 'onze' eigenheid. Deze elites zijn op weg naar een toekomst die de nationale eigenheden ondergeschikt maakt aan dit vervreemdende project dat Europese Unie heet, en 'ons' verzet moet erop gericht zijn deze ontwikkeling te stoppen en om te keren. 'Spiritueel ontheemd en politiek onteigend: dat wordt onze toekomst als de oikofobie niet wordt gestopt.'¹⁸

De mobiliserende kracht van de koppeling tussen 'oud | nieuw' ('voortgaan | terugkeren') en 'eigen | vreemd' ('Nederland | buitenland') wordt dus versterkt door de toevoeging van dit derde onderscheid: 'volk | elite'. Deze drie-eenheid heeft een kern van waarheid. De bovenlaag van de maatschappij opereert in wereldwijde systemen of vertakkingen van systemen,

17 Het laatste hoofdstuk van Baudets boek heeft als titel 'Modernisme en ontworteling' waarin hij vooral de moderne kunst op de hak neemt als een *verval* van de kwaliteitsmaatstaven van de esthetische traditie tot en met de negentiende eeuw. Het is een doorgaans oppervlakkige en speelse evocatie van de *querelle des anciens et des modernes*, waaruit vooral nostalgie naar de negentiende-eeuwse burgercultuur spreekt, en weinig grondige kennis van de motieven van moderne (lees twintigste en eenentwintigste) kunstenaars. De denkfiguur versterkt echter de encensering: niet alleen politici of ambtenaren, maar ook kunstenaars hebben de verbinding met de smaak van het volk verloren, en zijn dus even *oikofob*. Ik heb al vermeld: wat Bach, Mozart of Beethoven in ons nationale huis moeten, blijft helaas onduidelijk.

18 Baudet (2019: 242).

en speelt een vooraanstaande rol in de verdere ontwikkeling daarvan. De meeste mensen leven allereerst in hun eigen, dagelijkse wereld, en volgen daar de gewoonten en gebruiken die eigen zijn aan lokale gemeenschappen en familiale tradities. We kunnen hier spreken van een *longe durée* versus de versnelling en snelheid die kenmerkend zijn voor het leven van de bovenlaag. De leefwereld van mensen is een tegenwicht, een vertragingsfactor, die mogelijkwerijs in actie kan komen. De traagheid van de gewoonte is een belangrijke kracht tegen elke vorm van modernisering. Afhankelijk van de gehechtheid van mensen kan het verzet opleveren die wat reeds is, verdedigt tegen wat komt. De encenering van het antimodernisme maakt daarom graag gebruik van denkfiguren zoals restauratie, een heilige oorlog of wedergeboorte, die een einde moeten maken aan de ontworteling, oftewel vervreemding van het eigen 'thuis'. Alhoewel het bij Baudet overduidelijk om oppervlakkige verwijzingen naar antimodernistische literatuur uit de vroege twintigste eeuw gaat, eerder een flirten of koketteren met het antimodernisme, dan een substantiële kritiek, laat staan de aankondiging van een 'conservatieve revolutie'¹⁹, toch blijft het nodig deze verzetshaard niet louter als hersenschim of ijdeltuiterij af te doen. De leider van *Forum voor Democratie* mag dan wel poseren als de voorvechter van de wedergeboorte van de oermens die ooit in onze kontreien floreerde, deze houding appelleert wel aan een breder gedeelde stemming die onvrede uitdrukt met maatschappelijke ontwikkelingen.

De tegenstelling tussen deze fundamentele strijd en de pragmatische deelname aan de alledaagse politieke gevechten heeft alles van doen met het graduele verschil in onderscheidingen: van asymmetrisch tot symmetrisch. Een belangrijk kenmerk van verzet is de weigering aan het gangbare politieke spel deel te nemen omdat het zich juist keert tegen de beperkende regels van dat spel. Men wil de spelregels veranderen. Men doet, om met Avishai Margalit te spreken, niet mee aan een economische politiek van inschikkelijkheid maar vertoont trekken van een religieuze politiek die bepaalde zaken voor heilig verklaart: niet ontvankelijk voor onderhandeling of schikking.²⁰ Het verzet dat een verandering waarneemt als een vernieuwing (bevorderd door een elite) die tot vervreemding (van het volk) leidt,

19 Mohlers stelling destijds was dat het conservatisme met revolutie verbonden kon worden omdat er geen geloof meer was in een terugkeer naar oude tijden, maar ook de nieuwe tijd onaanvaardbaar werd geacht. De verwachting was dat er een 'nieuwe mens' en een 'nieuwe maatschappij' kon ontstaan. Hij besteedt ook aandacht aan het beeld van de wedergeboorte: Mohler (1989: 103-109).

