

Artikel

IDENTITEIT EN STAATSBURGERSCHAP. EEN UITDAGING VOOR EUROPA

Donald Loose

Het is een illusie te denken dat onze gevestigde democratische regimes gevrijwaard zouden zijn van de catastrofes die ze eerder hebben meegemaakt. Na de eerste wereldoorlog schreef Paul Valéry “We weten nu dat beschavingen sterfelijk zijn.”¹ Democratieën en hun burgers blijken aan chronische ziektes te lijden. Ze zijn ongeneeslijk, maar we kunnen mits de nodige zorg de ergste opstoten vermijden.² Meerdere uitdagingen kunnen tegenwoordig tot een antidemocratische terugval leiden of de smeulende pathologie in een crisissituatie doen verkeren. De nieuwe geopolitieke conflicten, de economische globalisering en de versterking van het klimaat leiden tot een toenemende migratie. Dat zet de moeilijke evenwichtsoefeningen van de multiculturele samenleving meer dan ooit onder druk. De neoliberale tweedeling in winnaars en verliezers van de geglobaliseerde economie leidt tot ressentiment en gewelddadig verzet bij grote groepen van de bevolking. De afkalving van een brede middenklasse, die als buffer functioneerde tussen een kleine elite en een onderklasse, die alsnog de terechte hoop op een betere levensstandaard kon koesteren, leidt tot een samenleving van superrijken en *working poor*. Dat is niet alleen een voedingsbodempopulisme en politiek defaitisme maar ook voor racisme, een reveil van nationalisme en intolerantie voor de vreemde. Deze individuele en collectieve bedreigingen voor de democratie van de toekomst zijn alle te herleiden tot het identiteitendebat van burgers, culturen en naties. De identiteit op te vatten en zelfkritisch te gaan beleven als pluriform en dynamisch in plaats van eenduidig en statisch zal een opgave van de toekomst worden voor zowel individuen als gemeenschappen. Het is slechts in de mate dat zowel individuen als naties en hele culturen hun identiteitsbepaling opvatten als gerelateerd aan een hen overstijgende symbolische orde, die ze nooit geheel zelf kunnen waarmaken, dat ze de imaginaire invulling en de in zichzelf besloten stagnatie, dan wel de vernietiging, van hun identiteit kunnen vermijden.

Dit artikel omschrijft de identiteitsbepaling van het individu als een open narratief en instaurerend proces door middel van transcenderende symbolische structuren. Dezelfde logica geldt ook voor de institutie van de collectieve zinstichtende kaders (de democratische instellingen en de narratieve zingevende leessleutels) van een collectiviteit. Individuele en collectieve identiteit is wel degelijk een vooraf gegeven werkelijkheid, maar het is altijd ook een opgave die

nooit definitief gevestigd is. Dat wijst op een morele dimensie naast de louter historische, sociologische of psychologische descriptieve feitelijkheid. Ik verken de problematiek vervolgens binnen de multiculturele en specifiek Europese context. Er zijn zowel hoopvolle perspectieven als nieuwe uitdagingen in het geding. Oost en Midden Europa stellen de Unie na de val van de muur van Berlijn voor nieuwe uitdagingen en houden tegelijk een kritische spiegel voor aan de eigendunk van het westen. Zowel Oost- als West-Europa dienen zich het kritisch ethos van de individuele verantwoordelijkheid te herinneren dat zich destijds onder de dissidenten van het Sovjetregime tussen 1945 en 1989 profileerde. In de slotparagraaf herinner ik aan de waarschuwing door de Oostenrijkse schrijver Robert Musil, die in zijn roman *De man zonder eigenschappen* die problematiek een eeuw geleden al zag opdoemen.

De symbolische institutie van de individuele burger

Wie ben ik en wat voor iemand wil ik worden? De vraag naar de eigen identiteit is meteen al tweeledig. Paul Ricoeur wijst op de circulaire structuur van de hermeneutische opgave waarbij het symbolisch karakter van zowel het interpreterend subject als van de gegeven objectiviteit een onderlinge wisselwerking veronderstellen³. De reflectie werpt zich als actief vermogen op tegenover elk te interpreteren object. Ook het gegeven van de eigen identiteit is voor het kritisch subject een te interpreteren en interpreteerbaar object. Dat houdt voor het subject de opgave in zich uit zijn imaginaire zelfbeeld te bevrijden. We moeten ons van onszelf distantiëren om een waarachtig zelf te zijn. Dat biedt tegelijk de mogelijkheid zich op creatieve wijze in nieuwe omstandigheden in te voegen. Het interpreterend subject kan daarom niet van dezelfde objectieve orde zijn, maar het stelt zich er vrij tegenover op. Het is veeleer verwant aan de Kantiaanse niet fenomenale maar noumenale orde van de ethische zelfwetgeving (autonomie). Het kan niet worden vastgesteld als een feit. Het ik moet de reflexieve attitude van het zelf (van de eerste grammaticale persoon tot de objectieve derde) niet opvatten als een gelijkheid (*mêmeté*) die dezelfde (*idem*) zou blijven, maar het moet dat als een zelf (*ipse*) opvatten dat in de tijd als een narratief gestalte krijgt.⁴ Onze identiteit wordt ook maatschappelijk niet bepaald door onze onveranderlijke vingerafdruk of DNA-code, maar door een praxis die een wil, een verantwoordelijkheid en een identiteit inhoudt die van de orde van de belofte, de trouw, het getuigenis (*témoignage*) en de bevestiging (*attestation*) is. Dat is een identiteit die zich in stand houdt ondanks en dankzij de veranderingen in de tijd en die geen empirisch vooraf bepaalde of definieerbare onveranderlijke kern van de persoonlijkheid veronderstelt. Ook de relatie van het reflexieve zelf tot de ander is geen verhouding van een idem. Die hermeneutische cirkel van de subjectieve en objectieve gegevenheid biedt tevens de mogelijkheidsvoorwaarde voor een gedeeld bestaan met de ander (het politieke)

als het delen van deze interpretatie van het bestaan met de ander. Het symbolische is op die manier de betekenisverlenende structuur van de maatschappelijke reflectie en de collectieve representatie van de samenleving. De symbolische leessleutels voor het individuele en collectieve bestaan worden zelf ook begrepen als vatbaar voor verandering en creativiteit. Wetenschap, recht, religieuze normativiteit en kunst zijn geen onveranderlijke entiteiten. De fundamentele vraag van de staatsburger is niet wie hij of zij toevallig is, maar wie we willen en behoren te zijn om een leven in gemeenschap mogelijk te maken.⁵

De Franse filosoof en historicus Marcel Gauchet (1946) wijst in zijn vierdelige studie over de democratie op de falende interactie van de hedendaagse burger en de democratische instellingen ten gevolge van de neoliberale ideologie.⁶ Hij omschrijft het probleem als een gebrek aan reële autonomie. Die kan alleen functioneren als een wisselproces van zelfkritische burgers en goed functionerende autonome instellingen. Het recht is volgens Gauchet in de postmoderne rechtsstaat in grote mate geëvolueerd naar het individuele recht van de enkeling en de eis van erkenning van de eigen particulariteit of de volstreekte singulariteit. De gretige uitbuiting van het recht door de staatsburger als middel voor de erkenning van de eigen uitzonderingspositie, leidt tot een instrumentalisering van het recht voor eigen belang. Dat leidt in samenhang met de reductie van de politiek tot momentane crisisbeheersing en het ontbreken van een langetermijnperspectief op het algemeen belang, tot een de-symbolisering van het bestaan. De symbolische zingevende structuur van de existentie verdwijnt niet maar ze wordt impliciet en onbewust. De wijze waarop de symbolisering functioneert wordt miskend. Zowel de kritische reflectie op de objectieve context van de structureel gewaarborgde autonome instellingen van de democratie, als de autonome kritische opstelling van het subject ten opzichte van zijn eigen vooronderstellingen ontbreekt. We beschouwen de parameters van ons collectieve bestel (het recht, de politiek als gereguleerd door markt en administratie) als de vanzelfsprekende garantie voor het functioneren en in stand houden van de democratie. Het is evenwel van belang dat burgers de representativiteit van democratische instellingen kritisch beoordelen en er de eventuele pathologieën van aanklagen. Ricoeur corrigeerde daarom ook de verabsolutering van een gevestigd maatschappelijk ethos (*Sittlichkeit*) of de prioriteit van de instellingen op de morele verantwoordelijkheid van de burger. Met een verwijzing naar Václav Havel en Charta 77 herinnert hij eraan dat, als de opinie van de burgers dermate gecorrumpeerd is dat ze tot een moorddadige zedelijkheid leidt, criminele instituties alleen kunnen worden gekeerd door het morele geweten van een kleine groep individuen die niet zwichten voor angst of corruptie.⁷