20 Zie hoofdstuk 2 van Margalit (2010) en hoofdstuk 6 van Terpstra, de Wit (2019).

staat tegenover een beweging die wordt ingegeven door een (toenemende) ongebondenheid aan de eigen bestaanswortels. Beide groepen vormen niet alleen een asymmetrische onderscheiding (waarbij ieder een ander beeld van zichzelf en de tegenpartij heeft), maar leven van asymmetrische onderscheidingen. De inzet van deze strijd heeft alles te maken met het soort bindingen dat mensen hebben of menen te hebben, en welk soort bindingen mensen geacht worden te hebben. Een groep die zich verbindt met toekomstgerichte krachten, en voor wie vormen van vooruitgang hoop bieden of vertrouwen geven, zal niet rouwen om het verlies van achterhaalde zaken die geen betekenis meer hebben in veranderende of veranderde omstandigheden. Wie daarentegen verbonden is met tradities, met de eigen familiale, lokale, culturele of nationale geschiedenis, zal niet meteen geneigd zijn afstand te doen van wat hem of haar gevormd heeft, dat wil zeggen gemaakt heeft tot wat hij of zij is. Wellicht is het zelfs zo dat de strijd draait om de vraag naar de betekenis van bindingen als zodanig: zijn deze altijd opzegbaar als de omstandigheden dat eisen, of gaat het hier om heilige, onaantastbare zaken die niet zomaar ter beschikking staan in de keuzevrijheid van mensen? Het verzet tegen verandering en modernisering kan dan ingegeven zijn door bijzondere zaken die door 'de vooruitgang' worden bedreigd, maar ook een algemeen ongenoegen zijn met het vloeibaar en opzegbaar worden van oude loyaliteiten, of zelfs van loyaliteit als zodanig. Uiteindelijk is politieke strijd een kwestie van loyaliteiten – in de huidige constellatie grofweg tussen de praktische verplichting op te komen voor een (wereld)samenleving die redelijkerwijs op instemming van alle redelijke wezens kan rekenen (het liberale gelijkheidsideaal in al zijn verscheidenheid), en bindingen aan de eigen groep en haar manier van leven (een existentiële encensering van de eigen plaats in de mensheid). En uiteraard gaat de strijd ook over de beschrijving van deze strijd: zelf- en vreemd-beschrijvingen zijn asymmetrisch.

4 Verzet tegen modernisering: binding versus ontbinding

Het beeld waarmee Baudet zijn bundel opent laat de hoofdpersoon zien als een reiziger die met het vliegtuig thuis komt. De reiziger is deel van de wereldmaatschappij: hij maakt gebruik van een van de vele mondiale systemen die hun kracht ontleen aan het feit dat ze toegankelijk zijn voor iedere koopkrachtige mens ongeacht geslacht, nationaliteit, ras, godsdienst of politieke overtuiging – toonbeelden van neutralisering. Het is de neutraliteit

van sociale systemen, machines die alleen invoer en uitvoer kennen, en onverschillig staan tegenover de inhoud. Het is de wereld als plaats waar het bestaan geen grenzen lijkt te kennen.²¹ Deze wereld voorzag Carl Schmitt al in zijn reeds aangehaalde opstel over neutralisering:

De vanzelfsprekendheid van het tegenwoordig wijdverbreide geloof in de techniek berust alleen op het feit dat men kan menen in de techniek het terrein gevonden te hebben dat absoluut en definitief neutraal is. [...] Tegenover theologische, metafysische, morele en zelfs economische kwesties, waarover men eeuwig strijden kan, hebben de zuiver technische problemen iets verkwikkend zakelijks. [...] In deze sfeer schijnen alle volkeren en naties, alle klassen en confessies, alle leeftijden en geslachten het eens te kunnen worden, omdat ze zich met eenzelfde vanzelfsprekendheid van de voordelen en gemakken van het technische comfort bedienen.²²