De onnadenkendheid over de taak de condities van een democratische politieke ruimte (het algemeen belang, de autonomie van de politiek en een visie op de toekomst geënt op het verleden) in stand te houden leidt volgens Gauchet bovendien tot de huidige illusie van de volstreekte autonomie van het subject. Dat subject vat zich tegelijk op als beveiligd door zelfstandig functionerende

instituties en als geheel onafhankelijk van die objectieve bestaanscondities. De ontbinding van beide polen van de kritische reflectie leidt tot de paradoxale verabsolutering van beide polen. Gauchet signaleert de huidige verabsolutering van de persoonlijke, geïsoleerde autonomie van de individuele burger als een zwakte. Het suggereert een 'subject zonder objectiviteit'. Het klassieke moderne subject ontleende zijn identiteit aan de confrontatie met een algemene universele normativiteit, waartegenover het zich vormgeeft als persoon. Dat is een permanente dialoog van singuliere eigenaardigheden van de persoon met de universeel herkenbare redelijke normativiteit. Zonder deze transcenderende tegenpool (*objectiviteit*) dreigt het individu samen te vallen met en opgesloten te worden in zijn particuliere zelf. Het is dus niet toevallig dat deze ideologie tot een oplopende identiteitsstrijd leidt. In feite manifesteert zich hier een veralgemeend wantrouwen op grond van eigen onzekerheid en een gevoel van onveiligheid. Omdat er geen innerlijke dialoog mogelijk is van het particuliere zelf met zijn autonome (zelfwetgevende) zelf, dat zich gedragen weet door een universeel herkenbare wetmatigheid, rest alleen emotie, verontwaardiging en ressentiment bij elk gekwetst narcisme. Het neoliberale subject weet niet wie het is, wat het wil en wat het hoopt. Hoewel de ideologie het tegendeel van een totalitaire politieke orde beoogt en bepleit, komt ze via een volstrekt andere strategie tot gelijkaardige excessen. In een totalitair regime is de politieke greep op de samenleving alomvattend en overal zichtbaar. Ze werkt als een afschrikkingsmechanisme voor dissidentie en leidt tot een uniforme samenleving waarin de politiek geheel samenvalt met de maatschappij. Via een omgekeerde weg komt het neoliberalisme tot eenzelfde greep op de samenleving, waarbij de mogelijkheid vervalt een politiek alternatief maatschappelijk te profileren. De neoliberale staatsburger is veroordeeld tot manager van zijn eigen belang in concurrentie met de ander. De politiek is slechts de bevestiging van dit proces.

De strijd om erkenning en het identiteitendebat

Het identiteitsprobleem krijgt tegenwoordig veelal de stijl van een strijd om erkenning. Veel terechte eisen tot erkenning (van religieuze minderheden, van de geïmmigreerde nieuwe westerse staatsburgers, van tweede of derde generatie gekleurde landgenoten, van nieuwe Europeanen uit vroegere kolonies) zijn verbonden met economische achterstand. Het identiteitsdebat wordt binnen het heersende neoliberale paradigma vanzelf in concurrentietermen gevoerd, alsof ook op dit punt winst van de een *ipso facto* het verlies van de ander betekent. Om ons uit die vermeende concurrentie te bevrijden, moeten we allereerst beseft hebben van de met zijn allen gedeelde basale existentiële behoefte aan erkenning. Blank of zwart, met een koloniserend of gekoloniseerd verleden, man of vrouw zijn objectieve realiteiten die erkend dienen te worden, maar waarvan de betekenis altijd nog interpreteerbaar is binnen zingevende kaders die de

tegenstrijdige groepen gemeen hebben. Respect is wederzijds. Axel Honneth heeft het probleem als een individueel en maatschappelijk probleem onder de aandacht gebracht.⁸ De maatschappelijke strijd om reële erkenning van een enkeling in het oog van een individuele ander verloopt altijd binnen bepaalde procedures en instituties die het spontane zelfbewustzijn van zowel de een als de ander overstijgen. Ze veronderstellen uiteindelijk een rechtscontext. Honneth neemt in *Das Recht der Freiheit* het schema van Hegels rechtsleer over in de driedeling recht, moraal en zedelijkheid. De zedelijkheid verbijzondert zich als persoonlijke (familie-) relaties, de markt en de staat. Hij legt nu meer de nadruk op de collectieve zedelijkheid en op de instituties in de strijd om erkenning dan in zijn eerdere *Der Kampf um Anerkennung*. De vrijheid van individuen is pas daar gewaarborgd, waar ze kunnen deelnemen aan instellingen waarvan de normatieve praktijken een verhouding van wederzijdse erkenning veiligstellen.

Het is ook in de moderne multiculturele samenleving van groot belang dat burgers het vertrouwen in elkaar op die manier weten terug te winnen. Dat kan alleen wanneer beide partijen erop kunnen vertrouwen dat de democratische instellingen waaraan ze hun rechten ontlene het vertrouwen waard zijn. Dat betreft de betrouwbaarheid van wetenschappelijk onderzoek, van vrije media en de pers, van financiële instellingen en bij uitstek van de uitvoerende, de wetgevende en de rechterlijke macht als essentiële symbolische parameters van de democratie. Enkel de wetenschap dat je met gelijk recht een beroep kunt doen op de institutionele waarborgen van de vrijheid in een goed functionerende rechtsstaat kan voorkomen dat het wederzijds wantrouwen escaleert of dat je de illusie koestert dat het onderling vertrouwen alleen via ongemedieerde intersubjectieve relaties, zoals de informatiebubbels op de sociale media, maatschappelijk kan worden teruggewonnen. Veeleer moet de burger in een multiculturele hoogtechnologische samenleving het vertrouwen in de democratische representatieve instellingen terugwinnen. Het populisme is in wezen een symptoom van het wantrouwen van de burger in de democratische instellingen. Daar gaat een illusie mee gepaard van intersubjectieve onmiddellijkheid via sociale media, referenda en het gelijk van de leider, die vooral de angst en het wantrouwen uitbuit.⁹

Zonder een beroep op algemeen geldende referentiekaders dreigt de strijd om erkenning van de eigen identiteit niet alleen de wederkerigheid van de erkenning (wederzijdse rechten en plichten) uit het oog te verliezen. Tevens dreigt deze strijd de eigen identiteit tot een imaginaire fixatie te herleiden en uiteindelijk de staatsburger tot zijn singuliere psychologische, particuliere etnische en maatschappelijke gegevenheid te veroordelen. De staatsburger moet beseffen dat de rechtserkenning te abstract is om daaraan tegemoet te kunnen komen. Anderzijds zijn de persoonlijke drijfveren te singulier om zich daar op een bevredigende wijze door erkend te weten. Het recht gaat in principe ook niet om al of niet ingewilligde gevoelens maar over objectieve uiterlijke daden. Het is onmogelijk om als subject voor strikt individuele verlangens erkenning te vinden

in een systeem dat per definitie neutraal en onpersoonlijk is. En men kan er helemaal niet van verwachten dat de complexe identiteit van de persoonlijkheid er op een afspiegelende wijze door wordt bevestigd. Dat leidt tot frustratie en tot de vlucht in de kleine afgesplitste gemeenschappen van gelijkgezinden, zichzelf bevestigende informatiebubbels, die zich uiteindelijk tegen de collectieve rechtserkenning keren. De rechtbanken en het parlement worden als machtsinstellingen van de miskenning geduid en dat ondermijnt het vertrouwen in de instellingen die wel noodzakelijk zijn als garantie van de publieke en private persoonlijke integriteit.¹⁰ Onze persoonlijke identiteit is namelijk evenzeer van de symbolische orde. We ontlenen haar grotendeels aan de individuele en collectieve representaties van die identiteit en de wijze waarop ze door anderen worden geïnterpreteerd. Het is daarom van essentieel belang dat burgers van andere culturele of religieuze afkomst zich weten in te voegen in de spelregels van de democratie, haar ethos en haar maatschappelijke, representatieve codes. Dat betekent niet dat we op een reeds gegeven dominante *Leitkultur* kunnen terugvallen. Het veronderstelt een ethiek en politiek van het overleg zoals John Rawls en Jürgen Habermas die hebben uitgewerkt binnen de randvoorwaarden van een door allen gedeeld procedureel democratisch overleg. De erkenning van de rechtsstaat is daarbij primair en onvoorwaardelijk. Participatie aan onderwijs en werkgelegenheid zijn daar te garanderen precondities voor, maar de bereidheid daartoe de vereiste inspanning te leveren is er dan ook voor iedereen de keerzijde van. Voor het overige kan iedereen er grotendeels zijn eigen levensstijl op nahouden.

Het debat over de wederzijdse identiteitserkenning in de multiculturele samenleving is veeleer een problematiek die de democratie van binnenuit belaagt dan een externe bedreiging. Intolerantie, racisme, seksisme, homohaat zijn eerst en vooral een probleem met het eigen zelfbeeld en daarom een pathologie ten aanzien van de representatie van de ander. Wie zichzelf vastzet in een illusoire identiteit kan niet openstaan voor de complexiteit van de ander. De strijd om erkenning kan geen eis van in zichzelf besloten identiteiten zijn, want die waaieren uit in een onbeheersbare variëteit. Het gaat eerder om de eis van formele juridische gelijkwaardigheid van overigens zeer verschillende burgers. Dat veronderstelt een verwijzing naar universele principes die voor iedereen gelijk gelden, ook al worden ze ingezet als protest tegen concrete rechtsmiskening. Erkenning van de singulariteit veronderstelt universele normativiteit, maar het universele wordt gedragen door zeer diverse singulariteiten. De Franse filosofe en psychoanalytica Cynthia Fleury (1974) drukt het aldus uit: ‘Diversiteit is de test voor de geloofwaardigheid van het universele, maar de universaliteit is de test voor de geloofwaardigheid van de diversiteit.’¹¹ Ook het migratie- en dekoloniseringsdebat moet daarom niet op één hoop worden gegooid met de aanklacht van racisme. Willen we de innerlijke bedreiging van de democratie, die het populisme graag voorstelt als haar uiterlijke belaging, bezweren, dan moeten alle partijen de eigen verdeeldheid en negativiteit in eigen hart onderkennen.

Creatief onderwijs en de milde ironie van de kunst zijn hiervoor een bevoorrechte strategie. Maar aanhangers van fundamentalistische ideologieën zijn daar met hun dichtgetimmerde canons uiteraard nooit de promotoren van. Wederzijds schuld uit het verleden onderkennen en een eerlijke omgang met eigen falen zijn de enige weg naar een creatieve gezamenlijke toekomst. Erkenning van de waardigheid van elke persoon is een grondrecht, maar het is ook niet iets wat je alleen maar met opgestoken hand passief ontvangt. Persoonlijke waardigheid en burgerschap veronderstellen ook een morele zelfverplichting als implicatie van de autonomie.

Immunisering

De Italiaanse filosoof Roberto Esposito (1950) wijst erop dat de samenleving (*communitas*) zich in toenemende mate isoleert, afschermt van en immuniseert voor een buiten (*immunitas*).¹² De neoliberale ideologie drijft deze contradictoire logica op. De vrije subjectiviteit werd altijd bepaald als de afstand van het reflexieve subject tot zijn lichamelijkeheid. Burgers waren gelijk doordat ze zich allen konden distantiëren van hun toevallige biologische identiteit, hun driften, impulsen en begeerten. Die abstractie (of desincarnatie) van het zelf was constitutief voor de persoonlijkheid. Wat *communis* is, is dan juist datgene wat ons niet eigen is, wat ook niemand zich kan toe-eigenen en wat ook niet verwijst naar het empirisch gelijke, maar naar het extern normatieve. Het neoliberalisme maakt echter van het individuele basale bestaan (bios) de bevoorrechte gesprekspartner van de macht. Een gemeenschap wordt een tegenstrijdige, onderling beveiligde, tegen invloeden van buitenaf beschermde, ‘geïmmuniseerde’ in zichzelf besloten *gated community*. Deze immuniteitsideologie is uiteindelijk de uitloper van een miskennis door de burger van zijn *conditio humana*. Esposito schetst de risico’s van de opgave de eigen identiteit in gemeenschap op zich te nemen. De moderne antropologie kunnen we typeren als een profane vertaling van het klassieke christelijk theologisch mensbeeld. Zoals de natuurlijke mens uit zijn vervallen zondige status moet worden bevrijd door een bovennatuurlijke verlossing (het zoenoffer van de kruisdood en de genade), zo moet de geestelijke en redelijke dimensie van de mens hem nu zelf bevrijden van zijn natuurlijke driften en impulsen. En zoals de genade de natuur niet opheft (in de zin van elimineert) maar verheft, zo berust de verheffing tot de spirituele autonomie op het in vrijheid aanwenden van zijn natuurlijke drijfveren. Deze dialectiek kan zich echter tegen zichzelf keren. Als de mens alleen vrij is wanneer hij deze uittocht uit zichzelf op zich neemt, dan wordt hij niet alleen tot iets verplicht wat hij niet zelf heeft beslist, maar hij wordt ook nog in de meest onbepaalde afgrond van een werkelijkheid gegooid die hij niet kan beheersen: de vrijheid.

De Duitse fenomenoloog Helmut Plessner (1892-1985) zal deze metafysische tweespalt ontkrachten door de mens als lichamelijkeheid te typeren

als uit zichzelf al uitstaand op een exterioriteit. De mens is niet geheel identiek aan zichzelf en tegelijk nooit vreemd aan zichzelf. Hij bezit het lichaam niet wat hij zelf is en hij kan nooit slechts het lichaam zijn dat hij heeft. Maar dat maakt het probleem van de menselijke kwetsuur alleen maar schrijnender. Het is dus te verwachten dat de mens aan deze excentriciteit ten aanzien van zichzelf zal pogen te ontkomen. Dan dienen er zich twee vluchtroutes aan. De terugval in de gegevenheid van de eigen natuur en de opsluiting in de gevangenis van de normen. Op deze antropologische basis kan de politiek zich enten. Als een immunisering tegen beide vluchtroutes wordt de eigen gemeenschap (*communitas*) in een dialectische tegenbeweging ingezet. De beveiliging door de natuurlijke gemeenschap is de basale verleiding en het idool waarvoor Plessner waarschuwt en waartegenover de politiek (en de toen bedreigde Weimarrepubliek) moet worden ingezet. En dat vereist de opgave van de individuele staatsburger zichzelf altijd te distantiëren van zijn natuurlijke zelf en privé en publiek te onderscheiden. De mens verovert zichzelf slechts waar hij zichzelf achterlaat, zichzelf representeert en de rol van persoon in gemeenschap opneemt.¹³ Esposito onderstreept dat Plessner daarmee geenszins een individualisme of solipsisme voorstaat. Hij pleit eerder voor een preventieve immunisering tegen een gefixeerde gemeenschap. Het sociale is wel degelijk essentieel voor het individu, maar dan alleen als tegelijk verbinding en ontbinding, als een verband dat verenigt in onderscheiding en dat de burgers verbindt via een exterioriteit.

Zonder een dergelijke relatie tot een transcenderend symbolisch referentiekader dreigt de burger zijn identiteit te profileren door een oppositie met de vreemde, de empirisch andere als exterioriteit. Carl Schmitt, Duits rechtsgeleerde onder het nazisme, herleidt de politiek tot deze tegenstelling van vriend en vijand. Chantal Mouffe vertaalt dit antagonistisch model vandaag tot een mildere vorm van een weliswaar even onophefbaar empirisch agonisme in de samenleving tussen strijdige ideologieën. Vrijheid en gelijkheid zijn onverzoenbare tegenstrijdigheden die tot de paradox van de ‘liberale democratie’ leiden. De behoefte aan individuele (liberale) vrijheid en de nood aan een herkenbare sociale (democratische) identiteit staan tegenover elkaar. Met een oproep tot ‘links populisme’ beoogt Mouffe door een cluster van divers gemotiveerde belangengroepen het monopolie van de actuele neoliberale ideologie en het isolationisme van de burger te doorbreken maar ze dreigt uiteindelijk slechts de rechtse hegemonie (ideologische dominantie) te willen inruilen voor een linkse.¹⁴

De alternatieve vluchtroute voor de dialectiek die de opgave van de profilering van de eigen identiteit inhoudt is echter even problematisch. Esposito verwijst naar het oeuvre van de socioloog-filosoof Arnold Gehlen (1904-1976) die zich – anders dan Plessner – zoals Schmitt onder het naziregime schikte. Het risico zich in een representatief juridisch-politiek systeem geheel te vervreemden als surrogaat voor een ondraaglijke individuele opgave blijkt reëel. Men dreigt

zijn collectieve identiteit geheel uit handen te geven aan de gedeelde exterioriteit van de gevestigde instituties en wel uit hoofde van de fundamentele drijfveer van zelfbehoud en het behoud van de gemeenschap die dat verzekert. Zoals de mens zich ooit aan riten, de cultus en de religieuze praktijken toevertrouwde om de kwetsuren van de identiteit op te vangen, zo doet men nu beroep op de instellingen als immunisering en bescherming van de bedreigde identiteit.¹⁵ Die immunisering van het zelf dreigt echter onze enige vorm van gemeenschappelijkheid te worden en de eigen gemeenschap dreigt alsnog de enige garantie van deze immuniteit te worden. Gehlen wijst tegelijk ook zelf op de innerlijke onophefbare dialectiek van het probleem en de afwisselende historische gestalten ervan. De samenleving zal zich uiteindelijk weer verzetten tegen deze verabsoluteerde exterioriteit. Vooral de technische gestalte waarin ze zich tegenwoordig voordoet (datatracking) lokt verzet uit. Tegelijk biedt de techniek (sociale media) de mogelijkheid zich steeds meer met de hoogst persoonlijke natuurlijke psychische impulsen in te laten en die maximaal te profileren. Dat zal volgens Gehlen in eerste instantie tot een contestatie van de instituties leiden. Maar hij wijst erop dat ze tegelijk steeds meer door hoogst persoonlijke eisen zullen worden belaagd. Omdat de instellingen daar onmogelijk aan tegemoet kunnen komen dreigen alle gedeelde bestaanscondities van het individu in de samenleving te exploderen. Aangezien een beroep op persoonlijke ascese ongeloofwaardig is, blijft er alleen een versterking van de instellingen over als immunisering van de maatschappij. Maar omdat de toenemende greep van de instellingen en haar bureaucratische woeker de crisis van de instellingen alleen maar versterkt blijkt de dialectiek volgens Esposito onophefbaar. “De immuniteit voert een gevecht met zichzelf in een poging zich voor haar eigen effecten te immuniseren”.

Die problematiek, waarbij de instituties als vijandig aan de identiteit worden gezien, uit zich tegenwoordig in de *woke*-beweging. De miskennis van de symbolische aard van de verhouding tot de eigen identiteit en tot de objectieve maatschappelijke en culturele orde leidt niet alleen tot een verabsolutering van de persoonlijke identiteit. Het leidt tegelijk tot de illusie van gefixeerde algemene kenmerken waaraan men die identiteit ontleent. *Woke* is een indicatie van deze niet inlosbare tegenstrijdige verwachting. Enerzijds geldt de eis van de erkenning van elke singuliere ‘eigenaardigheid’ en van de hoogst persoonlijke gevoeligheden van gekwetst en miskend zijn. Anderzijds gaat dit radicale nominalisme van de singulariteit gepaard met de eis van universele erkenning. Elke contingente gegevenheid moet opgaan in een universele empirische gelijkheid. Elke differentie is immers bedreigend en kwetsend. Dat leidt tot een onophefbare paradox. De symbolische culturele betekenaren (man-vrouw, blank-gekleurd) dienen tegelijk in elke denkbare singuliere schakering en fluïde overgang te worden erkend terwijl de erkenning van die eigen aard alleen bevredigd is als empirisch geheel gelijk aan elke andere singulariteit. Elke differentie wordt zo zelf totalitair. De uitweg lijkt dan alleen nog in de eliminatie van de structurerende symbolische betekenaren te liggen. Het ‘Man’ of ‘Vrouw’

logo dient van de toiletten te worden verwijderd en de reiziger van de Nederlandse spoorwegen worden niet langer met ‘Dames en heren’ maar als ‘beste reiziger’ aangesproken. Alsof al die reizigers in eerste of tweede klasse, in hun stiltcoupé of met de schoenen uitdagend op de zitjes geparkeerd geen onderscheid meer markeren. Het toppunt van absurditeit is het gelijk opgaan van de definitie van de mens als een volstrekt unieke DNA-identiteit (opgevat als zijn integrale identiteitsbepaling) met de ideologie dat wij mensen uiteindelijk allemaal ook maar dieren zijn en uiteindelijk alles zonder onderscheid sterrenstof is.