Eenmaal thuis opent zich voor Baudet de vertrouwde leefwereld, waar ‘de mensen je taal spreken en waar je de gezichten kunt lezen’.²³ Deze ervaring van een ‘thuis’ is het uitgangspunt van zijn diagnose van de zieke geest van de angst voor het eigene. Wanneer we proberen te doorgronden wat de diepere onvrede is die hierachter schuilgaat, dan kan ik allereerst wijzen op de ‘immanente agressiviteit’ van de technologische vooruitgang die ogenschijnlijk alleen het gemak van mensen op het oog heeft. De agressiviteit doet zich niet als geweld voor, maar bestaat in het hoongelach of het dodelijk stilzwijgen dat volgt op de ‘conservatieve’ of ‘reactionaire’ oproep het oude en voorbijge niet als vijand maar als waardevol te beschouwen, of zelfs als levensnoodzakelijk voor een menselijk bestaan.²⁴ Modernisering kan ook gelijk staan aan vernietiging van alles wat tot nu toe gold: de revolutionaire geest van de moderne *avant-garde* kunstenaars, de futuristen voorop, die volledig wilde breken met de overgeleverd stijlen en opnieuw wilde beginnen.²⁵ Het gaat dus niet alleen om de afwisseling van de ene mode door de andere, maar om een veel fundamenteelere *ontbinding* die (in

21 Böckelman (2007).

22 Aangehaald in Schmitt (2019: 105).

23 Baudet (2019: 9).

24 Zie de opmerking van Schmitt in het voorwoord bij Italiaanse uitgave (1971), opgenomen in Schmitt (2019: 29), en Schmitt (1984: 114).

25 In een recent verschenen boek over de Russische kunstenaars ten tijde van de Russische revolutie (tot aan hun ondergang in het stalinistische tijdperk) wordt dit in geuren en kleuren beschreven: Scheijen (2019).

ieder geval ogenschijnlijk) een einde maakt aan alle fundamenteën. Deze omslag is verbonden met het ontstaan van de anonimiteit van moderne maatschappelijke ordeningen of de moderne massa-democratische maatschappijen. De maatschappij verliest haar substantiële identiteit, en gaat over naar louter functionele betrekkingen tussen mensen die niet langer externe maatstaven erkennen.²⁶ Het zijn welbekende en al breeduit gethematiseerde kenmerken van een kritiek van de moderniteit of modernisering: het verdwijnen van de leefwereld als maatstaf, en de ontbinding van traditionele levenswijzen.

Het vooruitzicht dat de moderne maatschappij biedt om zakelijk gebruik te maken van het aanbod aan mogelijkheden en daarnaast, los daarvan, een eigen leven te leiden waarin men zich werkelijk thuis voelt, roept verzet op. Het onderscheid tussen de zakelijkheid van de maatschappij en de huiselijke leefwereld van personen, waarin een verbinding bestaat tussen een technologisch gevoed geheel van sociale systemen en een egalitaire liberale samenleving waarin mensen hun eigen leven kunnen leiden, voldoet niet in de ogen van de critici van de moderniteit. Wat is hier mis? Het verzet betreft de duiding van de *oikos* als louter persoonlijke en vertrouwde leefwereld (familie, vrienden, verenigingsleven, mensen die men van het werk kent enzovoort). Maar *oikos* is bij Baudet juist niet een private ruimte of huishouding, maar veeleer een gezamenlijk huis: nationale cultuur en nationale staat, oftewel het idee dat een volk eenzelfde huis bewoont. De differentiatie tussen het persoonlijke leven en de verschillende domeinen in de maatschappij waarin personen hun rollen spelen stuit op weerstand. Wat betekent het dat deze differentiatie, een kernbegrip in de beschrijving van de modernisering, onttovering, rationalisering, verzakelijking van de maatschappij, als 'fobie' wordt uitgelegd? Van welk 'trauma' is deze fobie, deze vlucht weg van een collectief tehuis, het symptoom? Wat is er in collectieve bestaansvormen gebeurd dat mensen een huiver hebben om daarmee nog in aanraking te komen – en in hun vlucht naar voren deze bestaansvormen verder ontmantelen, deconstrueren, en uiteindelijk vernietigen?