De illusie van de singuliere identiteit en de volstrekte universele gelijkheid is het conflictueuze effect van de reductie van beide tot de empirische orde terwijl het eigenlijk om een al of niet gelijke waardering gaat van reële feitelijke verschillen. De universele gelijkwaardigheid van het rechtssubject en de morele vrijheid van de persoonlijkheid laten zich als normatieve betekenaar niet herleiden tot een empirisch feit. De rechten van de mens zijn als normatieve codex nooit eenduidig en op aantoonbaar gelijke wijze gerealiseerd in diverse culturen en zelfs niet in alle geledingen van de samenleving. Het recht op vrije meningsuiting geldt niet op gelijke wijze voor een haatzaaiende twitteraar en een wetenschappelijk expert. Een eis van maatschappelijk aantoonbare gelijkheid leidt tot totalitarisme waarin de identiteit van de staatsburger en de burger in de civil society geheel samenvallen. De symbolische betekenisverlenende orde wordt dan imaginair gefixeerd. Op die manier zet het individu zichzelf vast in een onhistorische defaitistische identiteit en vallen staten uiteen in een lappendeken van vijandige volksgroepen. Tot dezelfde impasse leidt het populisme met zijn imaginaire collectieve identiteitsclaim. De in zichzelf besloten nationalistische ‘illiberale democratie’ onder een sterke leider getuigt van dezelfde illusie. Gemeenschappelijkheid enkel zoeken in de immunisering voor elke differentie is een even doodlopend spoor als de immunisering in de in zichzelf besloten gemeenschap. De poging om zich in de Franse taal te immuniseren voor de seksuele differentie (*il-elle*) met het neutrale *iel* leidde slechts tot de eis ook erkend te worden als *ielle*.

De identiteit van nationale staten.

De historisch gegroeide nationale staten staan in de nieuwe context van de globalisering voor dezelfde opgave als die van de particuliere burger in de multiculturele samenleving. Ze kunnen zich niet in een geïsoleerde en gefixeerde identiteit verschansen. Ook hier is er een relatie tot een hen overstijgende symbolische politieke en juridische orde in het geding die als normatief voor alle particulariteiten gemeenschappelijk geldt. Waar de imperiale politiek zichzelf opvat als de unieke drager van het universele, daar vereist een geglobaliseerde politieke constellatie van staten de erkenning dat het universele zich in vele verschillende culturen en territoriale autonome staten gediversifieerd uitdrukt.

Zoals het politieke symbolisme van de nationale eenheid een horizontale interactie van autoreflexieve en zelfkritische burgers en maatschappelijke geledingen veronderstelt, zo is de mondiale wereldorde gebaseerd op de interactie van zelfstandige en autonome staten onderling. De dominantie of machtsusurpatie van één cultuur wordt als unieke mondiale heerschappij niet langer erkend.

Het historische proces van dekolonisering is een proces dat onontkoombaar naar het einde van elk imperialisme leidt. Voortaan zullen alle nationale staten steeds meer hun onderlinge juridische gelijkwaardigheid opeisen op cultureel, juridisch en politiek gebied. 'De finale waarheid van ieders onafhankelijkheid is de onderlinge afhankelijkheid van allen.'¹⁶ Amerika heeft met zijn kolonialisme de weg bereid voor een mondiale politieke orde waarop het zelf niet adequaat weet te reageren. Met de creatie van nationale staten als vazallen van zijn economisch imperialisme heeft het naast handel ook educatie, rechtsregels, nieuwe arbeidsverhoudingen en een hogere welvaart gecreëerd, die – als een paard van Troje – niet alleen consumptie maar ook scholing en vorming heeft geïntroduceerd. En die laatste voeden de nationale trots en de kritiek op de overheerser. Handel wordt een contract waarbij grondstoffen eerlijk geruild worden voor ontwikkeling. Daarbij zijn bilaterale verhoudingen tussen gelijkwaardige partners bovendien genormeerd door internationaal recht en waken intergouvernementele organisaties over de spelregels. Amerika wordt met een soortgelijke ontglippende erfenis geconfronteerd in zijn relatie tot de Europese Unie. Die kwam in een mondiale context tot stand als een vredesproject na de Tweede Wereldoorlog. Daar waar het Russisch imperialisme het Amerikaans imperialisme raakte, dwong Amerika Europa in de rol van een verenigde partner onder zijn militair imperium. 'De eigenlijke stichters van de Europese Gemeenschap zijn Stalin en Truman.'¹⁷ Robert Schuman en Jean Monnet ontmantelden tegelijkertijd het imperialisme van de Europese nationale staten en kaderden het liberalisme van het ondernemerschap en de wederopbouw in het internationale recht in. Amerika steunde het proces omwille van zijn eigen politieke en militaire strategie, maar werd uiteindelijk geconfronteerd met een logica die het al evenmin beheerste als de Europese staten zelf. Het project liep uit op een unieke politieke constructie. De Unie is een unieke samenstelling van nationale staten als gelijkwaardige rechtstatelijke partners binnen een supranationaal verband dat geen imperium is.

Dat betekent uiteindelijk ook het einde van het Amerikaans imperialisme. Dat is weliswaar tanende maar de ideologische manipulatie door de grote technologische bedrijven (GAFA) via internet, de promotie van een dominante populaire consumptiecultuur, de cocktail van vrijhandel en consumptie in derdewereldlanden-in-opkomst waarbij religieuze indoctrinatie niet wordt geschuwd, de voorstelling van het verleden (het oude Europa) als afgeschreven en van Amerika als het land van de innovatie (Silicon Valley) blijft een toonbeeld van mondiaal imperialisme. Gauchet acht het een vals beeld van de ware werkelijkheid, niet alleen voor de overheerste gebieden maar ook voor Amerika

zelf. De eerste opgave om een collectieve kritische identiteit te heroveren is de bewustmaking van het schijnbaar politiek neutrale karakter van deze ideologie. De geregisseerde communicatie, de selectieve informatie en de ideologie van de zogenaamd zelfstandige logica van de liberale vrije markt zijn tegenwoordig het allesbepalend symbolisch kader dat het zelfbegrip van burgers domineert. De Amerikaanse droom blijkt echter ambigu. De verbindende ideologie komt in Amerika zelf steeds meer onder druk te staan. Ook het collectief geloof in een uitverkoren volk van puriteinen dat zich het recht toemeet met militair geweld zijn imperialisme op te dringen waar ook ter wereld, stuit meer en meer op verzet. De overreactie van Amerika onder Bush en Trump op de nieuwe mondiale constellatie van een multipolaire wereldorde verzwakt het land uiteindelijk als mondiaal erkende supermacht. Amerika is de laatste natie die haar imperiale veren moet laten. Sinds 9-11 heeft het bedreigende vijanden aan zijn buitengrenzen. De Golfoorlogen en ‘de Arabische lente’ waren de inzet van het verlies van zijn machtsgreep op de regio. China is een niet meer te miskennen speler op de wereldmarkt geworden en de *American way of life* blijkt vernietigend voor een leefbare aarde. Diplomatieke wartaal, *fake news*, protectionisme, gesloten grenzen en de valse oppositie van geniale winnaars en misdadige verliezers zijn evenzovele symptomen van een verloren ideaal. Amerika zal in zijn buitenlandse politiek moeten leren denken zoals het zijn interne pluriforme nationale eenheid oorspronkelijk opvatte. De clash die zich in Oekraïne opnieuw voordoet tussen Oost en West zal niet louter als imperialistisch militair conflict worden beslecht.

Volgens Gauchet beoogt China – ondanks zijn dreigend economisch imperialisme en onverschrokken dictatoriaal binnenlands beleid – geen ideologisch imperium dat zijn taal of cultuur wereldwijd exporteert. Het land kan het vacuüm van de Amerikaanse dekolonisering niet meer op dezelfde wijze vullen als dat in vorige eeuwen wel gebeurde. Het speelt zijn spel formeel op strikt economische wijze, met noodgedwongen respect voor lokale tradities en in bilaterale verdragen met lokaal recht waar het Europa als partner zoekt. De toekomst zal uitwijzen of China zich – desnoods uit louter economische motieven – als een betrouwbare wereldmacht ontwikkelt, zich pragmatisch in de multipolaire machtsverhoudingen invoegt of zich verder onder het mom van zakenpartner als een nieuwe financiële en militaire overmacht ontpopt. Europa is terecht argwanend voor de handelsverdragen die China met financieel zwakke staten heeft afgesloten. Wanneer die bij de aflossing van de schulden voor de gigantische werken aan de lokale infrastructuur in gebreke blijven, komen vitale sectoren van de lokale economie in handen van China. Er is dan weliswaar geen sprake van cultureel imperialisme, maar het is wel een nieuwe vorm van economische kolonisering en het land dreigt de spilfiguur te worden van een anti-democratisch machtsblok. Bovendien is het een laboratorium van mondiale datatracking en interne terreur.