De kern van modernisering is de ontkoppeling tussen de mens als drager van eigenschappen en die eigenschappen zelf. De logische achtergrond daarvan heb ik reeds geschetst: het symmetrisch worden van

26 Kondylis (1991) geeft een uitvoerige beschrijving van de verandering in politiek, economie, kunst en filosofie: van een vooronderstelling van een oorspronkelijke en maatgevende harmonie tussen de dingen naar een wereldbeeld waarin de dingen losgegeven zijn en 'naar believen' construeerbaar en deconstrueerbaar zijn.

onderscheidingen is een denkbeweging die de intensiteit van asymmetrische onderscheidingen ondermijnt. Een voorbeeld van die denkwijze zien we in sociaalwetenschappelijk onderzoek bij de (methodo)logische reductie van een klasse van respondenten, mensen zonder wezenlijke eigenschappen, en de contingente eigenschappen die zij zich toedichten in de variatie van antwoordmogelijkheden. Eenzelfde schema vinden we in het beginsel van de gelijkheid van mensen: dat vereist het ontwikkelen van een abstract begrip van de persoon, die in staat is zich achter een sluier van onwetendheid terug te trekken. In de rechtsorde komt de moderniteit tot uiting in het beginsel van niet-discriminatie op oneigenlijke eigenschappen, zoals in Nederland verwoord in het eerste artikel van de grondwet. Hier verdicht zich een socio-logica van de moderne wereld. Een maatschappij die is ingesteld op verandering en vernieuwing, kortom modernisering, vraagt om mensen die niet gebonden zijn aan hun verleden, hun wortels, hun tradities, hun identiteit.

De asymmetrische onderscheiding waarop modernisering berust (zie de gemeenplaats 'dat is niet meer van deze tijd'), stelt dat men met de tijd moet meegaan, en dus niet gebonden moet zijn aan het verleden: dit moet als 'achterlijk' of in ieder geval als 'achterhaald' gelden. Het moet voor mensen juist een uitdaging en een verlangen zijn nieuwe identiteiten aan te nemen als de omstandigheden dat vereisen. Het liberalisme kan men als een normatieve en politieke rechtvaardiging opvatten van deze eis van de moderne maatschappij. Deze ontkoppeling is het gevolg van de versterking en uitwerking van het onderscheid tussen maatschappij en mens: mensen bestaan in de omgeving van de maatschappij, en zijn daarmee niet meer verbonden. Of in de technische termen van Niklas Luhmann: een onderscheid tussen sociale systemen aan de ene kant en bio-psychische systemen aan de andere kant.²⁷ De mens als cultureel dier heeft geen substantie of wezen, maar kan van eigenschappen veranderen. Wat aangeleerd is, kan ook afgeleerd worden. Substantieel is de mens alleen nog als natuurlijk wezen, en ook dit kan inmiddels door de medische technologie op het spel komen te staan. Zeker culturele eigenschappen zijn contingent. In een wereldmaatschappij hoeven deze geen andere betekenis te hebben dan

27 Luhmann (1984). De uitwerking van het onderscheid naar een complexe samenhang houdt in dat sociale systemen in toenemende mate het onderscheid maken tussen hun eigen operaties en de (verwachte of beoogde) operaties van bio-psychische systemen, mensen dus, en omgekeerd bio-psychische systemen opereren met het onderscheid tussen op het systeem zelf gericht operaties (het persoonlijk leven) en de operaties in of met sociale systemen (maatschappelijke functies of verkeer met maatschappelijke instellingen).

merknamen reeds bezitten. Eigenschappen zijn alleen relevant waar het gaat om de operaties van sociale systemen: een mens moet in staat zijn deze operaties te voltrekken. De rest is persoonlijke voorkeur die al of niet, in meerdere of mindere mate, door systemen kan worden opgenomen: het aanbod van keuzemogelijkheden (aan waren, diensten, banen, opleidingen, partijen, godsdiensten enzovoort). Sociale systemen worden in toenemende mate aangepast aan persoonlijke voorkeuren. (Bij het schrijven van dit stuk kreeg ik een bericht door van mijn verzekeringsmaatschappij dat ik nu kan kiezen uit vijf betaalmomenten: ik kan kiezen wat mij het beste uitkomt – alhoewel ik daar niet om gevraagd heb.)

Aangezien men – met een zin van Arthur Rimbaud – modern *moet* zijn, markeert modernisering zelf een asymmetrisch onderscheid. Ze veronderstelt een mens die *gehecht* is aan zijn keuzevrijheid, die zijn *identiteit* ontleent aan de mogelijkheid van smaak of levensstijl te kunnen veranderen (en zelfs van geslacht), en *daarom* een weerzin ontwikkelt tegen bindingen en dwang. Bewijs van het ziektebeeld: de toename van het aantal alleenstaanden, het verdwijnen van bindingen tussen mensen, het opgaan van de ‘natuurlijke’ seksualiteit in een individualiserende consumptiecultuur die draait rond pornografische voorbeelden.²⁸ Het contingente karakter van ‘cultuur’ (een bepaalde levenswijze bijgebracht door opvoeding binnen een specifieke groep) is nu voor sommige mensen onaanvaardbaar, wordt als bedreigend en als verlies van veiligheid beschouwd. De modernisering werpt de mens in zijn voorkeuren op zichzelf terug; de maatschappij is niet langer een gemeenschap waar je bij hoort; de moderne mens moet op zoek naar nieuwe, kleinere gemeenschappen waar hij zich thuis voelt en waar hij bij wil horen.

De politieke consequentie van dit alles is een botsing tussen twee verschillende opvattingen van de staat, opgevat als de maatgevende toestand waarin een groep mensen (een volk) zich bevindt.²⁹ De moderne opvatting benadrukt het formele, universele en abstracte karakter van de staat als ordening van burgers met gelijke rechten en plichten. De liberale staat maakt van de culturele bindingen van mensen een vrije kwestie, die pas tot publieke zaak wordt wanneer de vrijheid van andere burgers in het geding is. Kenmerkend hiervoor is het recht om van mening, van overtuiging, van kerkgenootschap, van levenspartner enzovoort te veranderen: het recht op

²⁸ Baudet (2019: 222-227) herneemt veel argumenten die eerder bijvoorbeeld de vader van het neoconservatisme Irving Kristol (1995) inbracht over de tegencultuur, erotiek en pornografie: zie vooral de eerste twee delen.

²⁹ Schmitt (2019: 31).

ontbinding van aangegane betrekkingen met anderen. Dit alles betekent dat de grenzen van de staat niet langer meer hoeven te verlopen langs etnische, culturele, linguïstische of godsdienstige grenslijnen. De moderne staat doorbreekt de traditionele binding van de politieke orde aan een cultureel homogeen volk, zoals voorheen in het beginsel *cuius regio eius religio* tot uiting kwam, en vandaag in de nadruk op de nationale cultuur als bindend moment van een politieke gemeenschap. Het is juist deze ontwikkeling die maakt dat Baudet zich verzet tegen de vorming van een Europese staat: 'Er zal nooit een 'volksstem' kunnen zijn op Europees niveau.'³⁰

De kern van het antimodernistische verzet is derhalve de weerzin tegen het louter abstract-rationele en dus neutrale karakter van de staat, of zelfs een algeheel wantrouwen tegen de staat als ordenende instelling. De staat wordt gezien als kunstmatige ingreep in een 'organisch' gevormd menselijk samenleven, een tegenstelling tussen organisatie en organisme³¹, of in meer hedendaagse termen uitgedrukt tussen geplande of gestuurde ordening en zelfordening in het (samen) leven van mensen. Het laatste geschiedt in termen van onderscheidingen tussen 'eigen' en 'vreemd' die in de eerste secundair worden – bijvoorbeeld door ze als persoonlijke zaak te beschouwen. Dit conservatisme is overigens eveneens een bepaalde vorm van liberalisme: het verdedigt de vrijheid van de samenleving tegen de macht van de staat. Het verzet wil de controle terug veroveren, waar deze te veel in handen van een vreemde politieke ordening is terechtgekomen. De wil die eigen is aan het menselijk leven en samenleven wordt weggedrukt wanneer de zaakdwang van de politieke bureaucratie overheerst.

5 De (on)mogelijkheid van verzet tegen modernisering

De overgang naar de bestendiging van de wereldmaatschappij als vanzelfsprekende omgeving van de mensheid, naar het posthistorische tijdperk van de aardbol, is inderdaad 'a basically contested process'.³² De vraag is of deze contestatie, ondanks mogelijk verstrekkende politieke gevolgen, meer is dan een encenering? Kan de modernisering in de vorm van een geleidelijke verstrengeling van alle mensen in een wereldmaatschappij worden

³⁰ Baudet (2019: 33). Dit is een oud argument: democratie is alleen mogelijk op kleine schaal, tussen burgers die elkaar kennen en elkaar in de ogen kunnen kijken, samen op het *forum* waar de algemene wil tot spreken wordt gebracht.

³¹ Jünger (1980: 504ff).