Het Europese model

Gauchet vat de Europese Unie uitdrukkelijk op als het laboratorium voor de wereldvrede en het prototype van deze nieuwe wereldorde.¹⁸ Het Europees patrimonium is geen territorium met een monolithische identiteit maar het berust op een polyfonie van bronnen.¹⁹ Europa is als laboratorium voor de toekomst een politiek ontwerp dat met vallen en opstaan de multipolaire wereldorde experimenteert. Gauchet is ervan overtuigd dat Europa een voortrekkersrol kan spelen om zijn politiek mondiaal uit te rollen. Zijn kracht is zijn mogelijkheid om tot onderlinge overeenstemming met partners te komen over economie en vrijhandel, over rechtsregels voor veiligheid en asiel, over gedeeld respect voor de rechten van de mens, voor eerlijke arbeidsvoorwaarden, voor privacy, voor een leefbare aarde en voor de diversiteit van culturen. Oorlog is geen optie meer. Eerlijke handelstarieven, een leidende rol in de klimaatbeheersing en een sociaal vangnet als randvoorwaarde in een kapitalistische vrije markt zijn politiek gezien waardevolle exportproducten voor jonge gedekoloniseerde staten op zoek naar een eigen identiteit en mondiale erkenning.

Europa is het vooruitgeschoven multipolaire weerwoord aan imperialisme en nationalisme. Het beoogde universalisme incarneert wel in elke nationale staat met zijn eigen cultuur, maar het is in elke concrete culturele context ook een perspectief op een transcendentie van het beoogde ideaal ten opzichte van de nationale bronnen.²⁰ Geen enkele nationale cultuur komt toe aan de eis van universaliteit. Als er al zoiets als een gedeelde Europese cultuur is, dan is dat het gezamenlijk beleden respect voor de rechtsstaat en het gelden van de wet. Dat is althans het zelfbeleden ideaal, waaraan de werkelijkheid overigens nog lang niet – en wellicht nooit – beantwoordt. Kant had het in de slotparagraaf van zijn vredesgeschrift tenslotte ook uitdrukkelijk over ‘de opgave tot een oneindig voortgaande benadering’ van dat ideaal. De nieuwe wereldorde van een universele gemeenschap, opgevat als een veelheid van juridisch gelijkwaardigen is niet van nature, noch historisch, technologisch of economisch gegarandeerd. Ze beoogt geen empirisch aantoonbaar gelijkgeschakeld wereldburgerschap noch de erkenning van elke culturele praktijk (bijvoorbeeld kindhuwelijken, vrouwenbesnijdenis). Ze vereist staatsmanschap en burgerzin, Bildung en oordeelkundig vermogen van de moreel genormeerde praxis door de burger. Ook op dit niveau van de mondiale orde kan het reflexieve vermogen van de mondiale gemeenschap zich slechts ontwikkelen als een pluriforme ordening van instituties en als een ethos dat immanent in de samenleving autonoom vorm krijgt. De rechten van de mens en de erkenning van de universele ordening van de natiestaten onderling (*ius gentium*) vereisen de erkenning van de eigenheid van ieder lid, en andersom is ieder lid en elke staat tot de erkenning van die overstijgende orde verplicht. Maar juist deze normatieve exterioriteit lijkt de Europese staatsburger aan de politieke instellingen over te laten.

In Europa is de institutionele autonomie volgens Gauchet het sterkst als een

geheel zelfstandige politieke logica ontwikkeld. Wetgeving, rechtgeving, wetenschap, pers en onderwijs, onderneming zijn in principe gewaarborgd als onafhankelijke en openbare praktijken die ook publiekelijk gecontesteerd kunnen worden. Dat is zijn kracht, maar ook zijn potentiële zwakte. Het kan zich tegen Europa keren als een project dat een richtingloze ideologisch lege huls zonder slagkracht en weerbaarheid blijkt te zijn. De institutionele autonomie is louter procedureel en technocratisch gevestigd, zonder enige traditionele voedingsbodems als verbindend ideologisch draagvlak (religie, cultuur, Bildung, volksaard). De burgers ervaren het autonomieproces sinds de jaren 1970 vooral als een continue verovering van ongebondenheid en individuele negatieve vrijheid. Gauchet typeert de Europese economische en politieke elite als de enige ter wereld die de globalisering zo kritiekloos heeft omarmd als een zelfgenoegzaam proces dat zijn eigen legitimatie inhoudt. Men nam de *American way of life* klakkeloos over, terwijl deze ideologie in Amerika werd ingekaderd en ingetoomd door een tegenstrijdige traditie. Amerikanen adoreren hun nationale identiteit ongeremd als een nationalistisch collectief zelfontwerp dat sedert de stichting van de natie door de *Founding Fathers* zijn gedeelde historische en religieuze identiteit en ongebroken traditie koestert tot in een populistische massacultuur toe. Europeanen dweepten echter met de multinationals en enkele moderne technologieën, importeerden kritiekloos het Amerikaanse imperialisme en beschouwden de Europese identiteit en normatieve traditie als ballast. Terwijl Europa de val van het Sovjetimperium in een euforie opvatte als de economisch wetmatige realisatie van de universele wereldvrede, zag Amerika hierin het bewijs van zijn gelijk en werd het gesterkt in de continuering van zijn imperiale politiek. Terwijl Europa in juridische termen over een uitbreiding van het bondgenootschap van staten dacht, handelde Amerika militair onverschrokken binnen het NAVO-bondgenootschap. De Bushregering en Donald Rumsfeld aarzelden tijdens de Irakoorlog niet Midden-Europa als ‘het nieuwe Europa’ uit te spelen tegen ‘het oude Europa’. Polen speelde overigens het spel mee als profilering van de eigen staat. Europa begreep de Russische reactie op de Oekraïense blik naar het Westen niet, maar Amerika en Rusland wisten heel goed dat er meer in het geding was dan een opening op de vrijmarkteconomie. Europa begreep zijn ideaal niet meer als een specifiek politieke opgave. Het continent beschikte niet langer over de interpretatieve normativiteit om de mondiale politieke actualiteit te sturen. Dat leidde tot een zelfverblindende Europa het uitzicht op zijn eigen identiteit en verantwoordelijkheid nog altijd beneemt. Weten we nog wie we zijn en wat we willen worden?

Na de tweede wereldoorlog herinnerde Georges Bernanos aan de geloofwaardigheid van het Europees ideaal door te wijzen op het appel dat buitenstaanders tot Europa richten als het bakken van hun hoop.²¹ Vandaag wordt dat appel weer door een buitenstaander verwoord: “De Europese Unie vertegenwoordigt de tot op heden meest geslaagde poging van de geschiedenis om een goed evenwicht te vinden tussen nationale, regionale en mondiale

belangen. Ze heeft een reële samenwerking tussen honderden miljoenen personen ingericht zonder hen daarom een unieke regering, taal of nationaliteit op te leggen. Ze heeft harmonie gecreëerd zonder uniformiteit op te leggen. Als Europa in staat is de rest van de wereld te leren hoe de harmonie zonder uniformiteit te bevorderen, dan heeft de mensheid buitengewone kansen om tijdens de komende eeuw op te bloeien. Als het Europese experiment mislukt, hoe dan hopen dat de rest van de wereld zal slagen?"²² Oekraïne herinnert er Europa vandaag aan waar het voor staat en wat dat impliceert.

De spiegel van het andere Europa.

De Unie is op een punt gekomen waar de verhouding van de nationale staten tot hun supranationale structuur een nieuw evenwicht moet vinden.²³ De recalcitrante, nationalistische weg die het voormalig Oostblok opgaat, is niet alleen een bedreiging voor de juridische eenheid van Europa maar ook voor de loyaliteit van die landen in NAVO-verband. Tegelijkertijd zijn het signalen die voor een deel terecht de doorgeschoten bureaucratie en de neoliberale economische dominantie van de Unie aanklagen. Het groeiend populisme in de middenklasse, dat zich tegen de neoliberale globalisering keert, ziet de illiberale democratie met een sterke nationale leider als een verkieslijk alternatief voor een globalisering die haar alleen maar verlies heeft gebracht. De strijd om erkenning van de nationale identiteit krijgt op het Europese continent weer totalitaire trekken.²⁴ Dat is geen kwestie van een Europa met twee versnellingen, met neoliberale koplopers en achtergebleven traditionele economieën, maar veeleer een gemeenschappelijk probleem van culturele verschillen en een andere politieke voorgeschiedenis. Er is enerzijds de noord-zuid oppositie en anderzijds de west-oost tegenstelling. In de noord-westelijke groep zijn – mede door de reformatie – individualiteit en rechtseisen dominant; in de oostelijk-zuidelijke groep domineert veeleer gemeenschap en traditie. Daarbij doet zich een merkwaardig chiasme voor tussen ruilrechtvaardigheid en verdelende rechtvaardigheid in religie en economie. De landen van de reformatie verzetten zich tegen de ruil in religie (bijvoorbeeld aflaten en heiligenverering) ten voordele van de verdelende rechtvaardigheid (predestinatie), maar ze verabsoluteren de ruil in de seculiere sfeer (contractdenken). Het katholieke zuiden bewaarde de ruil in de religie maar verabsoluteerde de verdelende rechtvaardigheid (welzijn voor de eigen kring) in de politiek.²⁵ De noordelijke 'vrekke vier' staan tegenover het 'verkwistende zuiden'. Ze houden elkaar de spiegel voor van brievenbusmultinationals en maffia. De reactie van de vroegere oostbloklanden op een regelgevend Europa is bovendien getekend door reminiscenties aan de USSR-dominantie en een claim van te beschermen herwonnen nationale autonomie. Nationalisme, vreemdelingenhaat, gekwetst eergevoel leidt tot een afkeer van het nieuwe dirigisme van Brussel, dat Moskou verving.