³² Robertson (1992: 182).

gestopt en teruggedraaid? De nieuwe wereldorde die werd aangekondigd na het einde van de Koude Oorlog in 1989 (denk aan Fukuyama's welbekende 'einde van de geschiedenis'), is niet langer vanzelfsprekend. Nu lijkt intrede te doen wat Ernst Jünger in 1960 nog voor onwaarschijnlijk, zij het nog steeds mogelijk, achtte: de wereld valt uiteen in grote machtsblokken.³³ Men kan tegenwerpen dat dit verzet tegen de *Global Age* al is opgenomen in de wereldwijde sociale systemen van communicatie en verkeer?³⁴ Men kan menen dat restauratie of wedergeboorte niet anders mogelijk is dan als een beweging voorwaarts, als een toekomstproject dat onderworpen is aan dezelfde globale voorwaarden en (on)mogelijkheden als welk ander project dan ook.³⁵ Zullen Trump, Poetin, Erdogan en de Brexit (en uiteraard ook: Baudet) niet slechts tijdelijke rimpelingen en tegenstribbelingen blijken in een voortgaand proces van afstemming op wereldschaal van maatschappelijke stromen van goederen, diensten, valuta, boodschappen en mensen (in de gedaante van reizigers of vluchtelingen)?

De *condition (post)moderne* verandert men niet zomaar: verzet onderscheidt zich niet wezenlijk van alle andere krachten die een stempel proberen te drukken of al hebben gedrukt op de selectie van mogelijkheden die maatschappelijke ordeningen bieden. Een terugkeer naar een voormoderne toestand zou betekenen dat deze symmetrische onderscheidingen van sociale en politieke krachten: lobby's, partijcongressen, demonstraties, bezettingen, aanwezigheid in sociale media enzovoort, weer teruggebracht zouden worden tot een asymmetrische onderscheiding. Het verzet dat hiertoe oproept kan niet meer zijn dan een encscenering van de eigen onderscheidenheid (*unique selling point*), waarbij aangetekend kan zijn dat in het krachtenspel deze encscenering grote groepen mensen kan overtuigen. Wie de tekst van Baudet leest, kan vaststellen dat hij zich van deze ambivalentie – een encscenering van antimoderniteit in (post)moderne omstandigheden – bewust is en ermee kan spelen. In een artikel naar aanleiding van de dood van zijn leermeester Roger Scruton schrijft Baudet: 'Heel zijn

33 Jünger (1980: 525): 'Die weitere Ausdehnung der Großräume in die globale Ordnung, der Weltmächte zum Weltstaat oder, besser gesagt, zum Weltreich, ist mit der Befürchtung verknüpft, daß dann die Perfektion auf Kosten der Willensfreiheit endgültige Formen gewinnt. Vor allem aus diesem Grunde fehlt es nicht an Befürwortern einer drei- oder mehrgeteilten Welt. Die Zeichen weisen aber nicht darauf hin.' De auteur verwijst hier ongetwijfeld naar Schmitts in 1942 voor het eerst geformuleerde leer van 'Großräume': Schmitt (1995). De 'wilsvrijheid' is niet die van individuen, maar verwijst naar de zelfbeschikking van volken of beschavingen.

34 Zie voor deze gedachte vooral het slot van Sloterdijk (2005).

35 Terpstra (2014).

werk ademt de pijn van afscheid en verlies; en alles wat hij schreef is dan ook in zekere zin een elegie – bedoeld om hetgeen dat verloren is zozeer te strelen dat het eventjes weer tot leven kan komen en kortstondig, al is het maar in de beleving van de lezer, kan wederopstaan. Aan die renaissance-fantasia heeft Roger Scruton geloofwaardigheid willen geven.³⁶ Uit deze zin spreekt geen groot vertrouwen in de mogelijkheden tot terugkeer en wedergeboorte.

De geschiedenis herhaalt zich, en al heel lang. Wellicht is het antimodernisme reeds geruime tijd tot een klucht geworden. Panajotis Kondylis heeft wellicht gelijk met de stelling dat conservatisme (of ‘conservativisme’ zoals hij het noemt) in de omstandigheden van een massademocratische maatschappij niet langer mogelijk is, en dus hoogstens een semantische exercitie kan zijn.³⁷ Bij Thierry Baudet in ieder geval is een dubbelzinnig spel te vinden met neoconservatieve denkfiguren. Is het weinig anders dan een juist heel postmodern, ironisch poseren met gedachtegoed dat al lang museumgoed is geworden? De drijfveer is echter springlevend en alleszins ernstig te nemen. De agressiviteit van de vooruitgang die tegenstribbelaars achteloos of met hoongelach terzijde schuift kan rekenen op een even agressieve tegenbeweging die collectieve identiteit weer op de agenda zet. Het mag zo zijn dat in naam van die collectieve identiteit misdaden tegen de mensheid zijn begaan, maar degenen die dit ‘niet van deze tijd’ achten, lijken weinig te begrijpen van het verlangen van mensen naar de beslotenheid van een eigen leefomgeving.

Volgens Baudets ziektebeeld, *oikofobie*, hebben mensen het eigen huis verlaten, en is het zaak daarnaar terug te keren. Het is bij nader inzien wellicht niet zo’n overtuigend beeld. Het probleem is immers dat veel mensen zich *niet* in een gesloten samenleving *thuis voelen*, en al lang en breed de wereldmaatschappij als vertrouwde omgeving hebben. Het is de ene tegen de ander *oikos*, ‘Geist gegen Geist’, een strijd die voorlopig nog geen einde heeft gevonden maar zich veeleer onheilspellend aankondigt. Zouden er werkelijk veel mensen zijn die een afkeer hebben van een eigen huis, een thuis? Mij lijkt dat een van de ergste dingen die een mens kan overkomen juist het verlies van eigen huis en haard is. Het gebeurt veel mensen die door oorlogsgeweld of bosbranden getroffen worden. Ongetwijfeld zijn er mensen die voortdurend verhuizen omdat ze zich nergens thuis voelen, of doorlopend van huisraad veranderen, maar het merendeel van de mensen

³⁶ Baudet (2020).

³⁷ Zie de conclusie in Kondylis (1986).

is gehecht aan een huiselijk leven of een werkomgeving waar men zich welkom voelt. Het probleem van het begrip, zoals gebruikt door Baudet, is de miskennis van de verscheidenheid aan vormen van thuis zijn of van wonen, of meer algemeen de verscheidenheid van vertrouwde omgevingen waaraan mensen gehecht zijn.³⁸

De inzet van de encenering is juist om een zaak die het overgrote deel van de mensheid voor uiterst belangrijk houdt: zich beschermd weten door een omgeving die men zich eigen kan maken, een meer bijzondere en bovenal polemische betekenis te geven. Baudet stelt deze *oikos* als vertrouwde leefomgeving al snel gelijk met de *ethos* van 'de Nederlandse cultuur' (waarbij hij overigens weinig vertrouwen heeft in het grootste deel van de Nederlanders die hun wortels verwaarlozen) en de *polis* van de nationale staat Nederland. Deze (overigens niet echt klassieke) samenvoeging van *oikos*, *ethos* en *polis* is een bedenkelijke constructie.³⁹ Baudet lijkt zich er niet van bewust dat er een lange traditie bestaat, wortelend in de Stoa en voortgezet in het christendom, waarin de bestemming van de mens niet is: opgesloten zijn binnen de eigen familie of de groep van verwanten (en dus de *oikos* in de oude betekenis van huishouding, en op grotere schaal het 'eigen volk', *ethnos*), en zelfs niet in een politieke gemeenschap tussen burgers die al of niet op gelijke voet gezamenlijke belangen behartigen (*polis*), maar veeleer thuis zijn of willen zijn in het geheel van de bewoonde wereld (*oikumene*), opgevat als gemeenschap van alle mensen, oftewel de mensheid, dan wel als politieke gemeenschap of wereldstaat (*kosmopolis*).⁴⁰ Zou dit alles ook een geesteszieke afkeer van 'het eigene' zijn, of veeleer een verlangen naar een nieuw en beter thuis? Maar ook deze traditie kent polemische begrippen: het gaat hier om een strijd om woorden en hun bezetting met betekenis. Baudet betreft dus met zijn encenering veeleer een positie in de strijd over de vraag wat de ware bestemming van de mens is, een strijd die zoals gezegd wereldwijd gevoerd wordt.

38 Deze miskennis is ook te vinden in de paradigmatische tekst van Heidegger over wonen als zich vestigen op een bepaalde plek op aarde – bij voorkeur een boerenhoeve op het platteland – dat staat tegenover de zich verplaatsende mens die zich thuis voelt op vliegvelden en verre hotels of stranden. De Nederlandse vertaling: 'Bouwen Wonen Denken', is te vinden in Heidegger (1991).

39 Zie Terpstra (2017).

40 Zie Voegelin (1974), in het bijzonder hoofdstuk 7; Koselleck (1989a: 224); Böckelmann (2007: 267-268); Sloterdijk (2005: 224-225).