Na de val van de muur van Berlijn waren Midden- en Oost-Europa voor het Westen vooral een nieuw afzetgebied voor de vrije markt en een reservoir aan goedkope arbeidskracht. Ook al kwamen westerse investeringen de lokale economie ten goede, het was toch ook een roofgebied voor de plundering van een vervallen patrimonium. De opgedrongen neoliberale markt leidde niet alleen tot grote ongelijkheid, tot welvaart van dezelfde elite van voor de omslag en tot verarming van de zwaksten. Het westen had bovendien ook weinig te bieden aan politiek perspectief of sociaal herstelbeleid. De goed geschoolde jongeren emigreerden, terwijl de regio overspoeld werd door een stroom van migranten. Eens te meer leek het westen de regio in de steek te laten zoals het dat onder de Sovjetbezetting had gedaan. Ontgoocheling in de keerzijde van de herwonnen vrijheid was een belangrijke drijfveer voor ressentiment en rancune. De postmoderne regelloosheid stond haaks op het ingeslepen conformisme waar het totalitarisme toe dwong. De vlucht voor de vrijheid verkoos de veiligheid van gediceerde nationale samenhang op eigen verantwoordelijkheid en zelfkritiek. De Franse politiek filosoof Claude Lefort (1923-2010) die als geen ander de totalitaire ideologie sedert 1950 heeft aangeklaagd en de dissidente stemmen van Centraal- en Oost-Europa verdedigde, sprak echter in 1990 ook zijn onzekerheid uit ten aanzien van een gegarandeerde vestiging van de democratie waar het totalitarisme uiteenviel. “ Het is nog maar de vraag of een volk dat het lang gewoon is geweest in verknechting te leven weer een vrij volk kan worden. Daartoe zullen ook de zeden moeten veranderen en zal er zich een democratische cultuur en ethiek moeten vestigen. Dat betekent dat de individuen zowel een begeerte naar vrijheid als zin voor de wet moeten hebben.”²⁶ De democratie vereist een permanent debat over het legitieme en het niet legitieme en erkent dit debat zelf als legitiem. Ze vereist van elke burger de onophoudelijke inspanning te oordelen. Ze vereist een democratisch ethos.²⁷

Oost-Europa is voor het westen op dat punt zowel uitdaging als spiegel.²⁸ De voorgeschiedenis van de regio, de historische frustraties en de eigen intellectuele traditie zijn de te onderkennen feitelijke bodem waarop een nieuwe democratische identiteit en een kritische, weerbare civil society moeten worden uitgebouwd. Het Karolingische Europa met een Roomskatholieke signatuur schuurt met het Byzantijns-orthodoxe. Kundera typeerde Midden-Europa als geografisch gesitueerd in het centrum, cultureel in het westen en politiek in het oosten.²⁹ Het tragisch lot dat deze regio werd beschoren, door Ottomaanse, Pruisische en Oostenrijkse veroveringen leidde eerst tot de ondergang van het Hongaarse koninkrijk, het uiteenvallen van de Oostenrijk-Hongaarse dubbelmonarchie na de eerste wereldoorlog, en vervolgens tot de Russische bezetting na de Naziterreur en de tweede wereldoorlog. Dat voedde tegelijk een nationalistisch patriotisme en de cultus van een te herwinnen glorieus verleden van de nieuw gestichte naties. De Jagellondynastie heerste namelijk in de 16 eeuw over het grootste (Pools-Litouws) imperium van die tijd. Praag was de derde grootste stad van Europa ten tijde van de Boheemse koning en Roomse keizer

Karel IV (14e eeuw). De droom van een Europese regio “intermarium” tussen de Baltische, de Adriatische en de Zwarte zee leeft nog steeds in Polen, Hongarije en Roemenië. Die oude imperiale cultuur bood echter weinig ruimte voor een zelfstandige burgermaatschappij naast de adel en de landelijke bevolking. De grenzen van de etnische en culturele identiteit waren al nooit erg duidelijk in een regio waar *Landespatriotismus* het centrale imperialisme wantrouwde. De culturele identiteit werd in de negentiende eeuw de inzet van een nationale identiteit. Terwijl Duitsland zich na de oorlog van zijn etnisch-culturele identiteit bevrijdde op grond van de universele doctrine van de rechten van de mens plooide centraal Europa zich terug in de romantische nationalistische volksidentiteit. Angst, haat en slachtoffercultuur bleken een giftige voedingsbodemp. ³⁰

De herauten van de vrijheid onder de Sovjetbezetting (Jan Patočka en Václav Havel, Czesław Miłosz, István Bibó) wezen destijds op de persoonlijke morele verantwoordelijkheid van de burger als het enige weerwoord in de burgerlijke maatschappij tegen de totalitaire ideologie. Het zijn lessen die we na de val van het Sovjetregime ten onrechte zowel in Oost- als West-Europa zijn vergeten. Het westen werd een vrijplaats voor neo-liberalisme. Reeds in 1947 verenigden zich een aantal leidinggevende economen op initiatief van Friedrich von Hayek in Mont Pèlerin om er de grondvesten van de neoliberale markteconomie uit te werken. De groep van uitgeweken geleerden uit de Oostenrijks-Hongaarse cultuur (Karl Popper, Ludwig von Mises, Milton Friedmann, Georges Stigler) verzette zich terecht tegen het etatisme van zowel het naziregime als het communisme, maar dat leidde tot een globalisering onder het monopolie van de vrije markt en de afbraak van de rechtsstaat. ³¹ Het ‘nieuwe vrije Europa’ had als te grondvesten democratie na de val van de Sovjet-Unie weinig boodschap aan dit in het westen gevestigde neoliberale ‘*there is no alternative*’ en het beruchte ‘*there is no such thing as society*’ van Margaret Thatcher. De weerbaarheid van de burgerlijke maatschappij is juist de enige hoop om zowel Oost als West te behoeden voor de totalitaire dreiging waar populisme en nieuw nationalisme toe kunnen leiden. Het ontbreken van een brede mondige middenklasse is in Oost-Europa een extra risico voor het behoud van de democratie. De bedreiging van onafhankelijke rechtspraak, de opheffing van een vrije pers en een monopolie op informatie zijn grenzen die niet kunnen worden overschreden en waar Europa geacht wordt tegen op te treden. We kunnen de ‘illiberale democratie’ in Hongarije en Polen niet louter opvatten als een conservatieve religieus-nationalistische en momentane variant van de democratie. Het is veeleer een poging om een autoritaire en dictatoriale sterk gecentraliseerde staat te vestigen die de burgermaatschappij monddood maakt en het Rusland van Poetin als model hanteert om het zowel tegen Europa als tegen Poetins imperialisme in te zetten.

Tegelijk staat het westen zwak om met de vinger te wijzen als het zich blind staart op een verbrede vrije markt. West en Oost zijn onverwacht weer in eenzelfde problematiek verwickeld. Populisme woekert er gelijk. De West-

Europese landen kunnen de druk die de immigratiegolf op de oostelijke en zuidelijke grenzen uitoefent niet negeren. Alle kritiek op een politieke islam en het ermee gepaard gaande terrorisme wegzetten als de terugkeer van het fascisme van de jaren 1930 miskent de werkelijkheid van een problematische integratie van de islam op Europese bodem.³² Oost-Europa is ook op dit punt een melting pot en erfgenaam van een traumatisch verleden onder het Ottomaanse rijk. Anderzijds zal Europa met zijn koloniale verleden in het reine moeten komen en reële discriminatie en bestaand racisme niet kunnen blijven ontkennen. De Oost-Europese landen, die niet beladen zijn door een schuldig koloniaal verleden, hebben minder last van zelfverwijt of schuldgevoel en verdedigen hun recent heroverde nationale identiteit tegen elke bovenstatelijke bemoeienis. Het lijkt alsof Europa van de twee fundamentele tradities die de moderniteit gestalte gaven alleen het negatieve heeft bewaard. Kundera en Havel zagen het communisme als de karikaturale uitvergroting van de moderne bureaucratische wereld zonder respect voor de individuele persoon. Terwijl men onder de Sovjetbezetting de rechten van de mens hoog hield, wordt het westerse postmodernisme nu als erfgenaam van de verlichting aangeklaagd als deconstructie van de transcendentie, de natie, de klassieke cultuur en de familie.³³ Tegelijk houden we van de romantiek slechts een populistisch reveil van nationalisme en valse heldencultus over. Alain Finkielkraut pleit terecht voor het opheffen van de antithese tussen verlichting en romantiek. Met de verlichting moeten we de ware roeping van de mensheid in het perspectief van de autonomie zien, maar met de romantiek moeten we beseffen dat de mens zijn humaniteit realiseert in een concrete gemeenschap.³⁴

De eeuw van de argeloosheid

Zijn we door argeloosheid de lessen van het verleden vergeten? De Oostenrijkse schrijver en essayist Robert Musil (1880-1942) schetst in *Der Mann ohne Eigenschaften*³⁵ de problematiek die in de twintigste eeuw tot een politieke catastrofe zonder weerga zou leiden en die ook in de toekomst zal moeten worden bemeesterd. De roman verhaalt de perikelen rond een geplande grote ‘parallelactie’ waarmee de Oostenrijk-Hongaarse dubbelmonarchie (Kakanie) zich met een nationaal evenement wil profileren naast de Duitse grootmacht. Het dertigjarig jubileum van de Duitse keizer zal worden overtroffen met een groot feest ter gelegenheid van het zeventigjarige keizerschap van Keizer Franz Jozef, dat tegelijk de culturele en politieke suprematie van de dubbelmonarchie moet bewijzen. Het evenement is voorzien voor 1918, het jaar waarin beide rijken echter zullen ineensinken. Men heeft in dit voorbereidingsjaar waarin de roman speelt (1913) blijkbaar geen besef van wat er net vóór de eerste wereldoorlog aan het gisten is. De eigenlijke parallelactie blijkt volgens de titel van het laatste hoofdstuk (Boek II, deel 3, hoofdstuk 38) van een andere orde: *Een grote*

gebeurtenis is in wording. Maar men heeft het niet gemerkt. Wat parallel opgaat vóór de oorlog is nationalisme, oorlogsvoorbereidingen, traditionalisme en racisme, samen met pacifisme en onverantwoordelijkheid op collectief en individueel gebied. Emotie en een tanend respect voor wet en gezag krijgen de overmacht. Ulrich, een man zonder eigenschappen, is parallel aan een cultuur van eigenschappen zonder man. “Tegenwoordig ligt het zwaartepunt van de verantwoordelijkheid niet bij de mensen maar in de zakelijke verbanden... Er is een wereld ontstaan van eigenschappen zonder man, van belevenissen zonder degene die ze beleeft, en het lijkt bijna wel alsof in het ideale geval de mens helemaal niets meer persoonlijk zal beleven, en de vriendelijke last van de persoonlijke verantwoording wel moet opgaan in een formulesysteem van mogelijke betekenissen.” (I, 1, 39). Waarom zou men de Parallellactie niet gebruiken ter bevordering van de gemeenschap van volmaakte ik-lozen vraagt hij zich af (I, 2, 113). Een dergelijk individu zonder substantie en persoonlijke hechting blijkt een ideale voedingsbodem voor ressentiment en de vlucht in een bubbel van gelijkgestemden die hun woede koelen op een willekeurige buitenstaander en hun heil zoeken in in zichzelf besloten nationalisme. De jonge fascistoïde Hans Sepp “was een van degenen die een zondebok nodig hebben aan wie zij de schuld kunnen geven van alle kwaad waar ze geen raad mee weten; de nationale aanmatiging is daarvan immers slechts dat bijzondere geval waarin men uit pure overtuiging een zondebok uitkiest met wie men geen bloedverwantschap heeft en die verder ook zo min mogelijk gelijkenis met iemand zelf vertoont.” (II, 3, 38).

Musil distantieert zich van die maatschappelijke parodie die het 'ik' uitholt en uiteindelijk wegvaaft. De hoofdpersoon neemt afstand van elke maatschappelijke verantwoordelijkheid en leeft als een 'man zonder eigenschappen'. De uitweg die hij in het isolement van de mystieke eenwording met zijn zuster zoekt, mislukt echter evengoed. Milan Kundera heeft er terecht op gewezen dat de roman reeds alle ingrediënten bevat van de periode die zou volgen: de overmacht van de techniek die niemand nog beheerst en die de mens herleidt tot statistieken, de snelheid als het hoogste goed, journalistieke vergankelijkheid zonder kritische reflectie, de terreur van een ondoorgrondelijke bureaucratie, de ophemeling van de criminaliteit en wat hij zelf 'een mystiek van de religie van de rechten van de mens' noemt, de verheerlijking van de kinderlijke wellust in ons, die de basis is van het fascisme.³⁶ Claudio Magris herkent er de ontmaskering in van de toenemende abstractie en de irrealiteit van het leven, dat steeds meer in beslag werd genomen door de mechanismen van de collectieve informatie en veranderd was in zijn eigen mise en scène. Het werd steeds moeilijker het eigen leven te onderscheiden van het in talloze kopieën vermenigvuldigde beeld ervan.³⁷ Ulrich constateerde dat “de persoonlijke eigenschappen die hij had verworven meer bij elkaar hoorden dan bij hem, en zelfs dat elk daarvan, als hij goed bij zichzelf naging, niet intiemer met hem te maken had dan met andere mensen die ze misschien ook bezaten” (I, 1, 39). Zijn

Google en de big data concerns niet de finale verwerkelijking van een verzameling eigenschappen zonder persoon? Is China de voorloper van een maatschappij waarin de persoonlijkheid herleid wordt tot sociale credits in het systeem? Zijn anderzijds de verkrampde identiteitsclaims zowel op persoonlijk als op nationalistisch gebied niet evengoed een politieke uitdaging van de toekomst?

Heeft de democratische ‘man zonder eigenschappen’ in een wereld van ‘eigenschappen zonder man’ vandaag nog een boodschap? “Het zou een originele manier van leven zijn als men eens zou proberen zich niet te gedragen als een definitief bepaald mens in een definitief bepaalde wereld waarin, zou ik willen zeggen, alleen een paar knopjes hoeven te worden verzet, wat men dan ontwikkeling noemt; maar van meet af aan als een tot verandering geboren mens die door een tot verandering geschapen wereld wordt ingesloten, zo ongeveer als een waterdruppeltje in een wolk.” verzucht Ulrich (I, 2, 66). Het zal de uitdaging zijn van de toekomstige burger in de steeds complexere civil society zich op een open en creatieve wijze tot de identiteitsverlenende patronen van de eigen subjectiviteit en van de objectieve zingevingskaders te verhouden. De democratische staatsvorm biedt daartoe als enige de mogelijkheid. Anders dan totalitarisme en populisme is democratie een politiek bestel dat ideaal gezien een veelheid van perspectieven accepteert en koestert. “Er ontstaan deelwaarheden uit de wederzijdse doordringing waarvan langzaam de waarheid naar boven groeit; maar groeit zij echt omhoog? Het heeft zich nog telkens gewroken als men een deelwaarheid aanzag voor het enig geldige.” (II, 3, 37). De schrijver Meingast die zich als profeet opwerpt heeft stellig niet helemaal ongelijk; “Wij zijn niet in staat onszelf te bevrijden, daar is geen twijfel aan; wij noemen dat democratie, maar deze is slechts de politieke uitdrukking voor de psychische toestand van ‘Men kan zo maar ook anders’. Dit tijdperk is niet filosofisch en het is laf; het heeft de moed niet om te beslissen wat waardevol is en wat waardeloos en democratie, het bondigst geformuleerd komt erop neer: Doen wat al gebeurt” (II, 3, 19).

In een interview van 1926 licht Musil de roman toe waar hij aan werkt. Hij onthult dat hij er zowel met de profeten van de ondergang van het Avondland als met de utopisten de spot drijft. Elke absolute doctrine richt onheil aan. Maar dat stelt ons voor nieuwe opgaven. “We hebben een nieuwe moraal nodig. Met de oude komen we er niet meer uit. Mijn roman kan voor zo een nieuwe moraal materiaal bieden. Het is een poging tot ontbinding en een hint naar een nieuwe synthese.”³⁸ In het laatste hoofdstuk (II, 3, 38) definieert Ulrich moraal als “de regeling van het gedrag binnen een maatschappij en wel vooral de regeling van de innerlijke drijfveren ervan, dus van de gevoelens en gedachten.” Moraal is “de orde en eenheid van het gevoel.” Het is “geen gedachtenwijsheid, maar het oneindig geheel van mogelijkheden om te leven...Moraal is fantasie...maar fantasie is geen willekeur. Als men de fantasie overlaat aan de willekeur, dan wreekt zich dat. We hebben in de afgelopen eeuwen het verstand op alle terreinen ontwikkeld maar de morele fantasie is achterwege gebleven”. De keerzijde van dat wetenschappelijk en technisch wereldbeeld is “een schervenhoop van

gevoelens, van ideeën en levensmogelijkheden....Er bestaan uiteindelijk ontelbare mogelijkheden om zus of zo een mening te hebben zodra het zich uitstrekt tot het gebied van het principiële leven, maar geen enkele mogelijkheid om ze met elkaar te verenigen.” “Ofschoon alle gebeurtenissen die de mensheid bewegen uit de fantasie ontstaan, blijken alleen de zuiver rationele problemen suprapersoonlijk geordend, en voor de rest is niets gebeurd dat de naam van een gezamenlijke inspanning zou verdienen of zelfs ook maar zou wijzen op inzicht in de wanhopige noodzaak daarvan.” “We zijn tegenwoordig voor te veel gevoels- en levensmogelijkheden gesteld.” Het probleem lijkt van dezelfde aard als de moeilijkheid die het verstand overwint als het voor een enorme hoeveelheid feiten en een geschiedenis van theorieën staat. Voor het verstand hebben we strenge methoden gevonden. Is zo iets dan niet ook voor het gevoel mogelijk? Ironisch stelt Ulrich de oprichting van ‘een algemeen secretariaat voor de precisie van de ziel’ voor als het evenement van de parallelactie.

In *Das Hilflose Europa*, een essay uit hetzelfde jaar 1922, waarin hij aan zijn roman begon, heeft hij het probleem in identieke termen als die van de roman geschetst. “Wij hebben niet teveel verstand en te weinig ziel maar te weinig verstand voor de zielsaangelegenheden. We denken niet na over ons ik en handelen er niet naar.” In de plaats van de moderniteit en de verlichting af te schrijven moeten we ze breder cultiveren.³⁹ De crisis is geen wetenschappelijk of technisch oplosbaar probleem en dus is ook de uitweg daar niet toe te herleiden. “Objectiviteit verbindt de dingen en zelfs waar wijzelf erin betrokken zijn, gebeurt dat met uitsluiting van de persoonlijkheid en geeft men het innerlijke prijs aan de dingen.” Musil maakt een scherp onderscheid tussen ethiek en moraal. “Moraal is in wezen aan een herhaalbare ervaring gebonden en dat kenmerkt rationaliteit. Regels berusten op eenduidigheid en zijn afgeleid van herhaalbaarheid. Zo is er een duidelijke samenhang tussen het geciviliseerde karakter van de moraal en het verstand, terwijl de essentieel ethische ervaring zoals de liefde, de inkeer, de deemoed zelfs daar, waar ze sociaal is, iets zeer persoonlijks en iets onsociaals isWat men in de actuele literatuur ethiek noemt, is gewoonlijk een smal fundament voor ethiek en een hoog huis van moraal daarboven.”⁴⁰ Het komt erop aan dat smalle emotionele fundament redelijkerwijs te verbreden.