Bibliografie

- Appiah, K.A. (2018) *The Lies that Bind. Rethinking Identity*. London: Profile Books.
- Baudet, Th. (2019) *Oikofobie. De angst voor het eigene*. Amsterdam: Prometheus, 2019 (negende druk; eerste druk 2013).
- Baudet, Th. (2020) Roger Scruton, mijn leermeester, op zoek naar het verloren huis, in: *NRC Handelsblad*, 14 januari 2020, p. 18 (Opinie).
- Böckelmann, F. (2007) *Die Welt als Ort. Erkundungen im entgrenzten Dasein*, Wien/Leipzig/Berlin: Karolinger/Alpheus.
- Böckelmann, F. (2014) *Jargon der Weltoffenheit. Was sind unsere Werte noch wert?*. Lüdinghausen/Berlin: Edition Sonderwege.
- Heidegger, M. (1991) *Over denken, bouwen, wonen. Vier essays*. Nijmegen: SUN, pp. 46-65.
- Junge, K., K. Postoutenko (red.) (2011) *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond*. Bielefeld: transcript.
- Jünger, E. (1980) Der Weltstaat. Organismus und Organisation, in: *Sämtliche Werke. Band 7. Zweite Abteilung. Essays I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kondylis, P. (1984) *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kondylis, P. (1986) *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kondylis, P. (1991) *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim: VCH/Acta humaniora.
- Koschorke, A. (2011) Wie Bürgerkriege erzählt werden. Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik, in: S. Ferhadbegović, B. Weiffen (red.) *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*. Paderborn: Konstanz University Press.
- Koselleck, R. (1989a) Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a/M: Suhrkamp (oorspronkelijk 1979), pp. 211-259.
- Koselleck, R. (1989b) 'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' – zwei historische Kategorien, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a/M: Suhrkamp (oorspronkelijk 1979), pp. 349-375.
- Kristol, I. (1995) *Neo-conservatism. The Autobiography of an Idea*. New York: The Free Press.
- Luhmann, N. (1984) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeine Theorie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Margalit, A. (2010) *On compromise and rotten compromises*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mohler, A. (1989) *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch [Dritter/vierter um einen Ergänzungsband mit Korrigenda erweiterte Fassung]*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Postoutenko, K. (2011) From Asymmetries to Concepts, in: K. Junge, K. Postoutenko (red.) *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond*. Bielefeld: transcript, pp. 197-251.
- Robertson, R. (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Schmitt, C. (1984) *Politische Theologie II*. Berlin: Duncker & Humblot (oorspronkelijk 1970).
- Scheijen, S. (2019) *De avant-gardisten. De Russische Revolutie in de kunst, 1917-1935*. Amsterdam: Prometheus.
- Schmitt, C. (1995) *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2019) *Het begrip politiek*. Amsterdam: Boom Klassiek/Parrèsia.
- Sen, A. (2006) *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York/London: Norton.

- Sloterdijk, P. (2005) *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Terpstra, M. (2014) Verhalen over restauratie, restauratieve verhalen, in: *Ex Tempore*, 33:3, pp.151-165.
- Terpstra, M. (2016) *Omstreden moderniteit. Over de gemeenplaats "Dat is niet meer van deze tijd"*. Nijmegen: Wilde Raven.
- Terpstra, M. (2017) De zinvolheid van het begrip nationale gemeenschap, *Christen Democratische Verkenningen*, 4, pp. 40-47.
- Terpstra, M. (2019) Wie oordeelt in geval van onenigheid? Een politiek-theologische reflectie over conflict, in: M. Terpstra & Th. de Wit (red.), *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn. Over de omgang met heilige zaken*. Eindhoven: Damon.
- Terpstra, M. (2020) Intensifying and De-intensifying Distinctions. A Meditation on Imagining the Form of a Border, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 5.2, pp. 493-515.
- Voegelin, E. (1974) *The Ecumenic Age. Order and History, Volume Four*. Baton Rouge/London: Louisiana State University Press.
- Walzer, M. (1985) *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.

Over de auteur

Marin Terpstra was tot zijn pensionering half mei 2020 universitair docent Politieke Filosofie aan de Radboud Universiteit te Nijmegen. Zijn onderzoek betreft de geschiedenis van de politieke theologie, de problematische verhouding tussen politiek en religie, en het verband tussen religiekritiek en moderne maatschappij.

E-mail: post@marinterpstra.nl. Website: <https://www.marinterpstra.nl>