Besluit

De identiteitsproblematiek heeft zowel een persoonlijke als een collectieve dimensie. De illusie van een gefixeerde identiteit die zich niet voor een transcenderend interpretatief en opvorderend kader openstelt, verziekt niet alleen de verhouding van burgers maar ook van staten onderling. Beide pathologieën versterken elkaar als intolerantie, populisme en verkrampt nationalisme. Vertrouwen op de gevestigde democratische structuren zonder een cultuur van individuele ethiek en burgerzin kan net zo goed een vrijbrief voor egoïsme zijn

en uiteindelijk tot de zelfvernietiging van de democratie leiden. De dialectiek van *communitas* en *immunitas* blijkt daarbij onophefbaar. De democratie blijft slechts overeind wanneer ze haar persoonlijke en collectieve pathologieën saneert. Enerzijds is een moraal van conformisme en gevestigde identiteit, van externe institutionele dwang en juridisme een strategie die haar eigen verzet creëert. Een levendig ethos is zaak van alle individuele burgers in de civil society. Anderzijds vereist een zichzelf opgelegde zelfkritiek en multiculturele openheid een juridisch genormeerde collectieve cultuuromslag van de burgers ten opzichte van hun onderscheiden culturele achtergrond zowel in Oost- als in West-Europa. Een ethos van de toekomst zal het besef vereisen dat de structurele autonomie van onze vrije democratische instellingen alleen overeind blijft wanneer de burger ook de persoonlijke autonomie van de zelfwetgeving ernstig neemt, zijn eigen identiteit en staatsburgerschap begrijpt als een opgave en niet als een definitief verworven recht, laat staan geprivilegieerd voorrecht. Het Russisch imperialisme heeft de westerse ‘slaapwandelaars’ gewekt. De waarschuwing van Václav Havel in zijn motivatie voor Charta 77 heeft niets aan actualiteit ingeboet: “De noodzaak van burgerzin is een noodzakelijke conditie voor alle politiek. Het is een eis die nooit ophoudt, altijd actueel is en nooit is ingelost. Burgerzin is moed, liefde voor de waarheid, een altijd waakzaam geweten, de innerlijke vrijheid en de vrijwillig opgenomen verantwoordelijkheid voor de publieke zaak.” En verder: “Als de crisis van de samenleving in wezen ethisch is, dan zal de enige logische en zinvolle uitweg die de burger geboden wordt ook ethisch moeten zijn.”⁴¹ De burgermaatschappij van Oekraïne getuigt er op heldhaftige wijze van wat Europa te bieden heeft en wat het dient te bewaken. Midden-Europa kiest uitdrukkelijk voor de Unie, maar het dient er dan ook de spelregels van te respecteren. Een democratisch Europa blijft zowel in Oost als in West gegrondvest op een wankele bodem.⁴²

Noten:

1 Paul Valéry, ‘La crise de l’esprit’ in *Variété* I, Parijs : Gallimard, 1924, p. 13.

2 C. Fleury, *Les pathologies de la démocratie*, Parijs : Fayard, 2005. F. Worms, *Les maladies chroniques de la démocratie*, Parijs : DDB, 2020.

3 P. Ricoeur, ‘Méthode herméneutique et philosophie réflexive’ in *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Parijs: Seuil, 1965, p. 45-63.

4 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs : Seuil, 1990 ; *Temps et récit*, III. Le temps raconté, Parijs : Seuil, 1985.

5 Zie hierover Will Tiemeyer: <http://www.wrr.nl/binaries/wrr/documenten/verkenningen/2021/02/04/project-nederland-van-feitelijke-naar-gewenste-nationale-identiteit>.

6 M. Gauchet, ‘Psychologie de l’individu de droit’ in *L’Avènement de la démocratie*, vol. iv: *Le nouveau Monde*, Parijs: Gallimard, 2017, p 609-635.

7 V. Havel, ‘Le pouvoir des sans pouvoir’ in *Essais politiques*, Parijs : Calmann Lévy, 1989; P. Ricoeur, o.c, 1990, p. 298.

- 8 A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Leipzig: Reclam, 2002; *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992; *Das Recht der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- 9 I. Diamanti en M. Lazar, *Peuplecratie. La métamorphose de nos démocraties*, Parijs: Gallimard, 2018; Devecchio, A., *Recomposition. Le nouveau monde populiste*, Parijs: Cerf, 2019.
- 10 M. Gauchet, o.c., p. 619-626, 717.
- 11 C. Fleury, *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, Parijs: Gallimard, 2020 en o.c., 2005.
- 12 R. Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Parijs, éd. Mimésis, 2019 ; *Immunitas. Protection et négation de la vie*, Parijs : Seuil, 2021.
- 13 H. Plessner, *Grenzen van de gemeenschap. Een kritiek van radicale bewegingen*, Gorredijk: Uitgeverij Noordboek, 2021.
- 14 C. Mouffe, *Agonistics*, Londen: Verso, 2013; *For a left Populism*, Londen: Verso, 2018.
- 15 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- 16 M. Gauchet, o.c., p. 288-289.
- 17 Idem, p. 261.
- 18 M. Gauchet, o.c., p. 209 ff.
- 19 Zie ook K. Kowalski, 'Débat autour du patrimoine Européen' in C. Delsol et J. Nowicki, *La vie de l'esprit en Europe centrale et orientale depuis 1945*. Dictionnaire encyclopédique, Parijs : éd du Cerf, 2021, p. 137-143.
- 20 M. Gauchet, 'Le problème européen' in: *La condition politique*, Parijs : Gallimard, 2005, p. 465-493; 'La nouvelle Europe', in: Idem, p. 494-504.
- 21 G. Bernanos, *La liberté, pour quoi faire ?* Parijs : Gallimard, 1995.
- 22 Yuval Noah Harari in: *Le Monde*, 24 mei 2019.
- 23 P. Manent, *La raison des nations*, Parijs: Gallimard, 2006; A. Devecchio, o.c., 2019.
- 24 M. Kowalski, 'Identités en Europe Centrale' in C. Delsol et J. Nowicki, o.c., p. 259-263; M. Masłowski, 'Particulier et universel : mémoire des guerres', ibidem, p. 367-370.
- 25 M. Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Parijs: Seuil, 2002.
- 26 C. Lefort, 'Peut- être' in *Le temps présent*, Parijs : Belin, 2007, p. 661-665 : 664.
- 27 C. Lefort, 'Réflexions sur le présent' in *Écrire à l'épreuve du politique*, Parijs: Calmann-Lévy, 1992, p. 358-390.
- 28 A. Laignel – Lavastine, *Esprits d'Europe*, Parijs: Gallimard, 2015; C. Delsol et M. Masłowski (dir.), *Histoire des idées politiques en Europe centrale*, Parijs : éd du Cerf, 2015; C. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki J. Nowicki (dir.), *Mythes et symboles politiques de l'Europe centrale*, Parijs : éd du Cerf, 2015 ; C. Delsol & J. Nowicki, o.c., 2021; T. Snyder, *Bloodlands*, New-York, Basic Books, 2010.
- 29 M. Kundera, 'Un occident kidnappé', in *Le Débat*, 1983.
- 30 J. Rupnik, *L'autre Europe, crise et fin du communisme*, Parijs : Odile Jacob, 1993 ; István Bibó, *Misère des petits États de l'Europe de l'Est*, Parijs: Albin Michel, 1993.
- 31 B. Stiegler, 'Il faut s'adapter'. *Sur un nouvel impératif politique*, Parijs: Gallimard, 2019.
- 32 A. Devecchio, o.c., p. 27-32.
- 33 M. Kundera, *Le Monde* 24 september, 1993; V. Havel, *Essais politiques*, Parijs : Calmann-Lévy, 1989, p. 234.
- 34 A. Finkielkraut, *Ingratitude. Conversation sur notre temps*, Parijs : Gallimard, 1999.
- 35 R. Musil, *De man zonder eigenschappen*, 4 Vol., Amsterdam: Meulenhof, 1988.
- 36 M. Kundera, *Les testaments trahis*, Parijs: Gallimard, 1993, p. 195.

- 37 C. Magris, *Donau. Een ontdekkingsreis door de beschaving van Midden-Europa en de crisis van onze tijd*, Amsterdam: Bert Bakker, 1988, p. 167.
- 38 R. Musil, 'Was arbeiten Sie?' Gespräch mit Robert Musil', *Die Literarische Welt*, 30 April 1926. *Prosa und Stücke. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches*, Reinbek bei Hamburg: Rowolt, 1978, vol. 1, p. 942.
- 39 R. Musil, *Essays und Reden. Kritik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978, vol. 2, p. 1092. Husserl zou vóór de tweede wereldoorlog dezelfde analyse maken in *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Tranzendentale Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. Voor de wijsgerige relevantie van Musil verwijs ik naar J. Bouveresse, *La voie de l'âme et les chemins de l'esprit*, Parijs: Seuil, 2001.
- 40 R. Musil, o.c., 1978, vol.2, p. 1092-109
- 41 V. Havel, 'Le sens de la Charte 77' in: o.c., 1989, p. 46, 51.
- 42 Dit artikel herneemt elementen uit mijn *Democratie op wankel bodem*, Amsterdam: Boom, 2021.